بسم اللہ الرحمن الرحیم

قوت الاخیار

پر مبنی توضیح

نور الانوار

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب

مدرس دار العلوم تفسیر القرآن بہاولپور

تقریظ

حضرت مولانا وحید اللہ ستانی

انوار القرآن پبلشرز

محلہ جنتی بہاولپور

0300-6722681

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کفایت دینی کتب خانہ

حنفی

شافعی

کفایت اللہ ابن صدیق

واٹس ایپ گروپ ٹیلی گرام چینل

اس گروپ میں کتابیں اہل السنۃ والجماعت، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، دیوبند ، علماء حق کے عقائد کے مطابق ہوں گی مختلف زبانوں میں اسلامی کتابیں پشتو عربی اردو فارسی جیسے تفسیریں، فتاویٰ درسی کتب خارجی کتب و غیرہ۔

کفایت اللہ ابن صدیق

easypaisa

+923052488551

+923247442395

مالکی

حنبلی

قوت الاخیار (مکمل)

مع تکملہ، سنت، اجماع، قیاس

پبنتو شرح

نور الانوار

مؤلف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی استاذ الحدیث والتفسیر دار العلوم دیوبند

مترجم و مکمل

حضرت مولانا وحید اللہ حقانی

مدرس تعلیم القرآن بارہ کیت پیبنور

انوار القرآن بک خانہ محلہ جنگی پشاور

0300-5722681

عرضِ ناشر

قوت الاخیار چه دا د نور الانوار شرح ده او فاضل دیوبند او استاد الحدیث والتفسیر د دار العلوم دیوبند مولانا جمیل احمد سکروډوی صاحب لیکلی ده ، د خپل افادیت په لحاظ سره په مدرسینو او طالبانو کښی د پیر مقبولیت حاصل کړلو خو لیکن کله چه دا د وچه دا صرف د نور الانوار په حصّه د کتاب الله مشتمل وه ، ضرورت وو دی خبری وو چه هم په طرز د قوت الاخیار باندی د سنّت ، اجماع ، قیاس هم شرح وشی چه فائده ئے عامه شی او هم د قوت الاخیار مکمّل په نوم سره منظر عام ته راشی ، د دی خدمت ذمه داری ما پر خپل مخلص رور مولانا وحید الله حقّانی صاحب باندی واچوله او هغوی په مذکوره طرز باندی د پیر ښکلی انداز کښی د باقی دری حصّو شرح وکړله ، د مولا وحید الله حقّانی نور تصنیفات هم مونږه چاپ کړی دی لکه توضیح المیبذی شرح دمیبذی ، او نور التهذیب شرح د شرح التهذیب او باقی بدر الیالی شرح د خیالی او توضیح الثبوت شرح د مسلم الثبوت زیر طبع دی ، الله پاک د دا شرح په خپل دربار کښی قبوله کړی او مدرسینو او طلباء کرامو ته د الله جل شانه د استفادی حاصلولو توفیق ورکړی ، ۲ مین ثم امین

ازطرف :- شهمن اده نقشبندی

مدیر مکتبه رحمانیه محله مکی پیښور

(حقوق تکمله محفوظ دی)

جمله حقوق بحق ناشر محفوظ دی

د کتاب نوم :- ـــــــ قوت الاخیار مکمل

مؤلف :- ـــــــ مولانا جمیل احمد صاحب فاضل دیوبند

مترجم ومکمل :- ـــــــ مولانا وحید الله حقانی فاضل حقانیه

کاتب :- ـــــــ قاری رضوان الله او رکنی

مصححین :- ـــــــ مولانا شیر علی صاحب و مولانا شبیر احمد صاحب

تعداد :- ۱۱۰۰ د چاپ کال اکتوبر ۲۰۱۵ء

ناشر :-

فہرستِ مضامین

شمار نمبر	مضامین	صفحہ
۱	تقریظ حضرت شاہ صاحب مدظلہ العالی	۶
۲	پیش لفظ از مولانا محمد ناظم ندوی۔	۸
۳	قوت الاخیار مقدمہ	۱۲
۴	مقدمہ از مترجم و مکمل وحید اللہ حقانی	۱۷
۵	نور الانوار مقدمہ	۱۹
۶	نور الانوار کی تالیف وجہ اور وجہ تسمیہ	۲۷
۷	ہدایت تعریف اور اقسام	۳۱
۸	صراط مستقیم کے مصداق بیان	۳۶
۹	خلق عظیم بیان	۴۰
۱۰	اصول فقہ تعریف اور موضوع	۴۸
۱۱	اصول کی شرح دی گئی	۴۹
۱۲	اصول ثلثہ نہ قیاس استنباط نظائر	۵۴
۱۳	ادلہ اربعہ پر بحث کتبی و حجیت حصر	۶۱
۱۴	کتاب اللہ تعریف اور فوائد و قیود	۶۴
۱۵	قرآن و تعریف نزول کی حکمت و تقسیم تمہید	۷۴
۱۶	تقسیمات اربعہ اجمالی بیان	۸۰
۱۷	تقسیمات اربعہ نزول پر بحث تقسیم	۹۴
۱۸	خاص تعریف تقسیم اور حکم نظائر	۹۷
۱۹	خاص حکم	۱۰۳
۲۰	خاص پر حکم باندی اوّل تفریع الحاق التعدیل بامر الرکوع۔	۱۰۶
۲۱	دوسرا تفریع شرط الولاء والترتیب	۱۰۹
۲۲	تیسرا تفریع بطلان الشرط الطہارۃ فی آلۃ الطواف۔	۱۱۳
۲۳	چوتھا تفریع / بطلان تاویل القروء بالاطہار	۱۱۶
۲۴	چھٹا تفریع تقویۃ پر بحث کتبی اور امام شافعیؒ کے طرز نہ دو اعتراضوں کے اور بدفع جواب	۱۲۲
۲۵	پانچواں تفریع صحۃ ایقاع الطلاق بلفظ الخلع	۱۳۵
۲۶	چھبیسواں تفریع وجوب مہر المثل بنفس العقد فی المفوضۃ۔	۱۴۲
۲۷	ستائیسواں تفریع کان المہر مقدر شرعًا	″
۲۸	امر تعریف اور فوائد و قیود۔	۱۵۱
۲۹	امر اور وجوب پر بحث کتبی و اختصاص بیان۔	۱۵۶
۳۰	امر موجب وجوب دے۔	۱۶۸
۳۱	وجوب دلالۃ علو بیان	۱۷۴
۳۲	پہ اباحت اور ندب کتبی امر استعمال حقیقی دے اور کہ مجازی دے،	۱۸۳
۳۳	امر تکرار احتمال لری اور کہ نہ۔	۱۸۶

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۴	د تکرار احتمال نہ لرلو باندی د دلیل بیان	۱۹۳
۳۵	۳۴م فاعل په مصدر باندی دلالت کول او د تکرار احتمال نه لرل ،	۱۹۹
۳۶	د امر د حکم د اقسامو بیان	۲۰۵
۳۷	لفظ د اداء او قضا کښی هر یو د دلیل په خلځ استعمالیدے شی ،	۲۱۲
۳۸	د قضاء د وجوب سبب هم هغه دے کوم چه د اداء د وجوب سبب دے ،	۲۱۵
۳۹	د امام شافعیؒ د طرف څه اختلاف د باندی د یو مشهور سوال او د هغے جواب	۲۲۳
۴۰	اداء کامل ، اداء قاصر او مشابه بالقضاء	۲۲۸
۴۱	اداء کامل ، اداء قاصر او مشابه بالقضاء په حقوق العباد کښی هم جاری کیږی	۲۳۶
۴۲	د قضاء د قسمونو ، مثلِ معقول ، مثلِ غیر معقول او د هغے د نظائرو بیان -	۲۴۵
۴۳	د موظفه فدیه احتیاطاً واجب ده ،	۲۵۳
۴۴	د قضا قسمونه په حقوق العباد کښی هم جاری کیږی ،	۲۶۰
۴۵	د امام ابوحنیفهؒ په قول د هر السابق باندی د وه تفریعه ،	۲۶۸
۴۶	صوف د وجوب د ثالث په صورت کښی د عثمان په واجب کید لو باندی د یو تفریع	۲۷۷
۴۷	د حسن ما موربه او د هغه د اقسامو بیان	۲۸۹

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۴۸	د قدرت د دوه قسمونو مطلق او کامل بیان	۳۱۴
۴۹	د ما موربه د اداء کولو نه پس د هغے د پاره د وجوب ثابتید لو او نه ثابتید لو بیان ،	۳۳۴
۵۰	د امر د دوه قسمونو مطلق او مقید بیان	۳۴۱
۵۱	د امر مقید د اوّل قسم د څلور قسمونو بیان	۳۵۱
۵۲	د امر مقید د دوم قسم بیان	۳۶۵
۵۳	د امر مقید د دریم قسم بیان -	۳۸۰
۵۴	د امر مقید د څلورم قسم بیان -	۳۸۹
۵۵	کافران د امر بالایمان او احکامِ مشروعه مخاطب دی او که نه -	۳۹۷
۵۶	د نهی تعریف او د اقسامو بیان	۴۰۲
۵۷	د افعال حسیّه او شرعیه نه د نهی بیان	۴۱۹
۵۸	د امام شافعیؒ په بیان کړده د ی مقدمه باندی د اړه فعل منهی عنه نه مشروع وی او نه د مشروع سبب وی ، د تعریفاتو بیان -	۴۴۲
۵۹	د عام تعریف او د هغه حکم	۴۵۶
۶۰	د عام په فریقه باندی د خاص نسخ کیدل جائز دی ،	۴۶۵
۶۱	د اسی دوه عامه په یو کوم کښی چه امام شافعیؒ او امام صاحب سره اختلاف کړے دے ،	۴۷۳

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۶۲	پہ عام مخصوص البعض کښی دوری	۴۹۵
	مذهبونو بیان -	۵۱۴
۶۳	د عموم دالفاظو بیان -	۵۱۹
۶۴	د کلمہ من او کلمہ ما بیان -	۵۲۹
۶۵	د کلمہ کل بیان	۵۳۴
۶۶	د کلمہ جمع بیان	۵۴۲
۶۷	د نکرہ تحت النفی بیان	۵۵۱
۶۸	د نکرہ موضوع بیان	۵۶۲
۶۹	د تعریف بالّلام بیان	۵۶۹
۷۰	نکرہ او معرفہ چرپہ یو مقام کښی واقع وی نو د هغہ بیان -	۵۷۶
۷۱	د تخصیص د منتهی بیان	۵۸۴
۷۲	د مشترک تعریف او د هغہ د حکم بیان	

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۷۳	د مشترک تعریف د پارہ عموم نه دی،	۵۸۸
۷۴	د سوال تعریف او د هغہ د حکم بیان -	۵۹۱
۷۵	د ظاهر نص تعریف او د دوی حکم	۵۹۶
۷۶	د مفسر او محکم تعریف او د دوی حکم	۶۰۳
۷۷	د خفی تعریف او د هغہ حکم -	۶۲۵
۷۸	د مشکل تعریف او د هغہ حکم	۶۳۲
۷۹	د مجمل تعریف او د هغہ حکم	۶۳۹
۸۰	د متشابہ تعریف او د هغہ حکم	۶۴۷
۸۱	حقیقت او مجاز	۶۵۷
۸۲	علاقہ د مجاز -	۷۲۷
۸۵	د حقیقت د ترک مواضع	۷۶۰
۸۶	د حروف معانی بیان	۸۱۵

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

تقریظ

شیخ المحدثین رئیس المحققین امام المتکلمین سلطان الواعظین جانشین محدّث کشمیریؒ مولانا **سید نظر شاہ** صاحب دامت برکاتہم استاذ الاساتذہ حضرت صدر المدرسین دار العلوم دیوبند (وقف)

په دینی علومو کښی فقه او اُصولِ فقه دُ مُهم علومو موسره تعلق لری اُصولِ فقه دَجرحیثیّت لری اوفقه دد غے جرسره تعلق لرونکے یوه تنه دارَ وَنه ده ، قرآن حکیم دحلال اوحرام متعلق خه تفصیلی اداجمالی اشارے دیکری دی ، رسول الله صلی الله علیه وسلّم دتفصیلاتو توضاحت اودَ اجمالاتو تفصیل کړے دے ، دَ رسول الله صلی الله علیه وسلم په مبارک دورکښی به هم دَدوی ذات ته رجوع کولے شوه ، که خه سُله به پینبیدله نو دَ پاک صفا تو خاندانونه به هم دوی ته رجوع کوله بلکه احادیثو کښی خودَ پوری موجوددی چه کله به دَ پاکیزه بنارا ودَحبیب دَبنار (الله پاک دِ شرافت زیات کړی) نه لرے مقاماتو کښی به صحابه کرامؓو ترخه مشکل پینبیدلو نو هغوی به دیارحبیب ته خان رسولو اوپه خو منټو نو کښی به هغه مسئله حل کیده له هغه وخت کښی نه دفقه دَ تدوین ضرورت وو اونه دَ اصولِ فقه دَمدّون کولو حاجت وو ، اګرچه دی طرف ترَ دَ نبوّت ژبه رهنمائی ورکړی وه لیکن کوم تدوّنی قاعده تدوین او یا شی دهغه انضباطی تشکیل هم په روستنو دورونو کښی شوے دے ، مشهوره خودا ده چه دفقه بانی سیّدنا نعمان بن ثابتؒ الکوفی المقلب به امام اعظمؒ دے ، اودَ اُصولِ فقه بانی ذکی دامت امام شافعیؒ دے ، بیکن دا یوه عامه مغالطه ده ، حکمه چه دَ اصولِ فقه تدوین د امام شافعیؒ نه وړاندی شوے دے ، اودَحنفی فقه دا عظیمه ذخیره به څرنګه دَاصولِ فقه نه بغیر وجود ته راغلے وے ، کدچرته دی دعوے لره صرف دومره حده پوری وساتل شی چه دَ اصولِ فقه انضباطی شکل امام شافعیؒ ورکړے دے نوخه حده پوری دادعوه قابل قبول کیدلے شی ، هند دستان په خپل قدیم دور کښی فخر روزګار خلق پیدا کړی دی .

پهغوی کښی ملّا وحیونؒ صاحب نور الانوار (الله پاک دٔ ډیر کنا هونو پرده واچوی) هم دے دٔ عالمګیر په دور کښی دا نابغهٔ روزګار شخصیت دٔ "المنار" دشرح دپاره قلم پورته کوی نو بغیره کتابونو دٔ رجوع نه داسی فاضلانه شرح وقلم نه تیاره شوه کوم لره چه په درسِ نظامی کښی ممتاز حیثیت ورکړے شوا ؤ د اصولِ فقه په بنیادی کتابونو کښی شمار کړے شوه لیکن دملّا وحیونؒ صاحبؒ دا علمی شاهکاره کم هسته طلباء دپاره دی وجه نه قابل دحل وه چه دٔ دی یو مبسوط او مفید حل وړاندی نه وو، اخی فی الله جناب مولانا جمیل احمد قاسمی استادِ حدیث وتفسیر دارالعلوم دیوبند (وقف) کوم چه دطالب علمی په دوران کښی یو ستعد او دٔ درس په میدان کښی یو مقبول ترین استاد ثابت شولو، چه دٔ هغه دٔ ښهٔ استعداد په وجه باندی او بے مثال علمی صلاحیت دوجه نه حکیم الاسلام مولانا قاری محمّد طیب صاحب رحمة الله علیه دٔ استاذانو په زمره کښی شامل کړلو، اوکله چه دارالعلوم خپل مرکزیّت ضائع کړلو او دٔ الله په فضل باندی هغه خدادادمرکزیّت او مراجعیّت دٔ وقف دارالعلوم په حصّه کښی راغلو نو موصوف دی اداری سره وابسته شولو او دٔ حق خو نبو نکو په هغه لؤ لکی کښی شریک شولو چه هغوی دٔ مشکلاتو او مصائبو نه باوجود هم دٔ حق ملګرتیا او تائید نه دے پرلیښودے او باطل ګ نه دے برداشت کړے، نن ممدوح دٔ وقف دارالعلوم په هغه اساتذهٔ کښی دے، دکوم دٔ وجه نه چه ددی مرکز علمی امتیاز قائم دے، موصوف دنورالانوار شرح او تسهیل دپاره یوه نادرالوجود کارنامه سرته رسولی ده، دی بے مقداره ډډے ځائے په ځائے ددی مطالعه وکړله نو په دی شهادت ورکولو کښی اوس تامّل نشته دے چه دا تسهیل او تشریح به دٔ اساتذهٔ دپاره رهنما او دٔ طلباء دپاره رهبر اؤ د اهلِ علم دپاره یکیمیائی سعادت اؤ خاوند نو دٔ فضل دپاره دٔ علم او معرفت ذخیره ده، مولانا محترم ته صرف دومره عرض کولے شم چه ایکاراز تر آوړه وران چې کنډ موصوف په هدایه باندی هم یوه مفصل شرح لیکلی ده اؤ د اهلِ علم نه ګ داد وصول کړے دے، ان شاء الله نورالانوار دا شرح به هم په یوهانو کښی عام مقبولیت حاصلوی په دی کښی شک نشته دے چه دوقف دارالعلوم په ګټه یو ګټور نو کښی دا علمی کارنامه یوه قیمتی اضافه ده، په کوم باندی چه هر هغه زړه اوحماع دمولانا دپاره دمبارکباد په هدیه او په اخلاص سره دٔ دعا تحفه وړاندی کولو کښی تردّد نه کوی کوم چه دٔ دارالعلوم وعظمتو نو اورفعتو نو طلب کو نکے دی۔

انظر شاه

خادم التدریس بدارالعلوم دیوبند (وقف) مین العشائین ۵ شعبان المعظم ۱۴۰۹ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

مولانا محمد ناظم صاحب ندوی

زادہ اللہ علماً وفضلاً

استاذ الحدیث جامعہ کاشف العلوم چھتہ پور سہارنپور

اسلام د ژوند یوه مکمله ضابطه ده او دین او شریعت یوجامع قانون دے په دے کښی د ژمانے دَ هر تغیر سره دَملکر تیا کولو پوره صلاحیت موجود دے، په دی صنعتی اومادی اوسائینسی دور کښی دَ قرآن او حدیث په معطر خزانه کښی دَ ژوند او دَ هغے دَ ترقی دجانب پوره صلاحیت موجود دے، امریکه کومه چه دی وخت کښی دَ ترقی سم ته رسیدلی ده هغے سره چه دالحاد او بے دینی دمزاج او دَمذهب نه دَ بے زاری چه کومه عامه فضاء ده، هغے وجه داده چه دَ بد قسمتی نه هغه په قسمت کښی دَ شروع نه عیسائی مذهب راغلے دے، په کوم کښی چه د نوی تقاضو او ترقی پته پر دور سره وملکر تیا کولو هیڅ صلاحیت نه دے موجود هغے د روحانیت معراج خان له ناسته او په صحرا کا نو کښی نغری کول دی، دَعیسائی مذهب اعلیٰ معراج اودَ ریاضت او مجاهدے اخری باب په غارونو او غرونو کښی دَ الله پاک تلاش او جستجو کول دی، کله چرته امرمکه په حصّه کښی ابتداءً اسلام راغلے وے نو نن به نتیجه بے دینی نه وے، بلکه دَ شریعت اودَ دین یو ژور چپاو وے، او د روحانیت او مادیت یو ښکلے ملاپ به په نظر راتلے خکه چه اسلام سره هغه جامع اصول دی کوم چه هر دور کښی نوی معمار اونه د صحیح بنیاد غذا فراهم کوی، او دا اسلام قانونی کتاب کوم چه نه صرف د اجه دَ جدید امورونه اشنا دے بلکه د انسانی بقاء او حفاظت او دَ هغے د ترقی او تعمیر مدارهم په دی باندی دے،

دَ پیغمبر علیه السّلام د تعلیماتو حفاظت هم په دغه الٰهی صحیفه باندی موقوف دے، حکه دغے صحیفے نه چه خو مره کتابونه وراندی نازل شوی دی، یا چه خو مره مذاهب وجود ترانغلی دی دهغوی یو کتاب هم دَ تحریف او تغیر او تصرّف او د تبدیلاتو نه محفوظ نه دے پاتے

شوے، تورات سوزیدلو سره خادرے شوے دے، او بیاد هغے سوخته اوراقو نو لیکل وشول، او بیاد هغے ترجمه کونکو کتابونه سره حقیقت لره مشتبه کړلو، په انجیل کښی زبردست تحریف وشولو، بیاد حضرت عیسیٰ علیه السلام نه سوونکا لوټور وستو ترجمه کونکو دا انجیل اصل بنیاد ختم کړلو، دزرلښت صحیفه د سکندر رندر شوله اوس صرف دکا لهقا یوه صحیفه باقی پاتی شوی ده، دغه کتابونو دا حال دی وجه نه وشولو چه الله پاک دغے کتابونو لره دا تمی او آخری نه وو نازل کړی، او دغه هغه اصل صورت دی وجه نه مسخ شولو چه د دی د حفاظت وعده نه وه کړے شوے، لیکن د قرآن او د اسلام په نسبت سره دا وعده کړے شوی وه چه دا به هیشه دپاره باقی او محفوظ وی، د دی د بقاء او د حفاظت فیصله یه خپله الله پاک اعلان ده ارشاد دے، وَاِنَّهٗ لَكِتٰبٌ عَزِيْزٌ لَّا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ تَنْزِيْلٌ مِّنْ حَكِيْمٍ حَمِيْدٍ ۝ دا قرآن پاک خپله دعوه ده او څوارلس سوه کاله تاریخ د دی په صداقت باندی گواه دے، نن هم د دی خپل تهذیب او ثقافت او خپل عدل او کلچر دے چونکه دا یو قانونی کتاب دے او د دی تشریح او تفصیل د حضرت محمد عربی ﷺ په ذمه شوی ده، د حضور په پاک ژوند کښی به صحابه کرامو هم د دی طرف ته رجوع کوله دهر قسم سوالاتو او جوابانو او استفتاء او استفسار مرکز د دی ذات گرامی وو، کله به چه هم څه مشکل راغلو، عقائد او احکاماتو، عباداتو او معاملاتو او معاشرت او تمدن او ثقافت او اخلاق په کوم باب کښی به چه هم څه مشکل پیدا کیدلو نو د پښتنکا نو فوندی به صحابه کرام خدمت کښی حاضر یدل او حضور به دده غے ابدی صداقت یوه جامع تشریح کوله او دمکمل ضابطه اخلاقی درس به ئے ورکولو، دی وجه نه جدا کانه فونو انتخاب طرف قطعاً توجه و نه شوله،

د نبی علیه السلام د وفات نه پس په دنیا کښی د اسلام رنړا خوره شوله، هر ځائے کښی خلق اسلام او دهغه ابدی صداقت والا اصول تسلیم کړل، د قومونو د اختلاط د وجه نه نوی نوی مسائل پیدا شول، حالات بدل شول، او د زمانے تقاضا گانے مخے ته راغلے او د اسلام وسیع دائرے دی لره د حد نه تیز کړل، په دغه وخت کښی نبض شناس او د خپل دور عبقری شخصیتونو د قرآن او د سنّت دلالتونو د علومو یو لوی کلدسته تیاره کړله او په هر فن باندی ئے د قرآن او د حدیث د حفاظت په خاطر او د حال او د مستقبل پیش نظر تفسیر، اصول تفسیر، حدیث او اصول حدیث فقه، بلاغت و معانی، نحو او صرف، عروض و قوافی او تجوید او قرأت

دغیرهم باندی علوم مدوّن کړل په کوم کښی چه قرآن او سنت د دوی رهنما وو، او خلوص او صداقت د دوی شعار وو،

هم په دغه علومو او فنونو کښی یو عظیم فن د کوم په ذریعه باندی چه د قرآن او حدیث نه دا مستنباط او استخراج مسائل علم راځی، د کوم نه بغیر چه مجتهدانه شان خوځښ چه بالفعل هم نشی حاصلیدے، اصول فقه لره ئے مدوّن کړلو، مؤرخین او اصحاب سیر دا ئی چه قرآن او حدیث او تعامل د صحابه د نظر وړ اندی مسائل او دینه دا مستنباط طریقه د اجتهاد، اصول او مسائلو اخذ کولو انداز او د احکامو استخراج مسائل په عظیم او ژور نظر والا شخصیت امام ابو حنیفهؒ منضبط کړل بیا د دوی لائق شاګرد انو امام ابو یوسفؒ او امام محمدؒ یوه لړه قاعده کړله، په کوم باندی چه نګ کلو سره د علم او د عمل او د ذهن او فکر یو قد آور شخصیت امام شافعیؒ په دی باندی یوه مستقل رساله ولیکله کوم چه په اصل کښی د کتاب الاُم مقدّمه ده، دا ئی هم د متقدمینو انداز کتابت او تحقیق او اجتهاد یو شاهکار دے، بیا نه معلوم چه په دی باندی څومره حضرات تو کوشش نه کړل، او څومره شخصیاتو په دی سمندر کښی غوپے وهلو سره لعل او جواهر راویستل، او د دنیا صحیح رهنمائی وکړله،

هم په دغه قد آور شخصیاتو کښی د شپږمے صدی هجری یو مجتهد مطلق د تحقیق او تدقیق امام او د علم او د فضیلت د سمندر تاجدار حافظ ابو البرکات نسفیؒ دے وچاچه په حدیث او تفسیر فقه وغیرهم کښی ډیر لوی مقام دے، دوی د فقه د اصولو یوه ګلدسته د المنار په شکل کښی تیاره کړله، حافظ صاحب ته الله پاک په متن لیکلو او په خپل الفاظو کښی داهم خبرو کولو قدرت ورکړے وو، او د کلام په جامعیت کښی دوی ته یو خاص امتیاز حاصل وو په المنار کښی ئے هم دغے فن ثبوت پیش کړے دے، دی وجه نه روستو بیا د دوی په خپله د دغه متن شرح کشف الاسرار هم لیکلی ده، دا کتاب هم دغه وخت نه په درس کښی داخل دے په دغه کتاب باندی بیا ډیره شروح لیکل شوی دی او ډیر تعلیقات وجود ته راغلی دی، لیکن په یو لسمه صدی کښی یو متبحر عالم صوفی او مرتاض او د خپل د ور رقیه او د ملّت مقتدا ملک العلماء جیون رحمۃ اللہ علیہ کوم چه شاه عالمګیر استاد هم وه، د منار په دا سی شرح ولیکله د نور الانوار په نوم باندی کومه چه د خپل مقبولیت وافادیت واهمیت او د قسما قسم خصوصیاتو په وجه عوام او خواص کښی مقبوله ده او هم دهغے وخت نه د مصنّفؒ د شرح کشف الاسرار نه باوجود په نصاب کښی داخله ده، په دی شرح کښی چه دوی کوم اصول

بیان کړی، د قرآن او سنّت نه د استنباط او د استخراج او غومړه اندازه کښې ئے جزیات او فروعات بیان کړی دی، هغه اصول په نور و کتابونو کښې کم دی د دغه مقبولیت په بناء باندی د فقه حنفی نه علاوه د نورو حضرات تو په نصاب کښې هم داشرح داخله ده، دوی د اکتاب د مدینه منوره غوندی مقدّس مقام کښې صرف دوه، دوه ځله میاشتی کښې مکمل کړلو ډکالونو راسے په دی کتاب کښې په اردو ژبه کښې څه جامع تعلیق نه دے راغلے کوم چه دی کتاب له په درسی قالب کښې واچوی دی وجه نه چه کوم مغلق مقامات دی دهغے په حل کولو د پاره کوشش نه کړ اغستے شی د الله پاک احسان دے، چه حضرت مولانا جمیل احمد صاحب استاد حدیث و تفسیر د خپل کنډ د مصروفیاتو نه باوجود په دی باندی قلم پورته کړلو او دی مشکل مواضعو له حل کولو سره په طلباء باندی عظیم احسان وکړلو، حقیقت دا دے چه د نور الانوار حق ئے ادا کړے دے، د نور الانوار مسئله داده چه دوی طویل عبارتونو له مختصر تشریحی نوټ سره حل کړے شی نو تشفی کیږی مولانا موصوف هم دغه کار کړے دے او کوم ځائے کښې چه عبارت مغلق دے په هغے ئے بسطه وضاحت سره بحث کړے دے، مولانا صاحب له چه الله پاک کوم تدریسی صلاحیّت ورکړے دے په هغے باندی د پیر معاصرین رشک کوی، دوی د مشکل نه مشکل عبارا تو له داسی حل کوی چه طالبانو ته راحت او تازگی ملاویږی د تفهیم و تدریس دوی په هر ځائے کښې خپل حیثیّت په خلقو منلے دے، په دیوبند کښې چه حدیث او تفسیر کښې د دوی کوم لوی خدمات دی، هغه د دوی هم گیر شخصیت له بنکاره کړے دے د دوی علمی صلاحیّت، تدریسی ذوق و تفهیم انداز د د ونیالب و لهجه او په کتاب باندی د مکمل گوتو طرز کم په نظر راځی، خُمار ا یقین دے چه د دوی دنورو شروحو په شان شرح د نور الانوار د قوت الاخیار به هم عام قبولیّت حاصل کړی او دی سره د کتاب په اغلو فوائدو کولو کښې پیرمد مدلوڅی، عام خاوندان د ذوق و نظر او د مدارس طلبه او اساتذه به د دی نه پوره طور استفاده حاصل کړی،

د الله پاک نه دُعاده چه دی له عام قبولیت ورکړی او نجات وسیله او د آخرت توښه د الله پاک وگرځوی، آمین اللّٰهم آمین -

محمّد ناظم ندوی

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدّمه

منارا د نور الانوار متن او شرح دواړه د اصول فقه کتابونه دی، او د اصول فقه د فن نه د پرانستی کم از کم د پنځه څیزونو پیژندل ضروری دی، (۱) د اصول فقه تعریف (۲) غرض وغایه (۳) موضوع (۴) تدوین اصول فقه (۵) د مآتر او شارح د ژوندلاتو۔

د تعریف پیژندل دی وجه نه ضروری دی چه د مجهول مطلق طلب لازم نشی د غرض وغایه پیژندل دی وجه نه ضروری دی چه د عبث د طلب کولو الزام وارد نشی، او د موضوع پیژندل دی وجه نه ضروری دی چه د موضوع په ذریعه باندی د یو فن مسائل د بل فن د مسائلو نه ممتاز کړے شی، د تدوین معرفت دی وجه نه ضروری دے چه د مدوّن علم راشی او د دغے فن تاریخی حیثیت ذهن ته راشی، او د کتاب د صاحب حالاتو دی وجه نه پیژندل ضروری دی چه د مصنّف د مرتبه نه د هغه د کتاب د مرتبه اندازه ولگول شی، حکه چه متکلّم د کوم درجه وی د هغه کلام هم د هغے درجه شمارل کیږی دی وجه مشهوره ده کلام الملوک ملوک الکلام د بادشاهانو کلام د کلامونو بادشاه وی، یعنی د یو لږ والا چه څومره اندازه کښی وزنی او وجاهت او عظمت والا وی د هغه کلام به هم هغه اندازه کښی قدر صنداوزن دار شمارل کیږی،

د تعریف معنی ده ما یبیّن به الحقیقة الشئ یعنی تعریف هغه څیز دے د کوم په ذریعه چه د یو څیز حقیقت بیان کړے شی، او د موضوع معنی ده ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة یعنی د یو فن موضوع هغه څیز ته ویلے کیږی د کوم څیز د عوارضو ذاتیه نه چه په د غه فن کښی بحث وکړے شی او غرض ویلے شی ما یصدر الفعل عن الفاعل لاجله ته یعنی غرض هغه اراده ده د کوم په ذریعه چه د فاعل نه د فعل صدور رابحی او غایت هغه نتیجه ده، کومه چه په غرض باندی مرتب وی مثلاً قلم اخستلو ده بازار ته تلل د اغرض دے او قلم اخستل د اغایت دے تدوین نوم دے د منتشر او خواره شوی اجزاء لره ترتیب ورکول،

بهرحال د اصول فقه دوه تعریفونه دی (۱) حد اضافی (۲) حد بقی د حد اضافی مطلب داچه د مضاف او مضاف الیه جدا جدا تعریفونه وکړے شی او د حد بقی مطلب دادے چه د

مضاف او مضاف الیه د مجموعه هم یو تعریف دکړے شی پهر حال دَحد اضافی حاصل دادے چه اصول جمع دہ او لفظ د اصل متعدد معانیو باندی محمول لیږی (۱) اصل هغه څیز دے په کوم چه دیم څیز بناء وی، مثلاً دِ څت دیاره دیوالونه اصل دی او دَاولاد دپاره پلار اصل دے، (۲) راجح ته ویلے کیږی ان الاصل فی الاستعمال الحقیقة یعنی په استعمال کښی اصل حقیقت دے، (۳) قاعده لکه ویلے کیږی ان الفاعل مرفوع اصل من النحو د فاعل مرفوع کیدل دَ نحوے قاعده دہ، (۴) دلیل لکه ویلے کیږی ان اتوا الزکوٰة اصل وجوب الزکوٰة یعنی ایت دَاتوالزکوٰة دَ زکوٰة دَ وجوب دلیل دے (۵) استصحاب، استصحاب ویلے شی موجوده حالت لره په سابقه حالت باندی قیاس کول لکه ویلے کیږی طهارت الماء اصل یعنی دَاوبو موجوده حالت لره په سابقه حالت باندی قیاس کولے شی، په دی طور چه کلهٔ په لوښی کښی واچولو وخت کښی اوبه پاکی وی نو دی وخت کښی به هم پاک والی حکم کولے شی، مګر دا په هغه وخت کښی چه کله په موجوده حالت کښی داوبو طهارت یا نجاست یقینی علم نه وی، لهٰذا که دمشاهدے یا بله ذریعه سره داوبو نجس والے معلوم شولو نو واستصحاب په بناء باندی به په اوبو باندی د پاک والی حکم نشی کولے کیدے،

فقہ دَ احکامِ شرعیه فرعیه هغه علم ته وائی کوم چه دَ احکامو د تفصیلی ادلّه ته حاصل وی دَکوم تعلق چه دَ عمل سره وی، هغے ته احکامِ فرعیّه وائی او دَکوم تعلق چه اعتقاد سره دے هغه ته احکام اصلیه وائی، حضرت امام صاحب ابوحنیفه ؒ فرمائی چه دَ ملاو او حرامو او جائزو ناجائزو پیژندلو نوم فقه دے او دَ صوفیائے کرامو ؒ په نزد باندی فقه د علم او عمل د مجموعه نوم دے، اودَ اصولِ فقه لقبی حد دادے چه اصولِ فقه دواسی قواعدو دَ پیژندلو نوم دے، دَکوم په ذریعه باندی چه فقه ته رسیدل ممکن وی، یعنی دَکو موقواعدو په ذریعه باندی چه د فقه علم راځی دَ دغے قواعدو دَ پیژندلو نوم اصولِ فقه دے، دریم څیز چه کوم غرض وغایت دے، نو احکام شرعیّه لره د تفصیلی دلائلو نه پیژندل اودَ مسائلو استنباط قواعدو معلومول دا اصول فقه غرض وغایه ده، دریم څیز چه کومه موضوع ده نو د اصولِ فقه موضوع کښی دری اقواله دی، (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) مجموعه دَ دلائلو او احکامو، دریم قول پسند یده دے، لیکن په دی باندی دا اعتراض وارد یږی چه هر کله موضوع د اصولِ فقه دَ دلائلو اودَ احکامو مجموعه ده نو په موضوع کښی تعدّد راغلو یعنی د اصول فقه دوه موضوع شولے نو دلائل اودیم احکام اوقاعده داده چه دوموضوع تعدّد دفن په تعدّد باندی دلالت کوی، یعنی هرکله چه موضوع د اصولو څخه دوه دی نو اصول فقه به دوه

علیه وی، حالانکه داغلط ده، بلکه اصول فقه هم دیو علم او فن لوم شے، ددی جواب دادے چه دموضوع لقدّد په هغه وخت کښی د علم په تعدّد باندی دلالت کوی چه کله ددواړو موضوع لکنو په ذات کښی تغایر موجود وی حالانکه دلته کښی د احکامو او دلائلو په ماہیت کښی ذاتًا اتحاد موجود دے، اگرچه فرق اعتباری دے، او په دی دواړو کښی دذات په اعتبار سره اتحاد داسی دے چه دلته کښی په موضوع کښی اثبات ملحوظ دے او اثبات مصدر دے او مصدر کله د فاعل په معنی راځی او کله د مفعول په معنی راځی پس د دلائلو په اعتبار سره اثبات د مثبت یعنی فاعل په معنی سره او احکام په اعتبار سره اثبات د مثبت یعنی مفعول په معنی سره راځی، حاصل دا چه دلائل ثابت کونکی وی، او احکام ثابتولے شی، پس اثبات په دلائلو او احکامو دواړه وکښی ملحوظ شولو، لیکن فرق دوهره دے چه د اثبات لفظ د دلائلو په طرف باندی د فاعل په معنی سره مضاف دے، او د احکامو په طرف باندی د مفعول په معنی سره مضاف دے، بهرحال چه هرکله اثبات په دواړه کښی ملحوظ شولو، نو دواړه بالذات متّحد شول، اگرچه اعتباری فرق څښته پکښی او هرکله چه دلائل او احکام دواړه بالذات متحد وی، نو تعدّد موضوع لازم نه شولو، او کله چه دموضوع تعدد لازم نه شولو نو د علم متعدد والے هم لازم نه شولو، خلاصه دا چه: اصول فقه «دلائلو او احکامو مجموعه ده یعنی په اصولِ فقه کښی د دی دواړو نه بحث کولے شی مگر دلائلو نه په دی اعتبار سره چه دا احکام ثابتوی او احکامو نه په دی لحاظ سره چه دا ثابتولے شی دلائلو نه،

خلورم څیز د اصولِ فقه تدوین دے، مجتهد ینو فقهاء دخپل خپل اجتهاد مطابق د مسائلو استنباط کړے دے، او د اجتهادی مسائلو بیان بغیر د اصولو او ضوابطو نه ممکن نه دے، حضرت امام ابوحنیفهؒ گوم چه د فقه اوّل مدّون دے، (لکه څرنگه چه دی پوره تفصیل د خادم د اشرف الهدایه په مقدمه کښی موجود دے،) نو د تدوین فقه په وخت کښی به یقینًا د اصول فقه بنیاد هم قائم کړے وی، چنانچه د هغه تلامذه امام ابو یوسفؒ او امام محمدؒ په اصول فقه باندی کتابونه لیکلی دی، مگر دی وخت کښی دهغه بابه کښی صحیح نشاندهی گول په مشکل دی، بیا امام شافعیؒ متوفی ۲۰۴ھ په اصولِ فقه کښی یوه رساله تصنیف کړله گومه چه په حقیقت کښی د هغه د کتاب الام مقدمه ده، د هغه نه پس په اصول فقه کښی اسلامی علماء مختصر او مطول کتابونه لیکلی دی، او دی فن لره ځپائۍ تکمیل ته ورسولو،

پینځم خیزه ماتن او د شارح د ژوند حالات دی، د مناره مصنف رح نوم عبد الله بن احمد بن محمود کنیت ابو البرکات دے او لقب ئے حافظ الدین نسفی رح دے، نسف د ترکستان په مضافاتو کښی واقع دے هغے طرف ته نسبت کولو له وجه نه ئے نسفی رح ویلے شی ابو البرکات دخپل دور امام او بے نظیره علماء کښی شمار یږی، په فقه او اصولِ فقه کښی ئے اجتهادی شان لرلو، حدیث او متعلقاتِ حدیث کښی هم ورته پوره مهارت حاصل وو، د دوی په اساتذه کښی عبد الستار کردری حمید الدین الضریر او بدر الدین خواهرزاده خاص طور باندی مشهور دی، د مناره متن نه علاوه د دوی نور هم په مختلف فنونو کښی مستند او معتبر تصانیف موجود دی، په کوم کښی چه مدارک التنزیل وحقائق التاویل، کنز الدقائق وافی او هغے شرح کافی او عمده عقیده اهلسنت والجماعت خاص طور باندی مشهور دی، د دوی د تصنیفاتو د مقبولیت اندازه دی نه لګولے کیږی، چه په دی کښی اکثر کتابونه د عربو او عجمو په مدارسو کښی داخلِ درس دی، د اصول فقه وا مختصر متن په اصل کښی د اصولِ فخر الاسلام او اصولِ شمس الائمه سرخسی رح تلخیص دے، په کوم کښی چه هم د فخر فخر الاسلام بزدوی د اصولو ترتیب او تغییر ډیره پابندی اختیار کړے شوی ده، په خپله ماتن رح هم دوی متن ډیره وږده شرح لیکلی ده، د کوم نوم چه کشف الاسرار شرح فی شرح المنار ده، کومه چه ډیره جامعه او مدلله ده، د رجال په کتابونو کښی د دوی د ولادت سن نه معلومیږی، البته وفات ئے سنه ۷۱۰ھ په بغداد کښی شوے دے رحمه الله ونفعنا به علومه آمین

واضحه دوی چه د عقائدو لنسفیه مصنف رح بل څوک دے، چه د هغه نوم ابو حفص عمر بن محمد نسفی رح دے، ولادت سنه ۴۶۱ھ وفات سنه ۵۳۷ھ صاحب منار د صاحب عقائد نسفی نه تقریباً (۷۳) دوه سوه کاله وړاندی تیر شوے دے، د نسفی د نسبت د وجه نه چونکه عام طور باندی طلباء مشتبه کیږی، دی وجه نه دوی وضاحت وکړے شو،

شارح ولادت
۱۰۴۷ھ وفات سنه ۱۱۳۰ھ

د نور الانوار شرح منار مولف نوم شیخ احمد بن ابو سعید دے، مګر عام خلق ئے شیخ جیون یا ملا جیون باندی پیژنی، د دوی د نسب سلسله اوّل خلیفه حضرت ابو بکر صدیق رض سره ملاویږی د دوی د اسلا نو اصل وطن مکه معظمه ده، بیا د دوی خاندان هندوستان ته راغلو او د لکهنو په مضافاتو

کښی د ضلع رائے بریلی په قصبه امیتهی کښی آباد شولو، هم دغه ځائے کښی په سنه ۱۲۷۶ کښی
د ولادت وشولو، په انتهائی کم عمرئے کښی قرآن پاک حفظ کړلو، بیا دینه پیر د فخالنو نو
حاصلولو دپاره واطرافو مختلف بنارونو ته لاړلو، بالآخر دفتح پور د علاقه کوره مقام
کښی د ملا لطف الله کوری نه ئے د فراغت سند حاصل کړلو، دا دهغه مبارک د ور خبره ده،
چه په کوم د ور کښی د سلطان عالمگیر د علم د وستی او د علماء پروری خلو د وا په طرفونو
ته شهره وه، د علماء دی قدردانی آخر د سلطان دربار ته ملا جیون ؒ هم راځکلو وظاهری
او باطنی کمالاتو نه د متاثر کیدو په وجه سلطان ده ته په تعظیم وکړلو او د دوی شاګردی
اختیار کړله، سلطان به خپله هم او د هغه څوی شاه عالم به د د ادب او احترام په لحاظ
سره تلو، د ملا جیون رحمة الله علیه حافظه په ډیره قوی وه د درسی کتابونو عبارتونه به په
صفحاتو صفحاتو د ته یاد وو، و یښ د ے و یښ د ے قصیدے به ئے په یو ځل اورید سره
یاد یدے، د اته پنځه سر کاو یه عمر کښی ئے د حرمینو شریفینو زیارت نصیبه شولو په دغه
سفر کښی ئے د مدینے منورے ه قیام په دوران کښی په صرف دوه میاشتی او دوه اونۍ کښی
نورالانوار غوندی اهم او فنی کتاب تصنیف کړلو، دغه علاوه هم د دوی متعدّد تصنیفات
دی، په کوم کښی چه التفسیرات الاحمدیه فی بیان الایات الشرعیّه زیات مشهور او د
اهل علم په نظر کښی ډیر مقبول دے، په سنه ۱۱۳۰ھ کښی په دارالسلطنت دهلی کښی
د دی وفات شول، او په ځائے پیدائش امیتهی کښی دفن شولو، نور الله مرقدهٗ.

جمیل احمد غفرلهٗ

مدرس دارالعلوم (وقف) دیوبند

باسمہٖ تعالیٰ

مُقدّمہ

از مترجم و مکمّل

وحید اللہ تھانی

غفرلہ

قوت الاخیار چہ دا د نور الانوار شرح دہ د حضرت مولانا جمیل احمد سکروډوی صاحب تالیف دے او صرف په کتاب الله باندی مشتمل دے سنّت، اجماع، قیاس داحصّه نه ده شرح شوی، چونکه قوت الاخیار عوام او خواص کښی انتهائی مقبولیت حاصل کړلو او الله پاک ورلږه شهرت قبولیت ورکړو لیکن دعدم تکمیل په وجه اکثر و اساتذه او طلباء کرام و دا خواهش لرلو چه کاش دا باقی حصص ثلاثه هم مکمّل شی نو فائده به ګیره عامه شی د مکتبه رحمانیه مدیر حافظ شهزاده نقشبندی صاحب دام اقباله دا بوج د بنده حقیر په کمزوره وبنو باندی واچولو هغوی خو مره که ما د خپل علمی کمزوری اظهار وکړلو خو لیکن هغوی خپل ارادهٔ بدله نه کړه، ماته خپل ځان د جمیل احمد صاحب غوندی عظیم هستی سره مشابه کول بالکل مناسب نه بنکاره کیدل لیکن هر څه چه کیږی د الله په ارادې کیږی د وجه نه د الله په لوی نوم باندی ګ توکل وکړو او حافظ صاحب دا سلم وکړو چه اقا ابد د قوت الاخیار مکمّل ترجمه پښتو ژبه ته وکړو دینه پس په بیا د باقی حصو تکمیل وکړو په پښتو ژبه کښی او دا په په پښتو ژبه کښی یو مکمّله شرح راوځی الله و حافظ صاحب ته توفیق ورکړی چه دا مکمّله اردو کښی هم چاپ کړی آمین۔

ما د جمیل احمد صاحب صرف پښتی کړی دی هغوی د شرح کولو حق اداء کړے دے مونږ صرف دهغوی په طرز باندی په خپله طریقه تګ کړے دے، لیکن د الله تعالیٰ د ذات نه توی هیله لرم چه مطالعه کومکو ته به انشاء الله فائده ورسوی، په دوران د شرح لیکلو کښی الله پاک د بیت الله شریف د دیدار شرف هم بنده عاجز ته نصیب کړلو دی

وجہ نہ دقیاس بعضے حصّے بعضے مقاماتِ مقدّسہ کنبی لیکل شوی دی بطور تحدّث بالنعمت
دَ هغے ذکر مونږه معمولی معلولی بعضو مواقعو کنبی کړے دے، زهٔ پیه دی اعتراف کولو کنبی
هیڅ باک نه کنړم چه داصرف الله پاکٔ سهر بانی ده داساتذه اد عیه اودَ موږ اوپلار
اودوستانو دُعا گانی دی ورنه من انم که من دانم ،

په آخر کنبی زهٔ دَ بعضو دوستانو یعنی مولانا شیر علی صاحب تعلیم القرآن بارهٔ
کلیت پشاور شریکٔ دَورهٔ موقوف علیه او مولانا شبیر احمد صاحب شکریه اداء کوم چه دَ مسوّدے
پر ترتیب و تصحیح کنبی هغوئ ماسره وقتًا فوقتًا امداد کړے دے، او خاص کر دَ خپل محترم
دوست کاتب حافظ رضوان الله صاحب ډیره زیاته شکریه اداء کوم چه
هغوئ خپل پوره وخت دَ دی کتاب کتابت ته ورکړلو اودَ هغوی داخلاص پر برکت
سره دَ دی تکمیل ممکن وگرځیدلو،

نسئل الله تعالیٰ ان ینفع بهذا الشرح المدرسین
والطالبین و یجعله وسیلة لنا فی الدنیا والاخرة
آمین ثم آمین -

وحید الله حقّانی
مدرس تعلیم القرآن بارهٔ کلیت پښور
خطیب مدینه مسجد پنج کهته چوک
۲ اکتوبر ۲۰۰۰ء

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ جَعَلَ اُصُوْلَ الْفِقْهِ مَبْنِیًّا لِلشَّرَائِعِ وَالْاَحْکَامِ وَاَسَاسًا لِعِلْمِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَصَبَّرَهَا مُوَثَّقَةً بِالْبَرَاهِیْنِ وَالدَّلَائِلِ وَمُوَشَّحَةً بِالْجَلِیِّ وَالشَّمَائِلِ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ الَّذِیْ اَجْرٰی هٰذِهِ الرُّسُوْمَ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ وَاَیَّدَ الْعُلَمَاءَ بِالْاَیْدِ الْمَتِیْنِ وَرَفَعَ دَرَجَاتِهِمْ فِیْ اَعْلٰی عِلِّیِّیْنَ وَشَهِدَ لَهُمْ بِالْفَلَاحِ وَالْیَقِیْنِ وَعَلٰی اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهِ الْهَادِیْنَ الْمُهْتَدِیْنَ وَتَابِعِیْهِمْ وَتَبَعِهِمْ مِنَ الْاَئِمَّةِ الْمُجْتَهِدِیْنَ

(ترجمه) تمام صفتونه هغه الله دپاره دی چا چه اصول فقهه لره دشرائعو او احکامو دپاره بنیاد او دَ حلالو او حرامو د علم دپاره اساس گرځولے دے او شرائعو او احکامو لرونکے په براهینو او دلائلو سره مضبوط او په دلائل عقلیه او نقلیه سره بنائسته وگرځول، او درود وسلام دی دی زمونږ ه په سردار حضرت محمّد صلّی الله علیه وسلّم باندی، چا چه دَ شریعت رسمونه د قیامته پوری جاری کړل، او دَ شریعت علمائے په مضبوط تائید سره قوی کړل، او دَ جنت په اعلیٰ مراتبو کښی ئے دَ هغوی مرتبے وچتی کړی او دَ هغوی د یقین او د خیر گواهی ئے ورکړی ده او د درود وی په اهل بیت او صحابه کرامؓو باندی د درود وسلام وی، کوم چه نور وته هم نیغه لاره ښودونکی وو او په خپله هم هدایت یافته وو، او دَ هغوی تابعینو او تبع تابعینو باندی کوم چه دَ ائمه مجتهدینو څخه وو۔

(تشریح)

دلفظ الحمد سره متعلق دری خیزونه د ذکر قابل دی، (۱) د حمد لغوی او اصطلاحی تعریف (۲) په حمد، شکر، مدح کښی فرق او بیان د نسبت (۳) په الحمد کښی الف لام کوم یو دے په اوّله خبره باندی پوهه شئ۔

د حمد لغوی معنی ده ستودن، تعریف کول، صفت کول، دښه صفتونو ذکر کول، او اصطلاحی تعریف ئے دا دے، هو الثناء باللسان علی جمیل الاختیاری من نعمةٍ کان او غیرها د حمد په تعریف کښی دری الفاظ ذکر شوی دی (۱) لفظ وثناء (۲) لفظ د جمیل اختیاری (۳)

لفظ «نعمت» دَ دری وار و مطلب ملاحظه کړی، «ثناء معنی راځی (۱) صفاتِ کمالیه ظاهر ول «دی معنی تائید «حدیث نه کیږی، حدیث لَا أُحْصِیْ ثَنَاءً عَلَیْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَیْتَ عَلٰی نَفْسِكَ (ترجمه) زه ستا «ثناء احاطه نه شم کولے ځرنګه چه تاځپله ثناء کړی «ده، په حدیث کښی «ثناء معنی «وه صفاتِ کمالیه ظاهر ول، اوس به «ثناء معنی «واسی شی زه ستا صفات کمالیه پوره طریقی سره نه شم بیا ولے ځرنګه چه تا ځپل صفات کمالیه بیان کړی «دی، (۲) مطلقاً «او صاف ذکر کول خوا که «غیر «اوصاف «دی اوکه «شر «دَ «دی معنی تائید هم «حدیث نه کیږی، حدیث "مَنْ أَثْنَیْتُمْ عَلَیْهِ خَیْرًا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَمَنْ أَثْنَیْتُمْ عَلَیْهِ شَرًّا وَجَبَتْ لَهُ النَّارُ" (ترجمه) دَ الله پاک رښتو نی رسول صلی الله علیه وآله وسلم صحابه کرامؓو ته خطاب او فرمایه چه «دچا تاسو په خیر سره ذکر وکړو «دهغه «دپاره جنت واجب شو او «دچا چه تاسو په شر سره ذکر وکړو «دهغه «دپاره دوزخ واجب شو، «دی «دلیل «دے چه «ثناء مطلقاً ذکر کولو ته وائی، ځکه که «ثنا معنی «ذکر خیر یا ذکر شر «دے، نو په حدیث کښی به بیا «واثنیتم نه بعد «خیر یا شر ذکر کول تکرار «وو، پس معلومه شوه چه «ثناء معنی «ده مطلقاً ذکر کول، (۳) «ثناء «دری معنی «دی ذکر په څه سره «دے «دا «دے معنی په اعتبار سره بیا «اسوال وارد «دی چه «حمد په تعریف کښی «ثناء «لفظ نه پس «باللسان» ذکر کول محض تکرار «دے «دکوم چه په فصیح عبارتو نو کښی څه کنجائش نشته «دے، «دی جواب «داد «دے چه «ثناء په معنی کښی تجرید «دے، یعنی «ثناء معنی «دلسان «قید نه خالی کړے شی نو «ثناء معنی به شی مطلق ذکر کول اوکله چه «دا معنی شی نو بیا «دلسان ذکر پس «ثناء نه مفید «دَ تکرار نه «دے، لیکن اوس «دا اعتراض وارد «دی چه په تعریف «حمد کښی ثناء «لسان په قید سره مقیّد کول صحیح نه «دی ځکه په «دی صورت کښی به نسبت ثناء الله تعالیٰ ته صحیح نه شی، ځکه الله پاک «ژبے نه مبرّا «دے، گویا «دی قید سره ثناء «نسبت الله لره «ژبه ثابتول «دی، حالانکه الله «دپاره «ژبه نشته، «دی نه جواب «داد «دے چه «دلته کښی «لسان نه مراد «دغو پنځه هغه «کړه نه «ده کومه چه «ظاهری خبرو «ذریعه «ده، بلکه «تکلم قوّت مراد «دے «او د تکلم نه هم حقیقةً تکلم مراد نه «دے بلکه الافاضة والاعلام مع شعور الفیض «وارادته مراد «دے یعنی «داسی طریقی سره فیضان کول چه فیضان کونکی ته «دی شعور «دی «او ارادی سره «دی «او د لسان «دا معنی په الله پاک کښی موجوده «ده، ځکه الله

پاک د معانی فیضان سره د شعور او ارادی نه کوی ، د حمد په تعریف کښی دویم لفظ د جمیل اختیاری دے ، د جمیل سره چه څرنګه ذوات متصف کیږی د غه شان صفات هم ، د جمیل په قید سره د حمد په تعریف دا اعتراض وارد یږی چه د ی قید نه خو دا معلومیږی چه حمد به صرف په افعال اختیاریه د الله پاک کیږی ، افعال غیر اختیاریه باندی نه کیږی حالانکه په افعال غیر اختیاریه باندی هم د الله پاک حمد کیږی لکه د الله پاک حیات قدرت ، علم شو ، د دی جواب دا دے چه د جمیل اختیاری معنی افعال اختیاریه نه ده ، بلکه د جمیل اختیاری معنی ده چه کوم افعال د فاعل مختار نه صادر کیږی ، برابره خبره ده په اختیار سره وی او که په اضطرار سره وی ، او دا ظاهره ده چه د صفات ذاتیه ، حیات ، قدرت وغیره صدور هم د فعال مختار یعنی الله پاک نه کیږی ، اګرچه بالاختیار نه کیږی د دی جواب نه پس په تعریف د حمد باندی څه اشکال نه وارد یږی ،

دریم لفظ د نعت دے ، لفظ د نعت په کسره د نون سره د انعام په معنی سره راځی او په فتحه د نون سره د خوشکوار جوړولو په معنی سره راځی او په ضمه د نون سره د خوشحالی په معنی سره راځی ، دلته کښی نعت په کسره د نون سره دے په معنی د شکر سره ، او س به معنی د حمد دا سی شی چه حمد د الله پاک په افعال اختیاریه باندی تعریف کول دی ، برابره ده لاکه مقابله کښی نعمت دی او که نه وی ، دویم خیز د حمد ، مدح او شکر په مابین کښی فرق بیان کول دی او نسبت بیانول دی ، د نسبت د بیان نه وړاندی د مدح او شکر تعریف دا وری ، د مدح معنی ده مطلقاً په افعال حسنه باندی تعریف کول خو اختیاری دی او که غیر اختیاری دی ، د شکر لغوی معنی ده "فعل یُنْبِئُ عَنْ تَعْظِیْمِ الْمُنْعِمْ" یعنی شکر هغه شی دے چه په تعظیم د انعام کونکی باندی دلالت کوی او اصطلاحی تعریف ئے دے صرف جمیع ما انعم الله به علی عبده الی ما خُلِقَ لاجله ، یعنی د الله پاک تمام نعمتونو له د هغوی په مقاصدو کښی صرف کول ،

نسبت په مابین د حمد او مدح کښی د عموم خصوص مطلق دے ، یعنی حمد خاص او مدح عام ، پس ترڅه حمد دی هلته به مدح هم وی او عکس نشته ، مثلاً مَدَحْتُ خالداً عَلیٰ حسنه صحیح دے خو حمدت خالداً علی حسنه نشی ویلے ، ځکه حُسن اختیاری شئ دے مدح فِیْ کولے شی حمد فِیْ نشی ، او که حمد او مدح یو طرف ته کیږی او شکر

بل طرف ته، نو په مابین کښی ئے نسبت د عموم خصوص من وجه دے، د دی معنی وا ده چه په دوه کلینو کښی په هر کلی کښی څه نه څه عموم هم دی او خصوص هم دی، اوا خبره دلته کښی نشته، ځکه حمد او مدح دخیل متعلق په اعتبار سره عام دی ځکه د دی متعلّق نعمت او غیر نعمت دواړه کیدے شی، او د مودو په اعتبار سره خاص دی ځکه صرف په لسان سره ئے وُرود کیدے شی، او شکر عکس د دی دے ځکه مروّجه ے عام دے په ژبه سره، نو په سره افعال جوارحو سره ادا کیږی او متعلّق ئے خاص دے ځکه شکر صرف په مقابله د نعمت کښی وی، د عموم خصوص من وجه د نسبت د پاره ورځی مادی ضروری دی - (۱) یو ماده اجتماعی مثلاً ځوک چالره دعوت ورکړی او مدعو والی په ژبه سره شکر یه نو احمد هم شو ځکه ژبه سره ادا شی او شکر هم ځکه مقابل کښی نعمت دے چه دعوت دے، (۲) دوه ماده افتراقی چه حمد وی شکر نه وی، مثلاً ته هسے د چا په ژبه سره تعریف وکړی، (۳) دریمه ماده چه شکر وی او حمد نه وی لکه څرنګه چه ته د چا دعوت وخوری او صرف لاسونو سره د هغه تعظیم وکړی، دا فرق خو د معنی په اعتبار سره دے لیکن په حسب د استعمال سره فرق راوړے، چه د حمد او مدح مقابله کښی ذم راځی، او د شکر په مقابله کښی کفر ځکه حمد او مدح ذکر د محاسنو ته وائی او ذم ذکر د قباحو ته وائی، او په قباحو او محاسنو کښی تقابل ظاهر دے او شکر وائی اظهار د نعمت ته او کفر وائی کتمان د نعمت ته او ظاهره ده چه په اظهار او کتمان کښی تقابل دے،

دریم څیز د الحمد الف لام دے، اوّلاً دا یا وکړی چه الف لام په دوه قسمه دے، (۱) اسمی (۲) حرفی الف لام اسمی هغه دے چه داخلیږی په اسم فاعل او په اسم مفعول باندی او په معنی د الّذی سره به وی، بیا د الف لام حرفی دوه قسمونه وی - (۱) زائد (۲) غیر زائد الف لام داخلیږی په اعلامو باندی لکه الحسن والحسین، بیا الف لام غیر زائد په څلور قسمه دے، (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عهد خارجی (۴) عهدی ذهنی، دلیل د حصر دا دے چه سره د تعریف نه چه الف لام حرفی غیر زائد دے دوه حالو تونه به خالی نه وی، یا به ئے مدخول نفس حقیقت او ماهیّت وی او یا به مدخول افراد وی که اوّل وی نو دا الف لام جنسی شو او که مدخول ئے افراد وی نو یا به ئے مدخول تمام افراد وی یا بعض، که مدخول تمام افراد وی نو دا استغراقی دے، او که بعض افراد وی، نو بیا به خالی نه وی یا به

پہ دغہ بعضو افراد وکښی تعین وی او یا بہ نہ وی کہ تعین وی پہ کښی نو الف لام بہ ئے عہد لحاجی وی او کہ تعین پہ کښی نہ وی نو الف لام بہ عہد ذهنی وی وجنسی مثال الرّجل خیر من الأمرة وَالرّجل او المرأة الف لام جنسی دے استغراقی مثال ان الانسان لفی خسر کښی دا الانسان الف لام دے عہد ذهنی مثال لخاف ازیأکله الذئب کښی دَالذئب الف لام او دَعہد خارجی مثال فعصی فرعون الرسول کښی دَ الرّسول کښی دَالرسول الف لام، دلتہ کښی دَالحمد الف لام جنسی هم کیدے شی او استغراقی هم دَجنسی پہ صورت کښی بہ ترجمہ وی جنس حمد دَاللہ پاک دپارہ ثابت دے اودَ استغراق پہ صورت کښی بہ ترجمہ وی چہ تول افراد وحمد دَاللہ پاک دَ ذات دپارہ مختص دی خکہ چہ خومرہ اندازہ خیرمے دَ تولو عطاء کونکے اللہ پاک دے اوس داعطاء کہ پہ واسطہ سرہ وی او کہ پلاواسطہ وی لکہ اللہ پاک فرمایلی دی وما بکم من نعمة فمن اللہ تمام نعمتونہ هم دَاللہ پاک دَطرفہ نہ وی اللہ خلق چہ څرنگہ دَاللہ پاک ذات او صفاتو کښی حیران دی دغہ شان دَاللہ پاک داسم پہ تحقیق کښی هم حیران او پریشان دی دغہ وجہ وہ چہ پیر فلاسفہ دَسرہ نہ دَاللہ داسم فنا فی کیدلونہ انکار کړی مګر کوم حضرات چہ داسم ذاتی قائل دی پہ هغوی کښی دَبعضو داخیال دے چہ لفظ دَاللہ علم دے اودَ بعضو پہ نزد باندی مشتق دے۔ بعض وائی چہ صفت مشتقہ دے اودَ بعضو پہ نزد باندی لفظ دَاللہ سره یانی لغت لفظ دے دَعَلَم، اسم جنس او صفت مشتقہ پہ ما بین کښی فرق وادے چہ داسم لفظی تصوّر یا دشرکت نہ مانع وی او یا بہ نہ وی کہ اوّل وی نو دا عَلَم دے او کہ ثانی وی نو دی دوہ صورتہ دی یا خوبہ دینہ ذات من حیث الذات پوښے نو دراځی بغیر د اتصاف نہ پہ معنی سره او یا بہ ذات سره یوہ وصفی معنی هم پوښے نو دراځی کہ اوّل وی نو دا اسم جنس دے او دویم تہ صفت مشتقہ وائی، دخادم پہ نزد باندی راجح قول دادے چہ لفظ دَاللہ دهغہ ذات عَلَم دے کوم چہ واجب الوجود دے اودَ تمام کمالی صفاتو جامع دے الّذی اسم موصول دے اسم موصول هغہ دے کوم چہ دصلہ نہ بغیر د جملہ تمام جزونہ وی جعل دصیّر پہ معنی سره دوہ معنونہ متعدّی دے اوّل مفعول اصول الفقہ اودویم مفعول مبنی دہ اصول الفقہ دَاصول فقہ دوہ لغوی تعریفونہ کیدے شی، (۱) حدّ اضافی (۲) حدّ لقبی دَحدّ اضافی مطلب دادے چہ دمضاف دَمضاف الیہ جدا جدا تعریفونہ وشی بهرحال دَحدّ اضافی حاصل دادے چہ اصول داصل جمع دہ او لفظ دَاصل پہ متعدد معانیو باندی ویلے کیږی (۱) اصل هغہ شے چہ دویم څیز پہ بناء وی، مثلاً دَچھت دپارہ دیوالونہ اصل وی او دَحوّی دپارہ پلاوا صل وی، (۲) راجح مکہ چہ ویلے کیږی ان الوصل فی الاستعمال الحقیقة یعنی پہ استعمال کښی حقیقت راجح وی، (۳) قاعدہ لکہ ویلے کیږی ان الفاعل مرفوع اصل فی النحو دفاعل مرفوع کیدل نحوی قاعدہ دہ، (۴) دلیل لکہ ویلے کیږی ان اتوا الزکوٰة اصل وجوب الزکوٰة یعنی ایت دَ

او الزکوٰۃ د زکوٰۃ د واجب والی دلیل دے ، استصحاب ، د استصحاب معنی ده چه یو څیز حالت لرے په سابقه حالت باندی قیاس کول یعنی کومه ویلے کیږی طهارة الماء اصل یعنی د اوبو موجوده حالت به په سابقه حالت باندی قیاس کړے شی ، په دی طور چه کله د اوبو اچولو وخت کښی په لوښے کښی اوبه پاکی وی ، نو اوس به هم د پاک والی حکم کولے شی ، مګر د دا هغه وخت خبره ده چه کله په موجوده حالت کښی د اوبو د پاک والی یا نجس والی یقینی علم نه وی لهٰذا که چرته په مشاهدے یا بله ذریعه سره دا معلومه شوه چه اوبه نجس وی نو د استصحاب په بناء بیا د اوبو د طهارت حکم به نشی کولے کیدے ، فقه د احکام شرعیه فرعیه علم ته وائی کوم چه د احکامو د تفصیلی دلائلو نه حاصل دی کومو احکامو تعلق چه د عمل سره وی هغه ته احکام فرعی وائی او د کوم تعلق چه د اعتقاد سره وی ، هغے ته احکام اصلیه وائی امام ابوحنیفه رح فرمایلی دی چه د حلالو او حرامو او جائزو او ناجائزو پیژندلو نوم فقه ده حد لقبی دادے چه اصول فقه د اسی قواعدو پیژندو علم دے کوم په ذریعه باندی چه فقه ته رسیدل ممکن وی یعنی د کوم قواعدو په ذریعه چه د فقه علم راځی د هغه قواعدو پیژندلو نوم اصول فقه ده شرائع د شریعة جمع ده شریعت هغه بنکلے طریقے ته وائی ، کوم لره چه الله رب العزت وضع کړے دی ، دلته کښی د شرائع نه مراد عقائد مشروعه دی ، احکام د حکم جمع ده حکم د باری تعالیٰ هغه خطاب دے کوم چه د مکلف بنده کانو د تعالو سره اقتضاءً یا تخییرًا تعلق لری او کله د باری تعالیٰ په خطاب سره ثابت شوی څیز ته هم حکم ویلے شی لکه د وجوب او حرمت وغیره دلته کښی د احکام نه هم د غه معنی مراد ده احکام اګر چه د شرائع لاندی داخل دی لیکن د اهتمام د وجه نه ئے د شرائع نه پس لفظ د احکام ذکر کړو اساس بنیاد موثقه ، مضبوط ته وئیلے شی محکم کول او د دلیلونو سره تړل د براهین د برهان جمع ده ، برهان هغه دلیل دے کوم چه د یقینی مقدماتو نه مرکب وی ، د دلائل جمع ده د دلیل ده ، دلیل هغه معلوم تصدیق دے کوم چه مجهول تصدیق ته رسول کوی ، د براهین

نه پس د دلائل ذکر داسی د ے لکه ذکر د خاص بعد العام ، خوک وائی د براهین نه دلائل عقلیه مراد دی او دلائل نه دلائل نقلیه مراد دی ، موشحّة (مصدر توشیح) کربند اغوستل ، بناسته کول حُلِیٌّ په ضمه د حاسره په کسره وَلام او په تشدید د یا سره جمع حِلیَةٌ ده ، دسرو اوسپینوزرو کالی ، شمائل د شَمْلَةٌ جمع ده ، بمعنی عادت و خصلت ، داهم ممکنه ده چه د حلی نه مراد دلائل شرعیّه نقلیه وی ، والصلوٰة د لفظ صلوٰة په باره کښی دوه قوله دی اوّل د جمهورو اودویم د زمخشری ، جمهور وائی چه صلوٰة وَ فَعَلَةٌ وزن د ے اصل ئے صَلَوَةٌ د ے واو متحرک د ے اوما قبل ئے حرف ساکن راغلو د واو حرکت سوما قبل ته ورکړ او بیا واو بدل کړو په الف سره صلوٰة شو لکه څرنګه چه زکوٰة اصل کښی زَکَوَةٌ وو د دغه قاعدے موافق زکوٰةٌ شو مګر دا د واړه د تفخیم په بناء په واو سره لیکل کیږی د پاره د دی چه د غه واو مکتوبه دلالت وکړی په دی چه الف په بدل کښی وَ واو راغلے د ے لفظ د صلوٰة وَصَلّی نه ماخوذ د ے او لغوی معنی ئے د عا راځی ، لکه حدیث کښی راځی إِذَا دَعَا احدکم الی الطعام فلیجب فان کان مفطراً فلیطعم وان کان صائماً فلیصلی ، کښی فلیصلی د فلیدع په معنی سره د ے ، معنی د اچه کله تاسو خوراک طرف ته وبلل شی نو د غو بښتونکی د خبری جواب ورکړی لهذا که حالت د افطار وی نو وس سره کینی خوراک وکړی او که روژه وی نو د هغه د پاره د خیر او برکت دُعا وکړی ، د غه شان ایت کریمه کښی راځی وَصَلِّ عَلَیْهِمْ إِنَّ صَلٰوتَکَ سَکَنٌ لَّهُمْ نه د وی د پاره د عا کوه څکه ستا د عا ډَوی د پاره د سکون ذریعه ده ، بیا د مجاز مرسل په طور باندی د صلوٰة استعمال په ارکان مخصوصه کښی وشو څکه د عا د ارکان مخصوصه جُزء د ے پس ذکر د جزء مراد ترینه محل شو ، زمخشریؒ وائی چه فعل د صلوٰة صلّی ماخوذ د ے وَ صَلَاء نه ، معنی ئے راځی په کنا نتو سره حرکت کول ، بیا مجازاً استعمال ئے په ارکان مخصوصه کښی شروع شو ، څکه د غه مذکوره معنی په مانځه کښی موجوده ده ، بعض حضرات وائی چه د صلوٰة الله معنی ده رحمت کامله او د صلوٰة ملائکه نه مراد استغفار د ے او د صلوٰة مومنین نه مراد طلب د رحمت او دُعا ده او د صلوٰة د طیور نه مراد تسبیح ده ، سیّدنا د لفظ سیّد جمع اسیاد راځی سیادةٌ او سیائد راځی بمعنی سردار د لفظ رسول هاشمی صلی الله علیه وسلم وَ څان د پاره هم استعمال کړے ، فرمائی "اَنَا سَیِّدُ وُلْدِ اٰدَمَ" او د ماسوئی د پاره ئے هم استعمال کړے د ے لکه په باره د حضرت حمزه رضی الله عنه کښی چه

سیّد الشهداء ئے ورته ویلے دے او د حضرت فاطمهؓ په باره کښی سیّدة نساء اهل الجنّة مروی دے او د حسنینؓ پاره کښی سیّدا شباب اهل الجنة الحسن والحسین مروی دے په عرف د مسلمانانو کښی د حضرت فاطمهؓ اولاد او د هغوی د نسل خلقو ته سیّد و ویلے کیږی محمّد، محمّدا و احمد د رسول الله صلّی الله علیه واله وسلّم اسماء گرامی دی، رسوم نه مراد رسوم د شرع دی، او یوم الدّین نه مراد یوم الجزاء یعنی قیامت مراد ده ایّد العلماء تائید، تقویت، الاید طاقت متین مرتفع، مستحکم، مضبوط اعلی علیین اعلی جنت، سدرة المنتهیٰ د عرش اعظم نبی خپه، وعلیٰ اله واصحابه، دال اصل د بعض حضراتو په نزد باندی اهل دے، حکه دا قاعده ده چه د هر شئ تصغیر هغه لسره خپل اصل ته گرځوی او د آل تصغیر اُهیل راځی، بهر حال دا اهل هاموخلاف القیاسی په همزه بدله کړه بیا د آمن په قاعدے سره همزه بدله شوه په الف باندی، آل شو، او بعض حضرات وائی چه اصل ئے اَوَلٌ راځی دا متحرک ماقبل ترینه فتحه وه بدل شو په الف باندی، او سی دا خبره چه په آل او اهل کښی څه فرق دے، نو تفصیل دادے چه د آل استعمال په اشراف کښی راځی، خو اشرافت دنیاوی لکه آل فرعون یا شرافت اُخروی وی لکه آل محمّدؐ چه دواړو اعتبارا توسره ورته شرافت حاصل دے او د اهل اطلاق عام دے، خو اشرافو کښی وی خواه ار زالو کښی وی، دویم فرق دادے چه د آل اطلاق صرف په ذوی العقولو کیږی او اهل اطلاق عام دے که ذوی العقول وی او که غیر ذوی العقول وی، بعضو حضراتو د ریم فرق داکړے دے چه د آل استعمال صرف په مذکر کښی کیږی او د اهل په مذکر او مؤنث دواړو کښی کیږی د آل په مراد کښی هم اختلاف دے د امام صاحبؒ په نزد هغه خلق د آل مراد دی چه مال د صدقه په حرام وی او د مال غنیمت نه د ډیره خمس مقرّر وی، روافضو وائی چه د آل محمّدؐ نه مراد فاطمهؓ، حسینؓ او حسنؓ دے او د اهل سنت په نزد باندی ازواج مطهرات او د دوی اولاد مراد دے او بعضو ویلے دی چه هر متقی مومن دے د پیغمبر علیه السّلام آل دے د اصحاب یا جمع د صاحب ده لکه اظهار جمع د ظاهر ده یا جمع د صَحِب (بکسر الحاء) ده لکه انهار جمع د نَهَرٌ ده یا جمع د صَحِبٌ (بکسرالحاء) ده لکه انهار جمع د نَهَرٌ ده یا د صَحِبٌ جمع ده لکه اشراف جمع د شریفٌ ده صحابی هغه چا ته ویلے کیږی چه په حالت د ایمان کښی ئے رسول الله صلّی الله علیه وسلّم سره ملاقات شوے وی او په حالت د ایمان کښی مړ شوے هم وی، تابعی چه په حالت د ایمان کښی ئے صحابی

سره ملاقات کړی وی تبع تابعی چه په حالت د ایمان کښی ئے د تابعی سره ملاقات شوے وی.

شارحؒ نورالانوار ملّا جیونؒ وخیل کتاب آغاز د تسمیه او تحمید نه کړے دے حُکه په دی سره د قرآن پاک اتباع راغله حُکه د قرآن ابتداء د تسمیه او تحمید نه شوی ده او د حدیث هم اتباع راغله لکه ارشاد دے کل امر ذی بال لم یبدء فیه بسم الله فهو ابتر او په یو حدیث کښی بحمد الله فهو اقطع واجزم راغلے دے او دغه شان د اسلافونه هم د ا طریقه نقل شوی ده، لیکن دلته کښی دا سوال پیدا کیږی چه آخر په یو وخت کښی د بسم الله او الحمد لله دواړه وخرنگه ابتداء کیږی، حُکه د ابتداء معنی ده یو شئ د بل شئ اوّل واقع کول او د بل لونه صرف یو شئ کیدے شی دوه نه، دوی جواب وادے چه ابتداء په دری قسمه ده (۱) ابتداء حقیقی (۲) ابتداء اضافی (۳) ابتداء عرفی، ابتداء حقیقی یو شئ د بل لونه اوّل ذکر کول چه د هغه نه مخکښی هیڅ شئ ذکر نه وی، ابتداء اضافی یو شئ د بل شئ نه وړاندی ذکر کول خواه ده نه وړاندی بل شئ ذکر وی او که نه، ابتداء عرفی هغه ده چه د مقصود نه وړاندی وی اګرکه د غیر مقصود نه روستو وی، پس د تسمیه ابتداء موحمل کړه په ابتداء حقیقی باندی او د تحمید ابتداء په ابتداء اضافی باندی او یا دواړه محمول شو په ابتداء عرفی باندی، حُکه تسمیه او تحمید دواړه د مقصود نه وړاندی دی،

وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ اَوْجَزَ كُتُبِ الْاُصُوْلِ مَتْنًا وَعِبَارَةً وَاَشْمَلَهَا نُكَتًا وَدِرَايَةً وَلَمْ يَشْتَغِلْ بِحَلِّهٖ اَحَدٌ مِّنَ الشُّرَّاحِ الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالزَّمَانِ وَلَمْ يَعْصِمُوْا عَنِ النِّسْيَانِ فَاِنَّ بَعْضَ الشُّرُوْحِ مُخْتَصَرَةٌ مُخِلَّةٌ لِفَهْمِ الْمَطَالِبِ وَبَعْضَهَا مُطَوَّلَةٌ مُمِلَّةٌ فِيْ دَرْكِ الْمَآرِبِ وَقَدْ يُمَا كَانَ يَحْتَاجُ فِيْ قَلْبِيْ اَنْ اَشْرَحَهٗ شَرْحًا يَحْلُّ مِنْهُ مُعْضَلَاتُهٗ وَيُوْضِحُ مُشْكِلَاتُهٗ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلْاِعْتِرَاضِ وَالْجَوَابِ وَلَا ذِكْرٍ لِمَا صَدَرَ مِنْهُمْ مِنَ الْخَلَلِ وَالْاِضْطِرَابِ وَلَمْ يَتَّفِقْ لِيْ ذَالِكَ اِلٰى مُدَّةٍ لِكَثْرَةِ الْمُتَاعِلِ وَضِيْقِ الْمَحَامِلِ فَاِذَا اَنَا وَصَلْتُ اِلَى الْمَدِيْنَةِ الْمُنَوَّرَةِ وَالْبَلْدَةِ الْمُكَرَّمَةِ فَقَرَأَ عَلَيَّ الْكِتَابَ الْمَذْكُوْرَ

بَعْضُ الْخِلَالِ وَخَلَّصُ اِخْوَانِیْ مِنَ الْخُطَبَاءِ الْمُعَظَّمَةِ لِلْحَرَامِ الشَّرِیْفِ وَلِلْمَسْجِدِ الْمُنِیْفِ فَاقْتَرَحُوْا اِلَیَّ الْاَمْرَ الْعَظِیْمَ وَالْخَطْبَ الْجَسِیْمَ وَحَکَمُوْا عَلَیَّ جَبْرًا وَلَمْ یَتْرُکُوْا اِلَیَّ عُذْرًا فَشَرَعْتُ فِیْ اِسْعَافِ مَا مُوْا لَهُمْ وَاِنْجَاحِ مَسْئُوْلِهِمْ عَلٰی حَسَبِ مَا کَانَ مُسْتَحْضَرًا لِیْ فِی الْحَالِ مِنْ غَیْرِ تَوَجُّهٍ اِلٰی مَا قِیْلَ اَوْ یُقَالُ وَسَمَّیْتُهٗ بِکِتَابِ نُزْهَةِ الْاَنْوَارِ فِیْ شَرْحِ الْمَنَارِ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ فِی الْبِدَایَةِ وَالنِّهَایَةِ وَهُوَ حَسْبِیْ لِلسَّعَادَةِ وَالْهِدَایَةِ وَالْمَسْئُوْلُ عَنْهُ اَنْ یَّجْعَلَهٗ خَالِصًا لِوَجْهِهِ الْکَرِیْمِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِیِّ الْعَظِیْمِ

(ترجمه) د حمد او صلوٰة نه پس! چونکه کتاب المنار د اصول فقهه په کتابونو کښی د متن او عبارت په لحاظ سره انتهائی مختصر او د نکاتو او د رایانو په اعتبار سره ډیر جامع و او د هغه شارحینو کرامو نه کوم چه د ډیرانده زمونږ نه تیر شوی دی یو صاحب هم په هغوی کښی (صحیح طریقی سره) د کتاب په حل کښی نه وو مشغول شوے، او که مشغول شوی هم دی نو بیا هم د سهو او غلطی نه محفوظ نه دی پاتی شوی، او بعض د انتهائی ډیر د والی د وجهی نه د مقاصدو په پوهه کولو کښی ستړی کولی ثابت شوی دی، او ډیره د ډیرانده نه څما په زړه کښی دا خبره ناسته وه، چه زهٔ د دی کتاب یوه داسی شرحه ولیکم چه په هغه سره د دی کتاب پټول مشکلات حل شی، او اعتراض او جواب ته د ډیرانده والی نه پښی، او د ډیرانده تیر شوی شارحینو نه چه کوم خلل او اضطراب واقع شوے دے، هغے د ذکر کولو نه پښی د دی کتاب شکل صاحت واقع شی، لیکن د مشاغلو د کثرت د وجهی نه او د مواقع د تنګی د وجهی نه یو ځی مُدی پوری ماته د دی د شرح لیکلو موقع ملا نهٔ شوه، لیکن کله چه زهٔ مدینه منوّره او مکه مکرمه ته لاړم نو څما په ډیرانده د حرم شریف او د مسجد نبوی ﷺ د بعض مخلصینو ملګرو د اکتاب ولو ستلو، او هغوی خواهش وکړو ر د دی قسمه شرح لیکلو) د عظیم کار او د اهم امر د پوره کیدلو او زهٔ ئے د وصره مجبوره کړم چه څما پاره ئے شرعًا ډیری نږدو لو پس زهٔ د هغوی په آرزو کما نو پوره کولو او د هغوی د منشاء مطابق مطالبو پوره کولو

کښی اخته شوم اعتراض اوجواب ته توجه کولو نه بغیر څرنګه چه ځما په ذهن کښی هغه وخت مضامین موجود وو وهغے مطابق ، اوماد دی کتاب نوم نور الانوار فی شرح المنار کیښودلو هم الله دشروع کولو اوختم کولو توفیق ورکولکے دے ، اوهم هغه ځماد نیک بختی اوږ هنمائے دپاره کافی دے اوږ هغه په درکښی ځما دا سوال دے چه داکتاب دخپل ذات دپاره خاص کړی دالله دخوښی نه بغیر نه خو حرکت کول ممکن دی اونه څه زور چلیږی ، هغه ډیر وچت اوږ لوی مرتبه والا دے ۔

(تشریح)

لفظ دبعد اوقبل دظرف زمان اومکان دواړو دپاره استعمالیږی ، دظرف زمان مثال الغدّ بعد الیوم صباوتن نه پس وے ، الیوم قبل الغد تن دصبانه وړاندی دے ، اوږ ظرف مکان مثال داری بعد دارک ځما کور ستاکور نه پس دے ، داری قبل دارک ستاکور ځما کور نه وړاندی دے ، دلفظ بعد اوقبل دری صورتونه دی ۔ (۱) دوی مضاف الیه به ذکر وی (۲) مضاف الیه ئے نسیًا منسیًا محذوف وی (۳) مضاف الیه ئے محذوف منوی وی په اوّل دوه صورتونوکښی به دواړه لفظونه بحسب العوامل معرب وی اوپه دریم صورت کښی به مبنی علی الضمّه وی ، لیکن دبعد اوقبل په مبنی علی الضمّه کیدلو باندی دری اعتراضه وارد دی (۱) داواړه اسمونه دی اواصل په اسماءکښی اعراب دے لهٰذا داهم معرب کیدل پکار دی ۔ (۲) که خامخا مبنی ئے وائی نواصل په بناءکښی سکون دے لهٰذا په سکون سره ویل پکار دی نه په حرکت سره (۳) که خامخا په حرکت سره وائی نو په اخف الحرکات فتحه سره ویل پکار دی کوم چه سکون نه قریب هم دے ضمه سره ولے ویل شو ،

داوّل اعتراض جواب دادے چه کوم شئ دمبنی اصل سره مشابه وی هغه هم مبنی وی اومبنی اصل دری څیزونه وی ۔ (۱) فعل ماضی (۲) امرحاضر (۳) جمله حروف ، اوبعد اوقبل دمضاف الیه دحذف دوجهی نه مشابه شوی دی دحروفو سره یعنی څرنګه چه حروف دلالت نه کوی په خپله معنی باندی مستقل طور باندی بلکه په دلالت کښی بله کلمه ته احتیاج لری دغه شان بعد اوقبل هم مضاف الیه ته احتیاج لری پس په احتیاج کښی دمشابهت دوجهی نه داهم مبنی شول ،

دویم اعتراض جواب دادے چه مبنی اصل پر دو قسمه دے (۱) مبنی اصل (۲) او مبنی بالعارض مبنی اصل خو مذکوره دری خیزو نه دی او مبنی بالعارض هغه دے چه مبنی اصل سره مشابهت لری او سکون اصل دے خو په مبنی اصل کښی نه په مبنی بالعارض کښی، او لفظ د بعد او د قبل چونکه مبنی بالعارض وی، لهذا سکون به په دوی کښی اصل نه وی، دَ دریم اعتراض جواب دادے چه بعد او قبل لازم الاضافت دی او هر کله چه د دوی نه مضاف الیه حذف شو نو په دی کښی وِیر خفّت پیدا شو، دی وجهی نه دوی خفّت لرے کولو د پاره حرکت دضمه ورکړے شو، چه دا ثقیل حرکت دے،

منار د نور الانوار د متن نوم دے، او جز د وجز نه ماخوذ دے اسم تفضیل دے مختصر او بلیغ کلام متن شا، او سخت مقام، مَتْنٌ هغه مختصر کتاب ته ویلے کیږی کوم چه د شرح کولو محتاج وی په طریق د مجاز سره نَکِتَهٌ واحدے نُکَتٌ راځی مشکله مسئله کومه چه په ډا نظر سره حاصلیږی) مهمّ د مُلّال نه دے په خفګان کښی اچول، ستړی کول، مآرب واحدے مارب ږاځی، حاجت، مطلب، خلّال واحدے خلیل راځی رلینتونے د دست، خُلَصٌ خالص دوست، خطباء واحدے خطیب راځی، بمعنی مقرّر، المنیف عالی، بلند، اقتراح غوښتل طلب کول، خطب جسم کار عظیم، السعاف ضرورت پوره کول، انجاح کامیاب او بامراده کیدل

شارح ملاجیونؒ په وجه د تالیف بیانوی او لیکی چه منار د اصول فقه په کتابونو کښی د متن په اعتبار سره دیر جامع دے او د نورو موټو نه ډیر ښه صحیح طور باندی څوک دوی کتاب په حل کولو کښی مشغول شوی نه دی او که څوک مشغول شوی هم دی نو سهو او غلطی نه محفوظ نه دی پاتی شوی ځکه بعض شرحه دا نهایهٔ اختصار د وجهی نه په فهم د مطالبو کښی مفید نه دی ثابت شوی، او د بعضو دوسره وړاندے والے دے چه لوستونکے ستړے کوے، او ما ته د وړاندی نه دوی خبری خیال وو، چه زهٔ دوی کتاب یو داسی شرحه ولیکم چه د دوی تمام مشکل مسائل په حل شی او د دی مشکل سیاځو داسی وضاحت وکړو چه کثرت د اعتراض او جواب په کښی نه وی، او نه په دی کښی د وړاندی تیر شوی شارحینو نقصانات او کمزورو ذکر وی چه دهغے په وجه باندی د مطالبو په پوهیدلو کښی نقصان واقع شوے دے او د عبارت په سلیس والی کښی اضطراب پیدا شوے دے، لیکن د مشاغلو کثرت د وجهی نه او د موقع

نه ملا ویدو دَ وجی نه یو مدی پوری دی دلیکلو اتفاق ونه شو، لیکن حسن اتفاق چه ځانتک مدینے سنوے ته دشو نو هلته کښی بعضو دوستانو په دی کتاب کښی باندی دَشرح لیکلو دا خواست وکړو، ما باندی ئے دوهمره زوی واچولو چه ځایو عذرهم قبول نه کړے شو، نوما د هغوی درخواست قبول کړو او مذکوره شرحه مے لیکل شروع کړل، دتشریح په دوران کښی مے دا خیال وساتلو چه د پیرقیل او اعتراض نه وی، پس ما د پخپلے شرح نوم نورالانوار فی شرح المنار تجویز کړو په اوّل او په آخر کښی هم الله توفیق درکو نکے دے، او هغه ځما د خوش قسمتی او رهنمائے د پاره کافی دے، ځما د دُعاده چه هغه د کتاب دخپل د پاره خاص کړی، رشتیا ده چه د الله پاک د رضا نه بغیر نه خو یوحرکت ممکن دے اونه څه زوی چلیږی او هغه د پیروی دے او اوُچتی مرتبے والا دے،

قَالَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ مَا تَيَمَّنَ بِالتَّسْمِيَةِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ هَدَانَا اِلٰی صِرَاطِ الْمُسْتَقِيْمِ تَفْسِيْرُ قَوْلِهِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَاضِحٌ وَاَمَّا الْهِدَايَةُ فَلَمَّا قِيْلَ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ اَوِ الدَّلَالَةُ عَلٰی مَا يُوْصِلُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ وَاَجْمَعُوْا عَلٰی اَنَّهٗ اِذَا نُسِبَ اِلَی اللّٰهِ تَعَالٰی يُرَادُ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِذَا نُسِبَ اِلَی الرَّسُوْلِ اَوِ الْقُرْاٰنِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِیْ وَقَالُوْا اَيْضًا اَنَّهٗ اِذَا عُدِّیَ اِلَی الْمَفْعُوْلِ الثَّانِیْ بِلَا وَاسِطَةٍ يُرَادُ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِذَا عُدِّیَ اِلَيْهِ بِوَاسِطَةٍ اِلٰی اَوِ اللَّامِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِیْ۔

(ترجمه) بسم الله سره برکت حاصلولونه پس صاحب منار وفرمائیل چه تمام تعریفونه هغه الله لره وی چاچه موښره ته ښیغه لار ښودلی ده، دمصنف قول اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ تفسیر خوواضح دے او پاتی شو هدایت نو لکه څرنګه چه ویلے شوی وی هدایت یا هغه دلالت ته ویلے کیږی چه مطلوب ته رسونکے وی او یا دلالت کول دی په هغه څیز باندی چه دغه څیز مطلوب ته رسونکے وی،

علماء په دی اتفاق کړے دے چه کله د هدایت نسبت الله پاک ته وُشی نو اوّل معنی به ترمینه مراد وی او چه رسول صلی الله علیه والهٖ وسلم یا قرآن ته وشی نو دویمه معنی به مراد وی، او دائے هم ویلے وی چه کله هدایت متعدّی شی مفعول ثانی بلا واسطه نو

معنی اوّل به مراد وی او چه کله متعدی شی بالواسطه نو دویمه معنی به مراد وی / دانتدیه به یا په لوم سره وی یا الی سره ،

(تشریح)

د صاحب نورالانوار دوی قول قال المصنفؒ بعد ما یتمن بالتسمیة نه دا معلومیږی چه تسمیه په متن کښی داخله ده ، او په تسمیر سره برکت حاصلولو د پاره ئے تسمیه ویلوی ذکر کړی ده ، حُکه مایه التیمن ر په چا چه برکت حاصلولے شی) د ماله التیمن ر چا د پاره چه برکت حاصل شی) باندی مقدّم وی .

شارحؒ د فرمائیل چه والحمد لله تفسیر واضح دے لیکن خادم دوی جله تحقیق او تشریح ویلوی بیان کړے ده ، په هدا ناکښی لفظ هدا فعل ماضی ده د هدایت نه ماخوذ دے او د هدایت په معنی متعیّن کولو د خلقو مختلف رائے دی . بعض وائی چه هدایت نوم د ایصال الی المطلوب یعنی مطلوب ته رسول او بعض وائی چه هدایت د ارادة الطّریق نوم دے ، په دی دواړو کښی فرق دادے چه د اوّل معنی یعنی ایصال الی المطلوب په اعتبار سره د هدایت نسبت صرف الله پاک ته منسوب کیږی ، او دویمه معنی رسولؐ یا قرآن ته منسوب کیږی ، یعنی کله چه هدایت الله ته منسوب شی نو په معنی د ایصال الی المطلوب سره به وی او کله چه رسول یاکتاب ته منسوب شی نو په معنی به د ارادة الطّریق سره به وی ، دویم فرق دادے چه د ایصال الی المطلوب نه بعد گمراهی ناممکنه ده او د ارادة الطّریق نه پس گمراهی ممکنه ده .

لیکن دواړو معنو باندی اعتراض وارد دے ایصال الی المطلوب معنی باندی په وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى سره یعنی مونږه ثمود یانو ته هدایت وکړو نو هغوی ضلالت لسره په هدایت باندی ترجیح ورکړه ، یعنی هدایت ئے ترک کړو او ضلالت ئے اختیار کړو ، او د هدایت نه پس گمراهه کیدل د ایصال الی المطلوب سره منافی دی لهذا فهديناهم کښی د هدایت معنی ایصال الی المطلوب نشی کیدے او په ارادة الطّریق باندی دا اعتراض وارد دے چه الله پاک پیغمبر علیه السّلام ته خطاب کوی فرمائی إِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ ستا چه چا ته خوښه شی هدایت نشی کولے دینه خو دا معلومه شوه چه الله پاک خپل رسولؐ د ارادة الطّریق نه منع کوی حالانکه

حالانکه رسولؐ خو کار دغه وی یعنی خلقوته لاره ښودل ، پس دا ثابته شوه چه په انګ لا تهدی کښی هدایت بمعنی ارائة الطریق مراد کول صحیح نه وی ، بعضو حضراتو دی اعتراض توجواب دا ورکړے دے چه د حاشیه په کشاف کښی علامه تفتازانیؒ دا ضابطه لیکلی ده چه هدایت دوه مفعوله ته متعدّی کیږی ، مفعول اوّل ته خو همیشه بلا واسطه متعدّی کیږی لیکن مفعول ثانی ته کله بلا واسطه متعدّی کیږی او کله بالواسطه کر هدایت مفعول ثانی ته بلا واسطه متعدّی شوے وی نو هدایت به په معنی ایصال الی المطلوب سره وی لکه اهدنا الصراط المستقیم کښی الصّراط المستقیم مفعول ثانی دے او اهدا مر دے وی ته متعدی دے بلا واسطه اوکه دلام یا الی په واسطے سره وی نو د ارائة الطّریق په معنی سره به وی ، د لام مثال لکه اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ یَهْدِیْ لِلَّتِیْ هِیَ اَقْوَمُ کښی لِلَّتِیْ هِیَ اَقْوَمُ مفعول ثانی دے او مفعول اوّل النّاس مقدّر دے ، تقدیر د عبارت به داسی شی اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ یَهْدِی النَّاسَ لِلَّتِیْ هِیَ اَقْوَمُ ، او د الی مثال لٰکِنَّ اللّٰهَ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ، کښی اِلٰی صِرَاطٍ مستقیم مفعول ثانی دے پس د دی ضابطے تحت به جواب داسی شی چه یه اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَیْنَاهُم کښی هم ضمیر د هدینا مفعول اوّل دے او مفعول ثانی الی الاسلام مقدر دے او س به تقدیر د عبارت داسی شی وَ اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَیْنَاهُم اِلَی الاسلام فَاسْتَحبوا العمیٰ علی الهدیٰ او د مذکوره ضابطے تحت هدینا مفعول ثانی الی الاسلام طرف ته بواسطه الی متعدی دے لهذا دلته کښی به هدایت بمعنی ارائة الطّریق وی او دینه پس گمراهی ممکنه ده لهذا په اعتراض کښی دا ایت راوړل صحیح نه شو ، او په اِنَّكَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ کښی مَنْ اَحْبَبْتَ مفعول ثانی دے او مفعول اوّل مقدر دے تقدیر د عبارت داسی دے اِنَّكَ لَا تَهْدِی الْاِسْلَامَ مَنْ اَحْبَبْتَ لهذا د ضابطے موافق دلته کښی مفعول ثانی ته هدایت متعدّی دے چونکه بلا واسطه لهذا هدایت به یعنی ایصال الی المطلوب وی نو گویا الله پاک داسی د فرمائیل چه نبیؐ چاته چه ته د غواړی ایصال الی المطلوب نشی کولے او په دی کښی هیڅ شبه نشته چه دا کار صرف الله پاک دے ، د نبیؐ کار صرف لاره ښودل دی لهذا په دی ایت سره اعتراض کول هم درست نه دی ، لیکن د علامه تفتازانی په دی ضابطه کښی هم نقص نشته ، او هغه دا چه بعض د قرآن ایا تو نه وی ضابطے نه خلاف

دی مثلاً وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ، یعنی مونږه انسان ته د خیر او د شر لاره وښوولې، وکوره ولته کښې هدایت مفعول ثانی ته بلا واسطه متعدّی دے، لیکن ولته کښې د ایصال الی المطلوب معنی اخستل صحیح نه ده، ځکه مخکښې الله پاک فرمائی فلا اقتحم العقبة معنی ئے داده چه وهدایت درکوو نه پس هم انسان د خیر او د اسلام په خوا نه کښې داخل نه شو، وکورې د هدایت نه پس هم خیر نفی را غلله، که چرته ولته کښې ایصال الی المطلوب معنی مراد وے نو مقصود نه رسید لو نه پس په اسلام کښې د داخلید وخه معنی، د غه شان په آیت اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ کښې یهدی متعدی دے مفعول وے ثانی ته بواسطه لیکن مراد ایصال الی المطلوب دے ځکه الله پاک په لکِنَّ سره هغه هدایت د ځان د پاره خاص کړو د کوم نه چه د رسولؐ نفی فرمائیلی ده، او داخبره خو مسلّمه ده چه د رسول الله نه د ایصال الی المطلوب نفی شوی ده، لهذا دا ضابطه ستاسو چه هدایت که متعدی شی مفعول ثانی ته بالواسطه نو اراءة الطریق معنی سره به وی دا مانه شوه، بهرحال د هدایت په باره کښې یو قول هم د خدشه نه خالی نه دے، دی وجه نه قاضی بیضاویؒ د هدایت دا سی معنی بیانه کړی دی چه ایصال الی المطلوب او اراءة الطریق دواړو معنو لره وائی، هغوی فرمائی چه د هدایت معنی ده الدلالة بلطف یعنی اسباب د طاعت پیدا کولو سره رهنمائی کول او مونږ هره خبره ده که د رهنمائی د ایصال الی المطلوب په طریقې سره وی او که د اراءة الطریق په طریق سره وی،

وَهٰهُنَا اِنْ نَظَرَ اِلَى اِنَّهُ مَنْسُوْبٌ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى يَنْبَغِيْ اَنْ يُّرَادَ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِنْ نَظَرَ اِلٰى اَنَّهٗ عُدِّيَ بِوَاسِطَةٍ اِلٰى يَنْبَغِيْ اَنْ يُّرَادَ بِهِ الثَّانِيْ فَاَمَّا اَنْ يُّقَدَّرَ هٰذَا نَا رُسُلُهٗ اَوْ يُقَالَ كَلِمَةُ اِلٰى مَزِيْدَةٌ لِلتَّاْكِيْدِ وَالتَّقْوِيَةِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُوْ هٰذَا عَنْ تَمَحُّلٍ

(ترجمه) او ولته کښې که دی خبری ته وکتل شی چه لفظ د هدا منسوب دے الله طرف ته، نو اوّل معنی اخستل مناسب دی او که دی ته وکتل شی چه هدایت متعدّی دے په واسطه د الی سره نو دویمه معنی اخستل مناسب دی، او یا به هدا نا رُسُلُهٗ مقدر منلے کیږی، او یا به د او یلے کیږی چه کلمه د الی د تاکید او تقویت د پاره زائده

شوی دہ ، حاصل دا چہ دا تاویل و تکلّف نہ خالی نہ دے ،

(تشریح)

صاحب د نورالانوار دلتہ کښی ذکر د هغہ اعتراض او جواب کوی کوم چہ وارد دے پہ متن باندی ، حاصل دا اعتراض دادے چہ پہ لفظ د هدانا کښی د هدا فاعل ضمیر مستتر دے کوم چہ اللہ طرف تہ راجع دے ، او د ړاندی داخبرہ ذکر شوہ چہ هدایت کلہ اللہ نہ منسوب شی نو معنی ئے ایصال الی المطلوب دی او دا هم بیان شوے دے چہ هدایت کہ متعدّی شی مفعول ثانی تہ بواسطہ الی نو پہ معنی د ارائۃ الطریق سرہ یو دی ، نو پہ متن کښی د هدایت نسبت اللہ تعالیٰ طرف تہ د دی تقاضا کوی چہ د ایصال الی المطلوب پہ معنی سرہ شی ، او مفعول ثانی تہ تقدیر پہ واسطہ د الی سرہ د دی تقاضا کوی چہ د ارائۃ الطریق پہ معنی سرہ شی ، او دا خبرہ مسلّمہ ده چہ پہ یو وخت کښی دواړہ معنی نشی مراد کیدلے ،

شارح ؒ د دی اعتراض نہ دوہ جوابونہ ورکړی دی ، اوّل جواب دادے چہ د هدانا فاعل اللہ نہ دے بلکہ رُسُلُہ دے ، او تقدیر د عبارت دا سی دے الحمد للہ الذی هدانا رسلہ الی صراط مستقیم ، او د رسول طرف تہ چہ کلہ د هدایت نسبت د شی نو هلتہ کښی هدایت پہ معنی د ارائۃ الطّریق سرہ دی نو هرکلہ چہ نسبت الی الرسول هم د دی معنی تقاضا کوی او تقدیر هغوی ثانی تہ پہ واسطی د ال سرہ هم د دی معنی تقاضا کوی نو اوس هیڅ اشکال نہ پیدا کیږی ، دویم جواب دادے چہ د هدایت فاعل هم اللہ دے خو الی زائد شوے محض د تاکید او تقویّت د پارہ ، مطلب دا چہ لفظ د الی زائد دے او پہ دی سرہ تقدیر نہ د ہ راغلی ، لهٰذا هر کلہ چہ الی زائد شو نو متن کښی مفعول ثانی تہ تقدیر بلا واسطہ راغلہ ، او مخکښی بیان شوی دی چہ کلہ تقدیر مفعول ثانی تہ د هدایت بلا واسطہ دی نو مراد معنی ایصال الی المطلوب وی ، پس هرکلہ چہ نسبت د هدایت پہ طرف د اللہ باندی هم تقاضا کوی د ایصال الی المطلوب او تقدیر بلا واسطہ هم تقاضا کوی د ایصال الی المطلوب نو دی معنی ارادہ کولو هیڅ اشکال نشتہ دے بیا ، صاحب نورالانوار فرمائی چہ دا دواړہ جوابونہ خالی نہ دی د تکلفاتو نہ یعنی پہ دی جوابونو اعتراضات واقع شوی دی ، پہ اوّل جواب باندی دا اعتراض وارد دی چہ تا دلتہ کښی فاعل مقدر ومنلو حالانکہ تقدیر خلاف الاصل دے ، دویم اعتراض دا چہ بیا پہ نسبت د هدایت اقویٰ نہ (یعنی اللہ نہ) کښ

شی او اضعف (رسول) طرف ته به راشی، حالانکه قوی طرف ته نسبت کمت کول او اضعف طرف ته نسبت کول د عقل نه خلاف دی،

دریم اعتراض داوسے چه په دی صورت کښی لفظ د رُسُله د هدایت فاعل مخذوف شی او حالانکه صاحب وکافیه فرمائی چه فاعل الفعل لا یحذف یعنی د فعل فاعل نه حذف کیږی، پـه دویم جواب باندی اعتراض داوسے چه ته الی ته زائد وائی حالانکه زیارت خلاف الاصل دے،

وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيْمُ هُوَ الصِّرَاطُ الَّذِيْ يَكُوْنُ عَلَى الشَّارِعِ الْعَامِرِ وَيُسْلَكُهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْ غَيْرِ اَنْ تَكُوْنَ مِنْهُ انْعِطَافَاتٌ اِلٰى شِعَبِ الْيَمِيْنِ وَالشِّمَالِ وَهُوَ الَّذِيْ يَكُوْنُ مُعْتَدِلًا بَيْنَ الْاِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيْطِ وَهٰذَا صَادِقٌ عَلٰى شَرِيْعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِاَنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْاِفْرَاطِ الَّذِيْ فِيْ دِيْنِ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّفْرِيْطِ الَّذِيْ فِيْ دِيْنِ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلٰى عَقَائِدِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَاِنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ وَبَيْنَ الرَّفْضِ وَالْخُرُوْجِ وَبَيْنَ التَّشْبِيْهِ وَالتَّعْطِيْلِ الَّذِيْ فِيْ غَيْرِهَا وَعَلٰى طَرِيْقِ سُلُوْكِ جَمِيْعِ بَيْنَ الْمَحَبَّةِ وَالْعَقْلِ فَلَا يَكُوْنُ عِشْقًا مَحْضًا مُفْضِيًا اِلَى الْجَذْبِ وَلَا عَقْلًا اِلَى الْاِلْحَادِ وَالْفَلْسَفَةِ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْهُ وَفِيْهِ تَلْمِيْحٌ اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ

(ترجمه) او صراط مستقیم هغه لاره وی که کومه چه عامه لاره وی او هر څوک په هغے باندی حی، بغیره دینه چه بنی اوکس طرف ته په کښی توجه وی او داد افراط او تفریط په مابین کښی لاره وی او د اصراط مستقیم د پیغمبر علیه السّلام په شریعت باندی صادق راحی، ځکه چه دوی په شریعت کښی نه افراط شته کوم چه د موسلی علیه السّلام په دین کښی وو. او نه تفریط شته کوم چه د عیسلی علیه السلام په دین کښی وو. بلکه مینځنی لاره وه، او د اهلسنت والجماعت په عقائدو باندی ئے صدق راحی، ځکه د دوی عقائد د فرقه جبریه او فرقه قدریه په مابین کښی دی او روافضو او خوارجو په مابین کښی دی او د فرقه مشبّهه او مُعطله د عقاید و په مابین کښی دی او د

صراط مستقیم اطلاق د سلوک په هغه لاره باندې هم کیږي، کوم چه محبّت او عقل لره جمع کونکی وه، پس نه خو د صرف عشق دے چه کیفیّت د جذب ته انسان د رسوی او نه عقل محض دے چه بے دینی او بد دینی طرفته انسان ورسوی، په الله سره دینه پناه غواړو، او قول د ما تن کښې اشاره ده قول د الله طرف ته چه اهدنا الصّراط المستقیم دے.

(تشریح)

په دې عبارت کښې صاحب نورالانوار د صراط مستقیم معنی او مصداق متعیّن کوی، دی وجه نه فرمائی چه صراط مستقیم هغه واضحه اوکلاوُ لاری ته وائی، چه په هغے کښې کوږ والے نه نه وی او هر څوک بغیر د اخوا دیخوا کتلو نه په اسانی سره په تیریدلے شی، نن صبا داسی لاری ته شارع عام، شاهراه اومین روه وائی، بعض حضرات فرمائی چه صراط مستقیم هر هغه قول او فعل ته ویلے شی چه د الله خوښ وی، یعنی په کوم فعل یا قول سره چه الله خوشحالیږي هغه ته صراط مستقیم وائی، د صراط مستقیم دری مصداق بیان شوی دی، (۱) د رسول اکرم صلّی الله علیه وسلّم شریعت مطهره او ملّتِ حنیفیّه دوی مصداق دے حُکه په دې کښې نه افراط شته نه تفریط، افراط د حد نه زیاتی ته وائی او تفریط د حد نه کمی ته وائی، بلکه په دې کښې انتهائی اعتدال او میانه روی ده، دوی خلاف د حضرت موسیٰ علیه السّلام په شریعت کښې افراط دے مثلاً د طهارت او پاکی حاصلولو د پاره د پلیتی کپړی کیت کول ضروری وو، په زکوٰة د مال څلورمه حصّه ورکول فرض وو، او د توبه صورت دا وو چه مرتکب د گناه د قتل کړے شی، که چا یه گناه وکړله نو د الله د طرفنه به دهغه په دروازه ویکل شو، په قتل کښې په قاتل باندې قصاص فرض وو، د مقتول وارثان د دیّت یا معاف کولو مجاز نه وو، او په دین موسیٰ علیه السّلام کښې د حائضه ښځې سره په یو مکان کښې د سید لو اجازت هم نه وو، غرض داچه د حضرت موسیٰ علیه السّلام امّت ته د سختو احکاماتو مکلف جوړ کړی وو، او د حضرت عیسیٰ علیه السّلام په دین کښې تفریط یعنی د حد نه زیاته آسانی وه مثلاً په دین عیسوی کښې شراب حلال وو، د خنزیر او مردار غوښه په کښې حلاله وه د مشرک ښځه سره نکاح جائز وه، صاحب د نتائج الافکار لیکلی دی په غایة البیان کښې چه په وراندی امّتونو کښې شراب او خنزیر حلال وو، او د اسلام په ابتداء کښې هم حلال وو، بیا په حرمت سره خاص مسلمانانو ته خطاب شوے دے،

حُکمہ اللہ تعالیٰ فرمائیلی دی، یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْہُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ - او فرمائی حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِیْرِ - پس ھرکلہ چہ مسلمانانو پہ حرمت سرہ خاص کر مخاطب کرے شو نو د مسلمانانو پہ حق کښی بہ حرام وی او د کافرانو پہ حق بہ حلال وی، د غہ شان د مشرکینو سرہ نکاح کول د تمامو خلقو د پارہ حلال وو، مگر پہ ایت وَلَا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکٰتِ حَتّٰی یُؤْمِنَّ - سرہ د حرمت خطاب صرف مسلمانانو تہ شوے دے، لہٰذا مشرکے شخے بہ د مسلمانانو پہ حق کښی حرامے وی او د کفارو پہ حق کښی بہ علیٰ حالہ حلالے وی، د غہ شان د عیسیٰ علیہ السلام پہ دین کښی پہ قتل عمد باندی قصاص نہ وو واجب، بلکہ د مقتول پہ وارثانو باندی معاف کول واجب وو، پہ دین عیسوی کښی بہ د کپړو پہ نجاست کیدلو سرہ نہ ناپاکہ کیدلہ، حائضہ ښځی سرہ وطی جائز وہ،

بھر حال مذکورہ احکامونہ د اعلومہ شوہ چہ د عیسیٰ علیہ السّلام پہ دین کښی د حد نہ زیاتہ نرمی وہ، او پہ شریعت محمّدی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کښی نہ د حد نہ زیاتہ سختی دہ او نہ نرمی دہ بلکہ میانہ روی دہ پہ کښی، دی وجہ نہ د صراط مستقیم مصداق شریعت محمّدی صلی اللہ علیہ وسلّم گرځولے شوے دے، د دی احتمال پہ صورت کښی بہ لفظ د صراط مستقیم د براءۃ الاستھلال پہ طور باندی شی، براءۃ الاستھلال د ہغہ والی چہ پہ خطبہ د کتاب کښی د اسی الفاظ ذکر شی چہ د کتاب مقاصد د طرف تہ پہ کښی اشارہ وی، او پہ ذکر د صراط مستقیم کښی براءۃ الاستھلال د اسی دے، چہ صراط مستقیم نہ مراد شریعت مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلّم او شریعت مصطفوی مستفاد دے د کتاب او د سنّت نہ، او د کتاب المنا مقصد ھم د کتاب او سنّت نہ پہ د اسی طریقی سرہ بحث کول دی، چہ پہ دی سرہ د شریعت نبوی صلی اللہ علیہ وسلّم استفادہ او استنباط وکړے شی،

(۲) د اھل سنت والجماعت عقاید ھم د صراط مستقیم مصداق دی، حُکہ د جبریہ او د قدریہ د عقایدو پہ نسبت سرہ د اھلسنت پہ عقایدو کښی میانہ روی او اعتدال دے حُکہ د قدریہ پہ عقایدو کښی افراط دے، حغوی د بندہ د پارہ قدرت کاسبہ او خالقہ د وارہ ثابتوی، یعنی د قدریہ د اعتقید د دہ چہ بندہ د خپلو افعالو ھم کاسب دے ھم خالق دے، حالانکہ ایت قرآنیہ وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ د دی تردید کوی - او رسُول اللہ

صلّی اللہ علیہ وسلّم فرمائی اَلْقَدَرِیَّۃُ مَجُوْسُ ھٰذِہِ الْاُمَّۃِ قدریہ دوی اُمّت مجوسیان دی، او دَ جبریہ پہ عقاید وکښی تفریط دے، دجبریہ عقیدہ دہ چہ بندہ محض جماد دے، کا نرہے دے، نہ قدرت کاسبہ لری، نہ قدرت خلق، یعنی نہ دیو فعل کسب کولے شی او نہ ایجاد، دوواړو پہ خلاف باندی واہل سنّت واعقیدہ دہ چہ بندہ دپارہ اگرچہ قدرت خالقہ ثابت نہ دے، لیکن قدرت کاسبہ ورلرہ شتہ، یعنی بندہ اگرچہ یو خیز پیدا کولے نہ شی لیکن کسب ئے کولے شی، پس دجبریہ او قدریہ دعقاید و پہ نسبت واہلسنت پہ عقاید وکښی اعتدال دے، دی وجہی نہ د صراط مستقیم مصداق ئو دی عقاید قرار کړے شو، دغہ شان روافضو او خوارجو عقاید و پہ نسبت دوی پہ عقاید وکښی اعتدال دے، حُکمہ چہ روافضو اکثر صحابہ پرلینبولی دی او د شیخینو یعنی دَ حضرت ابوبکر صدّیق او حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما دَ خلافت نہ انکار ئے کړے دے، دمسح علی الخفین دجواز انکار ئے کړے دحضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ او دھغہ دَ مذکر وبے ادبئے کړی دہ، پس دی خلقو دحضرت علی رضی اللہ عنہ پہ محبّت کښی وافراط اوزیادتی نہ کار اغستے دے، او خوارجو دَ حضرت علی رضی اللہ عنہ پہ محبّت کښی دَ تفریط نہ کار اغستے دے، تردی چہ دَ حضرت علی رضی اللہ عنہ دصحیح لارہ ئی نہ وتل، دحضرت علی رضی اللہ عنہ پہ مقابلہ کښی ئے جنگ وکړہ، او د رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم دھغانو پہ ادبئے کړی دہ، دوی پہ خلاف اہل سنّت پہ دی بارہ کښی سکوت اختیار کړے دے او پہ دی باندی ئے یقین کړے دے، چہ تمام صحابہ عادلان او بہترین دَ اُمّت دی، او شیخینو امامتئے هم منلے دے، او دھغانو د رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وَسلّم محبّت هم پہ خپلئے او حق منی، وغہ شان د فرقے مشبہہ او معطلہ پہ نسبت واہلسنت والجماعت پہ عقاید وکښی اعتدال دے، حُکمہ مشبہہ اللہ پاک د مخلوق سرہ مشابہ گڼی، او اللہ تعالیٰ دپارہ جسم او جہت ثابتوی، پہ دوی کښی دیعضو واعقیدہ دہ چہ د مخلوق پہ شان اللہ پاک هم دوینی او غوښی او وھلی وکوجسم لری، او بعض وائی چہ اللہ لسرہ جسم خوشتر خو د مخلوق د جسمونو پہ رنگ دوینی او غوښئ نہ مرکّب نہ دے، او معطلہ وائی چہ اللہ پاک اوس معطل دے او څہ کار هم نہ کوی، لکہ حکماء فلاسفہ چہ وائی، چہ اللہ نہ عقل اوّل صادر شو بیا عقل ثانی بیا ثالث تردی چہ عقل عاشر ترینہ صادر شو، او پورے دہ نظام دعالم هم پہ دغہ عقول عشرہ باندی مبنی دے، مطلب دا چہ نظام دعالم عقول عشرہ چلوی، اللہ تعالیٰ

محض بے کاره او معطل دے، الله دِ ترینه مونږ ه لره پناه راکړی، (عقول عشره باندی بحث مونږ ه په خپله مشرحه توضیح المبیذی علی المبیذی کښی کړے دے هغے ته رجوع وکړی رحمه الله)

ددی په خلاف باندی د اهل سنّت واعتقاد ه ده چه الله پاک د جسم او جهت نه پاک دے او د تولو مخلوقاتو بتندی دَ هغه په قدرت کښی دی،

(۳) صراط مستقیم هغه لاری دی د سلوک ته هم وائی چه محبت او عقل لره جمع کوی ددی سلوک معنی ده خپل ظاهر او افعال ذمیمه نه او باطن وخرابو اخلاقو نه پاکول د سالک ابتدائی حالت د شرع په احکامو عمل کول دی او انتهائی حالت ئے په بنه اخلاقو خان بنائسته کول دی،

بهرحال لاره د سلوک هم د صراط مستقیم مصداق ده حُکمه د سلوک د ننه محبّت او عشق هم کارکوی او د عقل هم غټ دخل وی، نه محض د عشق دخل وی او نه محض د عقل حُکمه عشق بغیر د عقل نه انسان لره بے حاله کوی، او صرف عقل بغیر د عشق نه انسان لره ملحد کوی کوم امور چه خلاف عقل دی مثلاً عذاب قبر د هغے انکار کوی، پس سلوک چه په عشق او په عقل مشتمل دے اعتدال دے پکښی دی وجه نه صراط مستقیم مصداق لاره د سلوک کوونکو صحیح دی، شارح فرمائی چه د ما تنّ په کلام الحمد لله الذی هدانا الی الصراط المستقیم کښی والله تعالیٰ دی قول اهدنا الصراط المستقیم طرف ته اشاره ده، تلمیح معنی وه د کلام په منبع کښی داسی الفاظ ذکر کول چه په هغی سره یا یو قصّے یا شعر یا مثل یا د قرآن یو آیت طرف ته اشاره دی،

وَالصَّلٰوةُ عَلٰی مَنِ اخْتَصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِیْمِ فَتَفْسِیْرُ الصَّلٰوةِ وَاضِحٌ وَقَوْلُهٗ عَلٰی مَنِ اخْتَصَّ کِنَایَةٌ عَنْ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ تَنْبِیْهًا عَلٰی اَنَّ کَوْنَهٗ مُخْتَصًّا بِالْخُلُقِ الْعَظِیْمِ مِمَّا تَقَرَّرَ فِی الْاَذْهَانِ حَتّٰی لَا یَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنْ هٰذَا الْوَصْفِ اِلٰی غَیْرِهٖ وَعَلَیْهِ السَّلَامُ وَالْخُلُقُ هُوَ مَلَکَةٌ یَصْدُرُ عَنْهَا الْاَفْعَالُ بِسُهُوْلَةٍ وَالْخُلُقُ الْعَظِیْمُ لَهٗ عَلٰی مَا قَالَتْ عَائِشَةُ رض هُوَ الْقُرْاٰنُ یَجِبُ اَنْ یَّعْمَلَ بِالْقُرْاٰنِ کَانَ جِبِلَّةً لَهٗ مِنْ غَیْرِ تَکَلُّفٍ وَقِیْلَ هُوَ الْجُوْدُ بِالْکَوْنَیْنِ وَالتَّوَجُّهُ اِلَی الْخَالِقِ بِهِمَا وَقِیْلَ هُوَ مَا اَشَارَ اِلَیْهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ صِلْ مَنْ قَطَعَکَ

وَاعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَاَحْسِنْ اِلٰى مَنْ اَسَاءَ اِلَيْكَ وَالْاَصَحُّ اَنَّ الْخُلُقَ الْعَظِيْمَ هُوَ السُّلُوْكُ اِلٰى مَا يَرْضٰى عَنْهُ اللّٰهُ تَعَالٰى وَالْخَلْقُ جَمِيْعًا وَهٰذَا غَرِيْبٌ جِدًّا وَهُوَ تَلْمِيْحٌ اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ وَهُوَ اِنْ لَّمْ يَدُلَّ عَلَى الْاِخْتِصَاصِ لٰكِنْ لَّمَّا كَانَ فِىْ مَحَلِّ الْمَدْحِ اِخْتَصَّ بِهٖ

(ترجمه) او دَرُود و سلام وِ وی په هغه ذات باندی کوم چه مختص دے په خلق عظیم سره، دَ صلوٰة تفسیر واضح دے او ما تن قول علی من اختص د رسول الله صلّی الله علیه والهٖ وسلّم دذات نه کنایه ده چه په دی خبره باندی تنبیه راشی، چه دَ رسول الله صلّی الله علیه والهٖ وسلّم دَ خلق عظیم سره مختص کیدل د هغه څیز و نو څخه دے کوم چه په ذهنونو کښی راسخ شوی دی، تر دی چه د دی وصف د بیا نولونه پس د رسول الله صلّی الله علیه والهٖ وسلّم نه علاوه بل چا ته دَ سره انتقال نه کوی، او خلق د هغه صلاحیّت نوم دے چه د دی په سبب سره افعال په اسانی سره صادریږی اودَ رسول الله صلی الله علیه والهٖ وسلّم خلق عظیم د حضرت عائشه صدیقه رضی الله عنها د قول مطابق سراسر قرآن دے، یعنی بغیر دځه تکلّف نه په قرآن باندی عمل کول دَ دوی عادت جوړ شوے دو۔ او و یلے شوی دی چه د دویٰ خلق عظیم، په دنیا او په آخرت کښی سخاوت دے او دی دواړو خالق طرف ته متوجه کیدل دی، او دا هم ویلے شوی دی چه د دوی خلق عظیم هغه دے چه هغے طرف ته رسول الله صلی الله علیه وسلّم په خپله اشاره فرمایلی ده، چه څوک تاسو سره تعلق ختمولی هغوی سره تعلق قائمُوی او چه څوک در باندی ظلم وکړی نو معاف کوی ئے او چه څوک درسره بنه سلوک نه کوی، بنه سلوک وی سره کوی، او چه په صحیح قول دا دے چه خلق عظیم په هغه لاره باندی د تللو نوم دے، دکوے نه چه الله پاک او تمام مخلوق راضی وی، او دا خبره ډیره نادره ده، او ما تن دا خبره د باری تعالیٰ دی قول انّکَ لعلیٰ خلق عظیم طرف ته اشاره کوی او د باری تعالیٰ دا قول اگرچه په اختصاص دلالت نه کوی لیکن هرکله چه دا په محل د مدح کښی دے نو رسول الله صلی الله علیه وسلّم په دی وصف سره مختص شو،

(تشریح)

په عبارت د متن من اختص بالخلق العظیم کښی با داخله ده په مختص باندی ، نه په مختص به باندی ، یعنی خلق عظیم مختص دے ، او من اختص یعنی رسول الله صلی الله علیه واله وسلم ذات والا صفات مختص به دے ، او مطلب دا دے چه د خلق عظیم وصف صرف د رسول الله صلی الله علیه وسلم پوری خاص دے ، یعنی د رسول الله صلی الله علیه وسلم په دی صفت سره متّصف دے ، او دوی نه ماسوئی نه بل څوک په دی سره متصف شوے دے او نه به شی ، دلته کښی با په مختص به باندی داخیلدل ګمل یعنی دا چه خلق عظیم لره مختص به قرار کړے شی ، صحیح نه دی ، ځکه په دی صورت کښی به خلق عظیم مختص به او د رسول الله صلی الله علیه وسلم مختص شی ، او مطلب به دا شی چه په رسول الله صلی الله علیه وسلم کښی صرف وصف د اخلق عظیم دے او بل څه د صف په کښی نشتر ، حالا ګکه دا غلطه وه ، خلق عظیم نه ماسوئی بے شماره صفتونه په رسول الله صلی الله علیه وسلم کښی موجود دی ، د اخبره یو شاعر دا سی کړے ده ؎

قربان شمه ز ه ستا په کومه کومه ادا باندی ادا کا نی و بے شماره دی او زړه بے قراریږے

په خطبات حکیم الاسلام کښی د خلق وری قسمونه بیان شوی دی ، (۱) خلق حسن (۲) خلق کریم (۳) خلق عظیم ، خلق حسن دا دے چه د بدی بدله په بدی سره ورکړے شی ، خلق کریم دا دے چه د بدی والا سره بدی نه د نه کړے شی بلکه معاف کړے شی ، خلق عظیم دا دے چه بدی کولو والا سره د معافی کولو سره سره نیکی هم وکړے شی ، مثلاً یو شخص تا ته تکلیف دی سولو ، تا وهغه نه بدل واغستلو د اخلق حسن دے ، که هغه ته معاف کړو د اخلق کریم دے او که معاف کولو سره سره د په هغه احسان هم وکړو نو د اخلق عظیم دے ، آیت جَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا (شوریٰ رکوع ۴۴) فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ (بقره رکوع ۲۴) (ترجمه) بیا څوک چه تاسو سره زیاتے وکړی نو هغه سره هم زیاتے وکړی ، څرنګه چه هغه کړے وو ، په دی کښی د خلق حسن تعلیم درکړے شوے دے ، او فَمَنْ عَفَا وَ اَصْلَحَ فَاَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ او فَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ د شوریٰ رکوع ۴) یعنی چاچه برداشت او کړو او معافی وکړه ، په دی کښی د خلق کریم تعلیم درکړے شوے ، او وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ

الْغَيْظَ وَالْعَافِيْنَ عَنِ النَّاسِ وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ (آل عمران رکوع ۱۴) د خلق عظیم تعلیم ورکړے شوے دے، حُکه په دې ایت کښې دا بنود لے شوی دی چه غصّه څکل لوی کمال دے مګر هغه خلق غصّه هم قابو کوی او غلطولره معاف کولو سره سره من ید احسان هم کوی، الله رب العزت خلق حسن حضرت موسیٰ علیه السّلام ته ورکړے وو، او خلق کریم ئے حضرت عیسیٰ علیه السّلام ته ورکړے وو، او خلق عظیم ئے محمّد رسول الله صلی الله علیه وآله وسلّم ته ورکړے وو، غرض داچه خلق عظیم د رسول الله صلی الله علیه وسلّم خاص وصف دے، بل څوک په دې کښې و نه سره شریک نشته صاحب نورالانوار فرمائیل چه دلفظ صلوٰة تشریح واضحه ده، لیکن خادم وړاندی په دې باندې تفصیلی بحث کړے دے،

شارحؒ فرمائی چه من اختص نه ذات اقدس د رسول الله صلی الله علیه وسلم مراد دے، او ماثنؒ صراحتاً د دوی اسم مبارک ذکر نه کړو، چه خلقوته دا پته ولګی چه خلق عظیم د رسول الله صلی الله علیه وسلّم سره مختص کیدل د خلقو په زړونو کښې داسې راسخ شوے دے چه بل طرف ته دسره نه ذهن انتقال نه کوی لهذا صراحت سره اسم ذکر کولو ته ضرورت پاتې نه شو،

شارحؒ د خلق په تعریف کښې د ملکه ذکر کړے دے، او ملکه کیفیّت راسخ فی النّفس ته وائی، اردو ژبه کښې دیته مهارت وائی، اوکه داکیفیّت په نفس کښې راسخ نه وی نو دی ته حالی وائی، لکه د شرم په وخت کښې مخ سور کیدل، یو وخت او حالی شئ دے، اوس په دغه تعریف داسې وی چه خلق د داسې صلاحیّت او مهارت نوم دے، چه په دی سره افعال په آسانی سره صادر یږی، پاتې شوه داخبره چه د رسول الله صلی الله علیه وسلم خلق عظیم څه وو، نو دی باره کښې څو اقواله ذکر شوی دی، (۱) حضرت عائشه صدیقه رضی الله عنها فرمائی چه خلق عظیم د رسول الله صلی الله علیه وسلّم سراسر قرآن دے، لیکن په دی باندی دا اعتراض وارد یږی چه خلق عظیم خو خاص دے په رسول الله صلی الله علیه وسلّم پوری، او خلق عظیم نه مراد قرآن شی نو معنی به داشی چه قرآن صرف پدرسول الله صلی الله علیه وسلّم پوری خاص دے او داخو غلطه ده حُکه قرآن الله پوری خاص دے، نه رسول الله صلی الله علیه پوری، لهذا ظاهر ته چه ډکوری نو تفسیر د خلق عظیم په

قرآن سره صحیح نه دے ، صاحب نورالانوار جواب طرف اشاره کړی ده ، چه قرآن نه سره عمل بالقرآن دے ، یعنی درسول الله صلی الله علیه وسلّم خلق عظیم په قرآن باندی عمل کول دی ، او بلا شبه چه په قرآن باندی عمل کول درسول الله صلی الله علیه وسلّم عادت او فطرت جوړ شوے وو ، حاصل دا چه څه به په قرآن کښی وو په هغے به دوی عمل کولو او په څه به چه دوی عمل کولو هغه به په قرآن کښی وو ، او عمل بالقرآن مختص دے په رسول الله صلی الله علیه وسلّم پوری ، نه په ذات باری تعالی پوری لهذا اعتراض مذکوره نه وارد یږی ۔

(۲) بعض حضرات فرمائی چه درسول الله صلّی الله علیه وسلّم خلق عظیم په دنیا او آخرت کښی سخاوت او رجوع الی الله ده ، دوی په دنیا کښی د علم ، دین او مال سخاکولو ده ، او په آخرت کښی په دآب کوثر سخاکولو او سفارش به کولو ،

(۳) درسول الله صلّی الله علیه وسلّم خلق عظیم هغه دے کوم چه دوی په خپله بیان کړے دے ، یعنی تعلق ختم کولو نکی سره تعلق ساتی او بد سلوک کولو نکی سره ښه سلوک کوی ، او د ظالم نه درگذر کوی ، حاصل دا چه تعلق ختمولو نکی سره تعلق قائمول بدسلوک کولو نکی سره ښه سلوک کول او د ظلم نه درگذر کول دوی نوم دے خلق عظیم ،

(۴) په قول د شارحؒ د خلق عظیم صحیح تفسیر دا دے چه خلق عظیم په هغه لاړ باندی د تللو نوم دے ، چه د هغے نه خالق او مخلوق قول راضی وی ، لیکن دا خبره د پیره کمه ده او س څوک چه دی خبری سره متّصف وی هغه به لائق د مدح وی ،

شارحؒ فرمائی چه د مانتؒ قول علی من اختص کښی اشاره ده اتّك لعلی خلق عظیم طرف ته ، د لته کښی یو اشکال دے او هغه دا چه متن کښی ویلے شوی دی چه خلق عظیم مختص دے په رسول الله صلی الله علیه وسلّم پوری او اتّك لعلی خلق عظیم په دی خو دلالت کوی چه رسول الله صلی الله علیه وسلم په دی صفت سره متّصف دے لیکن په اختصاص خو دلالت نه کوی لهذا د مانتؒ دا قول دی آیت طرف ته څرنگه شیر کړ خُید لے شی ، شارحؒ د دی جواب دا ورکړے دے چه اتّك لعلی خلق عظیم په مقام د مدح کښی واقع دے ، یعنی کله چه مشرکینو د مکّه رسول الله صلی الله علیه وسلّم ته لیونے او مجنون وویل نو الله پاك د دوات او قلم او لیکل شوی څیز د نو قسم وخوړلو او وے فرمائیل مَآ اَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُوْنٍ تا

دخپل رب په فضل سره ویوانه نه ئے وَاِنَّ لَكَ لَاَجْرًا غَيْرَ مَمْنُوْنٍ - اوستاد پاره بے حسابه اجر او ثواب دے ، وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ او ته په ډیر لوی اخلاقو باندی پیدا شوے یې! بهرحال په دی جلو سره الله پاك رسول علیه السلام تر تسلی ورکړه او مدحه ئے اوفرمایله (رسول!) او خلق عظیم سره مدحه دوئ هغه وخت کیدے شی چه دا دوی سره مختص شی ځکه خاص طریقی سره دچا مدحه په هغه وصف سره کیدلے شی ، اوچه ممدوح نه ماسوئ بل چا کښی موجوده نه وی -

پس په خلق عظیم سره خاص طور باندی دوی مدحه دوی خبری دلیل دے چه دا صفت دوی سره مختص دے ، پس هرکله چه د مقام مدح و قرینه نه دا خبره معلومه شوه ، چه دباری تعالیٰ دا قول چه اِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ هم د رسول علیه السلام ذات رسالت سره د خلق عظیم په مختص کیدلو باندی دلالت کوی ، نو د ماتنؒ قول به بغیر دے څه تکلّف نه دی قول طرف ته تلمیح او اشاره وی ، ځکه چه اوس د ماتن قول او دباری تعالیٰ قول دواړه د ذات رسالت سره د خلق عظیم په مختص کیدلو باندی دلالت کوی -

وَعَلٰى اٰلِهِ الَّذِيْنَ قَامُوْا بِنُصْرَةِ الدِّيْنِ الْقَوِيْمِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ عَلٰى مَنْ اُخْتُصَّ وَالْاٰلُ اَهْلُ بَيْتِهٖ اَوْ عِتْرَتِهٖ اَوْ كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٍّ وَهُوَ الْاَنْسَبُ هٰهُنَا لِاَنَّ الْمُرَادَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِذِكْرِ الْاَصْحَابِ فِي الصَّلٰوةِ فَكَانَ الْاَوْلٰى هُوَ التَّعْمِيْمُ وَالدِّيْنُ هُوَ وَضْعٌ اِلٰهِيٌّ سَائِقٌ لِذَوِي الْعُقُوْلِ بِاخْتِيَارِهِمُ الْمَحْمُوْدِ اِلَى الْخَيْرِ بِالذَّاتِ وَهُوَ يَشْمَلُ الْعَقَائِدَ وَالْاَعْمَالَ وَيُطْلَقُ عَلٰى كُلِّ دِيْنٍ وَالْاِسْلَامُ هُوَ الدِّيْنُ الْمَخْصُوْصُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَعَلَّ فِي وَضْعِهٖ بِالتَّوْيِيْمِ اِشَارَةٌ اِلَيْهِ لِاَنَّ دِيْنَ الْاِسْلَامِ هُوَ الْمَوْصُوْفُ بِالْاِسْتِقَامَةِ -

او درود دِ وی په اٰل د نبی علیه السلام باندی هغه اٰل چه پاسیدلی وی په امداد د مضبوط دین او معتدل دین ، د دی عبارت عطف په قول د ماتن علی من اختص باندی دے او د اٰل نه مراد د نبی علیه السلام اهل بیت یا اولاد یا هر مومن پرهیزکاره دے ، او ولته کښی هم دا معنی مناسب ده ، وجه دا ده چه ماتنؒ د صلوٰة ذکر په وخت کښی صحابه کرامؓو نه

دراندی ولے نه وے کړے، لهذا تعمیم زیات مناسب وے او دین دالله پاک یو قانون دے کوم چه خاوندان د عقل لره بوتلو لکه دی دینه اختیار په ذریعه باندی په طرف د هغه څیز چه بالذات خیر دے او دین اعمال او عقاید د واړه لره شامل دے، او په هر دین باندی د دی اطلاق کیږی، او اسلام هغه دین دے چه صرف رسول الله صلی الله علیه وسلم د پاره خاص دے، غالباً صفت د دین ئے په قویم راوړے دے، نو په دی کښی هم دی ته اشاره ده چکه هم دین اسلام د استقامت صفت سره متصف دے،

(تشریح)

شارح فرمائی چه عبارت د متن وعلی آله الخ عطف دے په سابقه عبارت د متن باندی چه علی من اختص بالخلق العظیم دے، د آل د لفظ لغوی او اصطلاحی معنی اگرچه راوانده کړشوے ده لیکن دی ځائے کښی د آل په مراد باندی ملا جیونؒ کلام کړے دے، چه د آل مراد یا صرف د نبی علیه السلام اهل بیت دی که یا اولاد دے یا هر مومن پرهیزگار د الله پاک ځویره کونکے دے، لیکن دلته کښی هم د آخیره معنی اغستل زیات مناسب دی وجه داده چه د درود وسلام په وخت کښی ما تنؒ د صحابه کرامؓو ذکر نه دے کړے، حالانکه صحابه کرامؓ ډیر د حقدار دی، پس د آل نه مراد د اسی مفهوم اغستل چه پرتولو لره شامل شی مناسب دی صاحب نور الانوار د دین تعریف کړے دے په هو وضع الهی سائق لذوی العقول بالاختیار هم المحمود الی الخیر بالذات وضع مصدر دے مگر په معنی د مفعول موضوع سره دے، المحمود "من الاله" په معنی سره دے، سائق سوق نه دے، بوتل، شپرل، المحمود په جزء سره صفت د اختیار دے او په رفع سره صفت د وضع دے، او په نصب سره مفعول له دے د خیر بالذات نه ځکه د رضائے الهی یا د دیدار خداوندی دے، وجه داده چه بالذات او بلاواسطه هم دالله پاک رضا او دیدار خیر دے، اوس په دی دین تعریف د اسی شی، یعنی دین یو د اسی امر دے کوم چه د عقل خاوندان لره د هغوی د قابل قدر اختیار او قدرت په ذریعه باندی په طرف د رضائے الهی باندی بوځی حاصل د اچه خدائی قانون خپلول او په دی باندی عمل د الله پاک د رضا سبب دے او د هغه د دیدار سبب دے، د نور الانوار محشی د دین په تعریف باندی اعتراض کړے دے او وائی چه د اختر په شپه باندی کوم ماشوم پیدا شی د هغه د جانبه

نه هم صدقه فطر ورکولے شی، مگر چونکه وهٔ لره خو اختیار وی لهذا دوهٔ وجانبه نه به صدقه فطر اداکول دین نه خارج وکړی، ځکه دین په تعریف کښی قید د باختیارهم ذکر کړے لهذا بهتره داده چه تعریف دَدین داسی وشی، هو وضع الهی سائق لمن تحقق فیه الی الخیر بالذات یعنی دین یو داسی امر دے کوم چه الله د جانبه نه وضع شوے وی او هغه لره د چا په حق کښی چه دا امر متحقق وی رضائے الهٰی او دیدار خداوندی طرف ته بوځی، په دی تعریف کښی چونکه لفظ دَ اختیار موجود نه دے، لهذا دا تعریف به د اختر په شپه باندی پیدا شوی ماشوم د جانبه نه په اداکړے شوی صدقه فطر باندی هم صادق راځی، لیکن دغه دنظر کښی دا اعتراض غلط دے، وجه داده چه صدقه فطر خوځه په ماشوم باندی واجبه نه وی بلکه د ماشوم په پلار باندی واجبه وی او پلار اختیار مند دے، اګرچه ماشوم بے اختیاره دے، لهذا هر کله چه پلار اختیار مند دے او صدقه فطر به هم دے ادا کوی، نو په دغه صدقه فطر باندی به تعریف دَدین صادق راځی، ملاجیونؒ وفرمایل چه دین عقاید او اعمال د واړو لره شامل دے، او په هر دین باندی د دی اطلاق کیږی لکه دین دَ موسیٰ علیه السلام او دین دَ عیسیٰ علیه السلام او اسلام هغه دین دے چه صرف رسول الله صلّی الله علیهٔ اله وسلّم پوری خاص دے، ولعل فی وصفه القویم الخ سره جواب د یو سوال کوی، سوال وادے چه هر کله دَدین اطلاق په هر دین باندی کیږی نو ماتنؒ د دی قول چه وعلی الذین قاموا بنصرة الدین معنی به داسی شی چه آل د رسول الله صلی الله علیه وسلم دین مدد کونکی وی، حالانکه خبره خو داسی نه ده بلکه فقط د رسول الله صلی الله علیه واله وسلم د دین مدد کونکی وی، نو شارحؒ د دی جواب وی کړو چه ماتنؒ د دین صفت قویم ذکر کړے دے او د قویم معنی ده معتدل او مستقیم او داوړاندی تیر شوی دی چه استقامت او اعتدال سره صوف د رسول الله صلی الله علیه وسلّم دین متصف دے باقی ادیانو کښی خو یا افراط دے یا تفریط دے، پس ماتنؒ چه دین په قویم سره متصف کړو، نو دی کښی دی ته اشاره ده چه مراد د دین نه شریعت محمّدی صلی الله علیه وسلّم دے او هرکله چه مراد شی نو بیا دا نه لازم دی چه آل رسول الله صلی الله علیه وسلّم به د هر دین مدد کونکی وی۔

ثُمَّ اِعْلَمْ اَنَّ اُصُوْلَ الْفِقْهِ لَهٗ حَدٌّ اِضَافِیٌّ وَّحَدٌّ لَقَبِیٌّ وَّغَایَةٌ وَّمَوْضُوْعٌ وَلَمَّا لَمْ یَذْکُرْهُ الْمُصَنِّفُ طَوَیْنَاهُ عَلٰی غِرِّهٖ وَلٰکِنْ لَا بُدَّ هٰهُنَا مِنْ اَنْ یُّعْلَمَ اَنَّ عِلْمَ اُصُوْلِ الْفِقْهِ عِلْمٌ یُّبْحَثُ فِیْهِ عَنْ اِثْبَاتِ الْاَدِلَّةِ لِلْاَحْکَامِ مَوْضُوْعُهٗ عَلَی الْمُخْتَارِ هُوَ الْاَدِلَّةُ وَالْاَحْکَامُ جَمِیْعًا اَلْاَوَّلُ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ مُثْبِتٌ۔

(ترجمہ) بیا بنہ غور وکړہ چہ د اصولِ فقہ یو تعریف اضافی دے، او بل تعریف لقبی دے، او یو ئے غرض دے بل ئے موضوع دہ، چونکہ ماتنؒ دی څیز ونہ ذکر نہ دے کړے دی وجہ مونږ ہ ہم دا پہ خپل اولنی حالت باندی راغونډ کړل، البتہ دومرہ خبرہ ضرور پیژندل پکار دی چہ اصول فقہ یو داسی علم دے، چہ پہ کښی بحث کیږی د احکامو شرعیہ د ادلہ نہ د ثابتولو متعلق، دی وجہ نہ د غوښہ قول موافق د اصول فقہ موضوع دلائل او احکام دی دوارہ، اوّل دی لحاظ سرہ چہ ثابت کونکی دی او دویم دی لحاظ سرہ چہ ثابت کولے شی پہ اوّلہ سرہ۔

(تشریح)

ملّا جیونؒ فرمائیلی چہ هر یو فن کښی د تصنیف او تالیف شروع کولو نہ مخکښی د دغہ فن تعریف موضوع غرض بیانول ضروری دی، او د نظر وړاندی کتاب نور الانوار د اصول فقہ د فن کتاب دے، او د اصولِ فقہ دوہ تعریفہ دی۔ (۱) یو تعریف اضافی (۲) بل تعریف لقبی، او یو ئے غرض دے او یو ئے موضوع دہ، پس چونکہ ماتنؒ صاحب د منار د دی تذکرہ نہ دہ کړی، لهٰذا مونږ ہ هم دا پہ خپل اوّلنی حالت باندی پریښودل، یعنی د دی ذکر مو د نکړو هاں دومرہ خبرہ ضرور ذهن کښی اچول پکار دی چہ اصول فقہ یو داسی علم دے چہ پہ دی کښی بحث کوے شی د دلائلو شرعیہ نہ د احکامو د ثابتولو متعلق او د دی پہ موضوع کښی دری قولہ دی (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) مجموعہ د دلائلو او احکامو، دریم قول مختار دے لیکن پہ دی باندی بیا اعتراض وارد یږی چہ بیا خو بہ د اصول فقہ دوہ موضوع شی یو دلائل او بل احکام او تعدد د موضوع خو تعدد د علومو غواړی لهٰذا اصول فقہ پہ یو علم نہ شی بلکہ علمین بہ شی حالانکہ دا غلطہ دہ، لیکن دینہ جواب وا دے چہ تعدد د

موضوع په هغه وخت کښی دلالت کوی په تعدد د علومو باندی کله چه په دواړو موضوعاتو کښی د ذات په اعتبار سره تغایر وی او دلته کښی د دلائلو او احکامو په مابین کښی تغایر ذاتی نشته بلکه فرق اعتباری دے او دلته کښی اتحاد ذات په اعتبار سره داسی دے چه په موضوع کښی دلته کښی اثبات مقصود دے او اثبات مصدر دے او مصدر کله د فاعل په معنی سره راځی او کله د مفعول په معنی سره راځی ، پس دلائلو په اعتبار سره اثبات د فاعل یعنی مثبِتٌ په معنی سره دے او د احکامو په اعتبار سره اثبات د مفعول یعنی مُثْبَتٌ په معنی سره دے یعنی دلائل ثابت کونکی دی او احکام ثابت کړے شوی دی ، حاصل د اچه اثبات په دلائلو او احکام دواړو کښی ملحوظ دے لیکن فرق صرف دا دے چه د دلائلو په طرف باندی مضاف دے په معنی د فاعل سره او احکامو طرف ته مضاف دے په معنی د مفعول سره ، پس هر کله چه اثبات په دواړو کښی ملحوظ دے نو دواړه متحد بالذات شو ، اګرچه فرق په کښی اعتباری وو ، او کله چه دلائل او احکام دواړه متحد بالذات راغلل نو تعدد د موضوع لازم نه شو او کله چه تعدد د موضوع لازم نوشو نو تعدد د علم هم لازم نه شو ،

وَاَلْمَصُنِّفُ ذَكَرَ اَحْوَالَ الْاَدِلَّةِ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ وَاَحْوَالَ الْاَحْكَامِ فِي اٰخِرِهٖ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا فَقَالَ اِعْلَمْ اَنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ ثَلٰثَةٌ وَالْاُصُوْلُ جَمْعُ اَصْلٍ وَهُوَ مَا يَبْتَنِيْ عَلَيْهِ غَيْرُهٗ وَالْمُرَادُ بِهَا هٰهُنَا الْاَدِلَّةُ وَالشَّرْعُ اِنْ كَانَ بِمَعْنَى الشَّارِعِ فَالْلَّامُ فِيْهِ لِلْعَهْدِ اَيِ الْاَدِلَّةُ الَّتِيْ نَصَبَهَا الشَّارِعُ دَلِيْلًا وَاِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَشْرُوْعِ فَالْلَّامُ فِيْهِ لِلْجِنْسِ اَيْ اَدِلَّةُ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَّكُوْنَ الشَّرْعُ اِسْمًا لِلدِّيْنِ فَلَا يَحْتَاجُ اِلَى التَّاْوِيْلِ وَاِنَّمَا لَمْ يَقُلْ اُصُوْلُ الْفِقْهِ لِاَنَّ هٰذِهِ الْاُصُوْلَ كَمَا اَنَّهَا اُصُوْلُ الْفِقْهِ فَكَذٰلِكَ هِيَ اُصُوْلُ الْكَلَامِ اَيْضًا۔

(ترجمه) مصنّفؒ د دلائلو احوال د کتاب په اوّل حصّه کښی او د دی نه فراغت نه پس ئے د احکامو احوال د کتاب په آخر حصّه کښی ذکر کړی دی ، دی وجه نه ئے فرمائیل چه د اخبره نیمه طریقی سره د پیژنه چه د شریعت اُصول درّی دی ، اصول د اصل جمع ده ، او اصل هغه څیز ته وائی چه د بل څیز بنیاد په ده اغلے وی ، او دلته کښی د اصولو نه مراد دلائل

Marfat.com

دی، او لفظ شرع کہ چرتہ د شارع پہ معنی سرہ شی نو پہ دی کښی لام یہ عہدی شی هغہ اوّل چہ شارع دلیل قرار کړے دی، اوکہ د مشروع پہ معنی سرہ شی نو لام یہ د جنس د پارہ شی، یعنی د احکام مشروع دلائل، او بیا بہ دا وی چہ شرع اسم د دین شی چہ دلیو تادیل هم ضرورت رالنی او مصنّفؒ اصول فقہ ځکہ ونہ ویل چہ ځرنګہ دا د اصول فقہ اصول دی، د غہ شان د علم کلام هم اصول دی۔

(تشریح) شارحؒ وفرمائیل چہ د مختار مذهب موافق موضوع د اصول فقہ د وہ څیزونہ دی، (۱) دلائل (۲) احکام او د نتولو نہ د پاندی چونکہ موضوع احوال ذکر کیږی، دی وجہ نہ مصنّفؒ د کتاب پہ اوّل کښی د دلائلو احوال ذکر کړل، او د دینہ د خلاصی نہ پس ئے د کتاب پہ آخر کښی د احکامو احوال ذکر کړی دی، او د وجہ د تقدیم د احوال د آدلہ پہ احوالو د احکامو د د چہ دلائل د اصولو د قبیلے څخہ دی او احکام د فروعو قبیلے څخہ دی، او د اصول چونکہ مقدم دی پہ فروعو باندی، دی وجہ نہ ئے احوال د دلائلو مقدم کړل پہ احوال د احکامو لنو باندی دی وجہ نہ ماتنؒ وفرمائیل چہ اصول د شرع درې دی، والا اصول جمع اصل سرہ جواب د سوال کوی، سوال دا دے چہ پہ متن کښی اصول الشرع دانّ د اسمّ کیدلو پہ وجہ باندی محمول علیہ دے او ثلثۃؒ د خبر کیدلو پہ وجہ باندی محمول دے، او د حمل د پارہ د اضرورې دہ چہ پہ مابین د محمول او د محمول علیہ کښی اتحاد وی پہ افراد، تثنیہ، جمع، تذکیر، او تانیث کښی، حالانکہ د ثلثۃ کښی اتحاد موجود نہ دے، ځکہ لفظ د ثلثۃؒ جمع دہ او لفظ د اصول مفرد دے او ځکہ مفرد دے چہ د اپہ وزن د قعودٌ او جلوس دے، او دا د واړہ د مفرد او زانہ دی، لهٰذا لفظ د اصول هم مفرد شو ځکہ پہ وزن د مفرد دے، دی جواب وا دے چہ لفظ د اصول ځرنګہ چہ د جلوس او قعود پہ وزن راځی د غہ شان پہ وزن د فروع هم دے، او فروع وزن د جمع دے، لهٰذا اصول بہ جمع د اصل وی لکہ فروع چہ جمع د فرع دہ، او کلہ چہ اصول جمع شو نو د ثلثۃؒ او اصول پہ مابین کښی د عدم اتحاد اعتراض وا پس د نہ شو۔

صاحب نور الانوار وفرمائیل چہ لغت کښی اصل هغہ څیز تہ وائی چہ د بل څیز د پارہ بنیاد وی، لیکن د لتہ کښی د اصول نہ مراد دلائل دی، او د قرینہ پہ دی باندی سیاق دے، یعنی د پاندی عبارت پہ دی باندی دلالت کوی، ځکہ چہ کتاب او سنّت او اجماع امّت دلائل دی، او د دلائلو اراءہ کولو وجہ دا دہ چہ مسائل د علم مبنی دی، پہ دلائلو باندی، والشّرع ان کان الخ،

سره جواب دیو سوال کوی ، سوال دا دے چه لغت کښی د شرع معنی راځی اظهار لکه په قول د باری تعالیٰ کښی شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا (شوریٰ رکوع ۳) یعنی تاسو د پاره ئے به دین کښی هغه څه ظاهر کړل چه د کوم حکم نوح علیه السّلام ته شوے وو۔ اوس په د مصنّفؒ د عبارت معنی واشی ، چه دا اظهار دری اصول دی ، حالانکه اصولی د اثبات د احکامو د دلائلو بیان کوی ، دا اظهار د احکامو د دلائلو بیان نه کوی ،

شارحؒ دوی دوه جوابه درکړی دی ، اوّل جواب داچه شرع مصدر دے په معنی د شارع سره ، لکه عدل په معنی د عادل سره ، او الف لام په الشرع کښی عهد دے او معهود رسول اکرم صلّی الله علیه وسلّم دے ، په دی صورت کښی به اضافت د اصول په طرف د شرع بمعنی الشارع د مضاف د تعظیم د پاره دی ، لکه بیت الله او ناقة الله کښی اضافت د مضاف د تعظیم په خاطر شوے دے ، اوس دا عبارت واشی یعنی هغه دلائل کوم چه شارع دلیل قرار کړی دی ، او دویم جواب دا دے چه الشرع مصدر په معنی د اسم مفعول مشروع سره دے ، او الف لام د پاره د جنس دے ، یعنی د احکامو مشروع د دلائلو دری دی ، حاصل د جواب دا دے چه الشرع په خپل معنی مصدری اظهار سره نه دے بلکه یا مبنی للفاعل دے او یا مبنی للمفعول دے ، او په دی صورت کښی بیا هیڅ اعتراض نه وارد پیږی ، ملا جیونؒ وفرمائیل چه غوره داده چه دلته کښی الشرع په معنی مصدری سره مراد نه شی بلکه د دین اسم جامد وشی او الف لام د عهدی شی ، نو په دی صورت کښی به الشرع نه دین قویم یعنی د نبی کریم صلی الله علیه واله وسلم دین شی دوی د ریم احتمال د اولویّت وجه داده چه په اوّل دوو صورتونو کښی که مصدر د فاعل په معنی سره شی او که د مفعول په معنی سره نو ارتکاب د مجاز کیږی او د شرع که اسم جامد د دین واغستل شی نو هیڅ یو تاویل نه ضرورت نه راځی ، او کلام د مجاز نه محفوظ ساتل اولی دی ، په نسبت سره تاویل د مجاز نه ، دی وجه نه احتمال ثالث اولی دے ،

صاحب نور الانوار وفرمائیل چه ماتنؒ د اصول فقه په ځلئ باندی اصول الشرع دی وجه نه وفرمائیل چه کتاب او سنّت او اجماع خو ځکه چه د فقه اصول دی د غه شان د علم کلام هم اصول دی ، او لفظ د شرع (دین) احکام نظریه یعنی په نزد ستاخرینو باندی صرف احکام علمیه لره شامله ده ، نه احکام نظریه یعنی علم کلام سره ،

لطیفه اکه ماتنؒ د اصول فقه عبارت را وړے وے د اصول الشرع په ځلئ باندی ، نو بیا به دا شبهه پیدا کیده له چه کتاب سنّت او اجماع به فقط د فقه اصول وی نه د علم کلام حالانکه دا غلطه ده

حکمہ دا علم کلام ہم اصول دی، لهٰذا دی وہم دفع کولو دپارہ ئے اصول الشرع و فرماتل نہ اصول الفقہ

اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّةِ بَدَلٌ مِنْ ثَلٰثَةٍ اَوْ بَيَانٌ لَهٗ وَالْمُرَادُ مِنَ الْكِتَابِ بَعْضُ الْكِتَابِ وَهُوَ مِقْدَارُ خَمْسِ مِائَةِ اٰيَةٍ لِاَنَّهٗ اَصْلُ الشَّرْعِ وَالْبَاقِيْ قِصَصٌ وَنَحْوُهَا وَهٰكَذَا الْمُرَادُ مِنَ السُّنَّةِ بَعْضُهَا وَهُوَ مِقْدَارُ ثَلٰثَةِ الْاٰفِ عَلٰى مَا قَالُوْا وَالْمُرَادُ بِاِجْمَاعِ الْاُمَّةِ اِجْمَاعُ اُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِشَرَافَتِهَا وَكَرَامَتِهَا سَوَاءٌ كَانَ اِجْمَاعُ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ اَوْ اِجْمَاعُ عِتْرَةِ الرَّسُوْلِ اَوْ اِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ اَوْ نَحْوِهِمْ۔

(ترجمہ) کتاب او سنّت او اجماع د اُمّت (دا عبارت) بدل دے د ثلثۃ نہ یا دهغہ دپارہ بیان دے او د کتاب نہ د کتاب بعض حصہ مراد دہ، او دا تقریبًا په اندازہ د پینځو سوو آیتونو ده، ځکہ هم دغہ مقدار د شریعت اسلامی بنیاد دے او باقی قصّے دی او مثالونہ وغیرہ دی، دغہ شان د سنّتو نہ هم بعضی حصہ مراد ده، اه د علماء په قول سره دا په مقدار د دری زره احادیثو دی او د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم د اُمّت د عزّت او شرافت په بنا باندی د اجماع اُمّت نہ د رسول اللہ علیہ وسلم د اُمّت اجماع مراد ده، برابره خبره ده که دا اجماع د مدینے د اُسید و نکو وی یا د رسالت د خاندان نہ وی یا د صحابہ کرامؓو یا د دوی په شان د نورو حضراتو۔

(تشریح) صاحب نور الانوار وائی چه دا عبارت د متن الکتاب والسنّہ والاجماع بدل دے د ثلثۃ نہ یا ثلثۃ دپارہ عطف بیان دے، په دی وار د صورتونو کښی به ترجمہ داسی وی، د اسلامی شریعت اصول دری دی، یعنی کتاب، سنّت، اجماع اُمّت، دا خیال ساتل پکار دی چه د کتاب نہ مراد پوره قرآن نہ دے، بلکه د قرآن هغہ پینځہ سوه آیاتونہ مُراد دی په کوم چه د شرعی احکامو بنیاد دے، او دی آیاتو تونہ ماسوئی باقی قصص او امثال دی، بعض حضرات وائی چه د کتاب نہ مراد پوره قرآن دے ځکه د شریعت دده بنیاد دی، یو ظاهری بل باطنی، مذکوره پینځه سوه آیاتو نو کښی ظاهری احکام بیان شوی دی او باقی آیاتو نو کښی باطنی احکام بیان شوی دی د غہ شان د سنّت نہ هم د احادیثو پوره ذخیره مراد نہ ده، بلکه دری زره آحادیث مراد دی، هم د غہ مقدار د احکامو د پاره بنیاد دے او د اجماع اُمّت نہ مراد د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُمّت اجماع مراد ده، او دوی سبب د دی اُمّت

عزّت او شرافت دے، یعنی دی اُمّت و عزت او شرافت دوجهی نه صرف دی امت اجماع معتبره ده په دې باندی امتونو کښی دې اُمّت هم اجماع اعتبار نه دے شوے، دلفظ اُمّت نه دی خبری ته اشاره ده چه د اُمّت د مجتهدینو اجماع مراد ده، برابره ده که د مجتهدین و صحابه کرامؓو نه دی اوکه او سید د نکی د مدینے دی، یا د خاندان د رسالت دی اوکه تابعینو نه دی واسی نه لکه چه بعض حضرات وائی چه اجماع صرف د صحابه کرامؓو معتبره ده حکه حدیث د رسول پاک صلی الله علیه وسلم دے اصحابی کالنجوم فبایهم اقتدیتم اهتدیتم، او بعض وائی چه صرف د اهل مدینه اجماع معتبره ده، بحکمه حدیث دے، ان المدینة تنفی خبثها کما تنفی الکیر خبث الحدید، یعنی مدینه خپل خبث لره واسی لرے کوی لکه د لوهار بټی د وسپنی نه خیرے لرے کوی او بعض حضرات وائی چه صرف د خاندان د رسالت اجماع معتبره ده، حکه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمائی چه اِنِّی تَرَکْتُ فِیْکُمُ الثَّقَلَیْنِ لَنْ تَضِلُّوْا اِنْ تَمَسَّکْتُمْ بِهِمَا کِتَابَ اللهِ وَعِتْرَتِیْ، یعنی ما په تاسو کښی دوه اهم څیزونه پرېښی دی، که تاسو دا په مضبوطی سره ونیول نو هرگز به گمراه نه شی. (۱) کتاب الله (۲) او خو اهل بیت، بهرحال زمونږ په نزد باندی صحیح خبره دا وه چه د اجماع د معتبر والی دپاره د صالحینو مجتهدینو کیدل کافی دی، خواکه د صحابه کرامؓو نه وی اوکه د تابعینو نه وی، اوکه اهل مدینه نه وی اوکه د خاندان رسالت بزرگان وی، ماتن کتاب الله حکه مقدم کړو چه دی صحیح والے من کل الوجوه دے، او سنّت ئے دی وجه نه رویښو ذکر کړل چه دی ثبوت کتاب الله نه ښه اغلے دے لکه الله پاک فرمائی، وَمَا اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا، او اجماع ئے دوارو نه حکه روستو کړه چه د اجماع حجّت والے په دغه دوارو موقوف دے، کتاب الله باندی خو داسی چه الله پاک فرمائی فَاعْتَبِرُوْا یٰٓاُولِی الْاَبْصَارِ، او سنت باداسی چه حدیث کښی راځی چه مارواه اَلْمُؤْمِنُوْنَ حَسَنًا فهو عند الله حسن او بل حدیث کښی راځی لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ علی الضلالة۔

وَالْاَصْلُ الرَّابِعُ الْقِیَاسُ اَیِ الْاَصْلُ الرَّابِعُ بَعْدَ الثَّلٰثَةِ لِلْاَحْکَامِ الشَّرْعِیَّةِ هُوَ الْقِیَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْاُصُوْلِ الثَّلٰثَةِ وَکَانَ یَنْبَغِیْ اَنْ یُّقَیِّدَهُ بِهٰذَا الْقَیْدِ کَمَا قَیَّدَهُ بَعْضُ الْاَجِلَّاءِ وَغَیْرُهُ لِیَخْرُجَ الْقِیَاسُ الشَّبَهِیُّ وَالْعَقْلِیُّ

وَلٰكِنَّهُ اِلْتَفٰى بِالشُّهْرَةِ فَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْكِتَابِ قِيَاسُ حُرْمَةِ اللِّوَاطَةِ عَلٰى حُرْمَةِ الْوَطْيِ فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ بِعِلَّةِ الْاَذٰى الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ وَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ السُّنَّةِ قِيَاسُ حُرْمَةِ تَفَاضُلِ الْحَصٰى وَالنَّوْمَرَةِ بِعِلَّةِ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ عَلٰى حُرْمَةِ اَلْاَشْيَاءِ السِّتَّةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا وَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْاِجْمَاعِ بِعِلَّةِ الْجُزْئِيَّةِ وَالْبَعْضِيَّةِ۔

ترجمہ:۔ او خلورم دلیل قیاس دے، یعنی د دریو وارو د دلائلو نه بعد د احکامو شرعیه خلورم دلیل هغه قیاس دے چه د دریو وارونه اغستے شوے وی، مناسب خو دا وه چه مصنفؒ "القیاس" لره هغه قید سره مقید کړے وے لکه څرنګه چه فخر الاسلام بزدویؒ او نور حضرات تو مصنفینوؒ کړے دے، دے وجه پاره چه قیاس شبهی او قیاس عقلی د قیاس د تعریفنه خارج شی، لیکن مصنفؒ په شهرت باندی اکتفاء وکړه نو د هغے قیاس مثال کوم چه د کتاب الله نه ماخوذ وی، هغه د لواطت حرمت د حیض په حالت کښی د وطی په حرمت باندی د هغے علتِ اذٰی د وجے نه قیاس کړے شوے دے، کوم چه د باری تعالیٰ د قول ولا تقربوهن حتی یطهرن نه مستفاد دے او د هغے قیاس مثال کوم چه د سنت نبویؐ نه ماخوذ وی، د علتِ قدر او جنس د وجے نه د حصو او نورو تفاضل باندے حرمت په هغه اشیاء سته په حرمت باندی قیاس کول کوم چه د رسول الله صلی الله علیه وسلم د قول "الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل یدا بید والفضل ربو" نه مستفاد دے، او د هغے قیاس مثال کوم چه د اجماع نه ماخوذ وی، چه د علتِ جزئیت او بعضیت د وجے نه د څخے د مور حرمت لره د څیلے د هغے موطوئے وینزے مور باندی قیاس کول کوم چه د اجماع نه مستفاد دے،

تشریح:۔ صاحب د کتاب ملا جیون رحمه الله تعالیٰ فرمائیلی دی، چه مذکوره د پنځو دلائلو نه بعد د احکامو شرعیو خلورم دلیل هغه قیاس دے کوم چه د مذکوره د دریو دلائلو نه ماخوذ او مستنبط دی، "وکان ینبغی ان یقیده الخ" نه په ماتنؒ باندی یو اعتراض دے، لکه اکتفی بالشهرة" سره د هغے جواب ذکر شوے دے، او اعتراض داد دے چه د قیاس خلورم قسم نه دی (۱)

قیاس شرعی، (۲) قیاس لغوی (۳) قیاسِ شبھی (۴) قیاس عقلی؛ قیاس شرعی ھغے ته وائی کوم چه د کتاب الله یا حدیث رسول الله ﷺ یا د اجماع نه ماخوذ وی، قیاس لغوی دیته وائی چه ھغے کښی یو اسم دیو څانے نه بل څانے ته دَ علت مشترکه د وجھی نه متعدی شی، لکه لفظ خمر مخامره عقل د علت د وجھی په توګه حرام شراب دپاره وګیلے شی، قیاس شبھی دیته وائی چه حکم د علت مشابکت فی الصورة د وجھی نه دیو صورت نه بل صورت ته متعدی شی، لکه یو کس د آخری قعدے په عدم فرضیت باندی استدلال کولو په وخت اوائی چه قعده آخیره په شکل وصورت کښی د قعده اولی په شان ده، او قعده اولی فرض نه ده، لهٰذا اخیری قعده هم فرض نشوه، قیاس عقلی دیته وائی چه د داسی مقدماتو نه مرکب وی چه د ھغے تسلیمولو نه بعد د یو بل قول تسلیمول لازم وی، نو ھرکله چه د قیاس څلور و قسمونه وی او د لته صرف یو قسم یعنی قیاس شرعی مراد دے نو د قیاس باقی درے قسمونو لره د قیاس شرعی د تعریف نه خارج کولو پاره په متن کښی "القیاس" لره "المستنبط من ھذه الاصول الثلٰثة" قید سره مقید کول پکار دی، لکه څرنګه چه علامه فخر الاسلام بزدوی او نور و مصنفینو حضرات تو مقید کړے دے، د مصنف منار د طرف نه شارح عذر بیان کولو سره فرمائیلی دی، چه مصنف په شهرت باندی اتکاء کولو سره القیاس د مذکوره قید سره ندے مقید کړے، یعنی قول خلق د دے خبرے نه واقف دی چه د اصول فقه په کتابونو کښی هم قیاس شرعی ذکر شوے وی، نو لهٰذا دا قید ذکر کول او نه ذکر کول د واړه برابر دی، خو دلته د قیاس د لفظ نه قیاس شرعی طرف ذهن منتقل کیږی، نو رو قسمونو طرف ته نه منتقل کیږی، نو دلته قیاس نه مراد قیاس شرعی دے، او قیاس شرعی دیته وائی کوم چه د اصول ثلٰثه کتاب الله یا سنّت رسول الله ﷺ یا د اجماع نه ماخوذ او مستنبط وی، نو دے وجھ نه شارح رح د درے واړو شالو بیانوی، نو ھغے قیاس مثال کوم چه د کتاب الله نه ماخوذ دے، دا دے چه د حیض والی (کور والے) کولو حرمت د نص کتاب نه ثابت دے، څرنګه چه د باری تعالیٰ ارشاد دے، یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ. یعنی خلق به تا نه د حیض د حکم په باره کښی تپوس کوی نو ورته اوایه چه د اکښدګی ده، نو تاسو ترینه جدا اوسیږئ د نږدے نه د حیض په وخت او مه نزدیکیږی ھغوی نه تر څو چه پاکے شوے نه وی، (بقره ع ۱۲۴) د دے آیت نه معلومه شوه چه د حیض په حالت کښی د حرمتِ وطی علت "اذی" یعنی کښدګی ده، او د ا علت په دواړو حالتونو کښی هم موجود دے، ځکه چه محلِ دواړو یعنی "وبر" د پاخانے او نجاست غلیظه محل دے، نو ھرکله چه دواړو حالتونو په حالت حیض کښی وطی دواړه په علت اذی او په کښدګی کښی شریک دی،

نو د حیض په حالت کښی د وطی کولو په حرمت باندی د لواطت حرمت قیاس کړو، یعنی په حالت حیض کښی د وطی حرمت د کتاب نص نه ثابت دے، او د لواطت حرمت د قیاس نه ثابت شو، لیکن دلته یو اعتراض دے، هغه دا دے چه د قیاس د صحیح کیدو شرط دا دے چه فرع (په کوم چه قیاس شوے دے) به منصوص علیه نه وی، یعنی د کوم نص نه به ثابت نوی، حالانکه د لواطت حرمت د نص نه ثابت دے، ځکه چه فرع (مقیس) که چیرته لواطت مع الرجال وی، نو د دے حرمت د کتاب الله نه ثابت دے، ځکه چه باری تعالیٰ د قوم لوط په باری کښی فرمائیلی دی، اَئِنَّكُمْ لَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُوْنَ السَّبِيْلَ، (عنکبوت) آیا تاسو ورتګ کوی په سړو باندی او لاره قطع کوی، په دے آیت کښی په سړو باندی د ورتګ نه مراد لواطت دے، او همزه د استفهام انکاری ده، نو اوس معنیٰ دا شوه چه تاسو خلق د لواطت د پاره په سړو باندی مه ورځئ، او په یو بل ځائے کښی فرمائیلی دی، اَئِنَّكُمْ لَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُوْنِ النِّسَآءِ (نمل ع ۴) آیا تاسو ورتګ کوی په سړو باندی د شهوت د پاره ښځے پریږدئ، د دے آیت حاصل هم دا دے، چه د ښځو پریخودو سره د سړو نه خپل خواهشات مه پوره کوی، او یو ځائے فرمائیلی دی، اَتَاْتُوْنَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ اَحَدٍ مِّنَ الْعٰلَمِيْنَ اِنَّكُمْ لَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُوْنِ النِّسَآءِ (اعراف ع ۱۰) آیا تاسو کوئے داسی بے حیائی چه ستاسو نه مخکښی یې د جهان کښی چا هم نه د کړی، تاسو خو په سړو باندی ورځئ د شهوت د پاره او ښځو لره پریږدئ - او یو ځائے فرمائیلی دی، وَالَّذٰنِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا (نساء ع ۳) او چه کوم دوه سړی په تاسو کښی هم دا بد کاری وکړی نو ایذاء ورلره ورکړے، یعنی د دے آیت کښی خلاف فطرت فعل یعنی په لواطت باندی د ایذاء ورکولو حکم شوے دے، او ایذاء په فعل حرام باندی ورکولے شی، نه په فعل حلال باندی، نو د دے آیت نه هم د لواطت حرام کیدل ثابت شو، او که چیرته فرع (مقیس) لواطت مع النساء وی نو د دے حرمت د حدیث نه ثابت دے، خو نکه چه په ترمذی کښی د حضرت ابن عباس رضی الله عنهما نه روایت دے "انّ رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لا ینظر الله عزوجل الی رجل اتیٰ رجلاً او امرأة فی دبرها"، یعنی رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمائیلی چه الله پاک داسی سړی ته (د غضب د وجے نه) نظر نکوی کوم چه سړی یا ښځے ته په دبر کښی راغلے وی، یعنی لواطت ئے کړے وی، د دے حدیث نه د لواطت مع النساء حرمت ثابت دے، ځکه چه الله تعالیٰ فرمائیلی دی "نساءکم حرث لکم فاتوا

حرثکم" یعنی اللہ تعالیٰ موضع حرث (قُبُل) کښی د راتلو حکم کړے دے، او دُبر موضع د حرث نه دے، بلکه موضع د فرث یعنی د گندګی محل دے، نو هر کله چه په موضع د حرث کښی د راتلو حکم وکړو، نو په موضع د فرث کښی د راتلو نه ممانعت وی، بهرحال لواطت مع الرجال مراد وی او که لواطت مع النساء مراد وی د دواړو د حرمت دنص نه ثابت دے، او چه کله د لواطت حرمت د نص نه ثابت دے، نو د لواطت حرمت په حرمتِ وطی فی حالة الحیض باندی قیاس کول څرنګه صحیح شو، او دهغے قیاس مثال کوم چه د حدیث نه ماخوذ وی، دادے چه په حدیث کښی د شپږ خیزونو په بیع کښی د تفاضل حرمت ثابت دے، شپږ خیزونه دادی، (۱) غنم (۲) جوار (۳) کهجورے (۴) مالګه (۵) سره زر (۶) سپین زر، او د دَ احنافو حضراتو په نزد د حرمت علت "قدر او جنس" د رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم د قول الحنطة بالحنطة الحدیث" نه مستفاد دے، او دا علت په "چونه" "کښی هم موجود دے، لهٰذا قدر او جنس یعنی په علتِ ربا کښی د شرکت دوه څیزونه د دَ جص او نوره بیع کښی د تفاضل حرمت په مذکوره د شپږ خیزونو په حرمت باندی قیاس شوے دے، حاصل داچه مذکوره د شپږ خیزونو تفاضل باندی حرمت خو د حدیث نه ثابت دے او په جص او نوره کښی تفاضل باندی حرمت دَ قیاس نه ثابت دے، او دهغے قیاس مثال کوم چه د اجماع نه ماخوذ دے، دادے چه موطوءُ وینځے مور په واطی باندی د اسیدل د اجماع نه ثابت ده، او د حرمت علت جزئیت او بعضیت دے، یعنی د وطی په نتیجه کښی چه کوم بچے پیدا شی هغه د واطی او موطوءُ دواړو جزوء وی، دے د وجے نه د دے بچی دَ واسطه نه د واطی او موطوءُ ترمینځ جزئیت او اتحاد شو، یعنی موطوءُ به د واطی جزوء وی، او واطی به د موطوءُ جزوء وی، نو د دے جزئیت او اتحاد د وجے نه د واطی اصول او فروع په موطوءُ باندی او د موطوءُ اصول او فروع په واطی باندی حرام شی، حکم چه انسان په خپل جزوء باندی حرام وی، لیکن که دا وسیلے شی چه کله واطیءُ موطوءُ جزوء دے او موطوءُ د واطی جزوء دے، او جزوء په خپل جزوء باندی حرام وی نو واطی لره په موطوءُ باندی او موطوءُ لره په واطی باندی حرامیدل پکار دی، حالانکه واطی په موطوءُ باندی او موطوءُ په واطی باندی نه حرامیږی، نو دے جواب دادے چه د قیاس تقاضا هم داده چه واطی په موطوءُ باندی او موطوءُ په واطی باندی حرام شی، لیکن ضرورتًا دلته قیاس ترک کړے شویدے بهرحال د موطوءُ وینځے مور په واطی باندی د جزئیت او بعضیت د علت د وجے نه حرام دے

او دا علت د مرینے په مورکښې هم موندلے شی، نو دے وجے نه د مرینے مورهم د موطوٴ ویشے مور په حرمت باندی قیاس کولو سره په زانی باندے حرام ګیری، حاصل دا چه د موطوٴ ویشے مور حرمت د اجماع نه ثابت دے، او د مرینے مور حرمت په زانی باندی قیاس نه ثابتیږی

فوائد ۱۔ "جص" د عمارت چونه، نوره د کلی چونه۔

وَاِنَّمَا اَوْرَدَ هٰذَا الْخَطَّ وَلَمْ يَقُلْ اِنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ اَرْبَعَةٌ اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْاِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ لِيَكُوْنَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ الْاُصُوْلَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ وَهٰذَا بِاعْتِبَارِ الْاَغْلَبِ وَالْاَكْثَرِ وَاِلَّا فَالْعَامُّ الْمَخْصُوْصُ مِنْهُ الْبَعْضُ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ ظَنِّيٌّ وَالْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مَنْصُوْصَةٍ قَطْعِيٌّ وَلِاَنَّهُ لَمَّا قَالَ وَالْاَصْلُ كَانَ رَدًّا عَلٰى مُنْكِرِي الْقِيَاسِ قَصْدًا اَوْ صَرِيْحًا وَلَمَّا قَالَ الرَّابِعُ كَانَ دَالًّا عَلٰى اَنَّ مَرْتَبَتَهٗ بَعْدَ الْاُصُوْلِ الثَّلٰثَةِ فَمَا وَاهُ كَانَ الْحُكْمُ مَوْجُوْدًا فِيْ وَاحِدٍ مِّنَ الثَّلٰثَةِ لَمْ يُحْتَجْ اِلَى الْقِيَاسِ ثُمَّ لَا بَأْسَ اَنْ يَّكُوْنَ هٰذِهِ الْاُصُوْلُ فُرُوْعًا لِشَيْءٍ اٰخَرَ لِاَنَّهَا كُلَّهَا اُصُوْلٌ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحُكْمِ فَالْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَرْعٌ لِلتَّصْدِيْقِ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَالْاِجْمَاعُ لِلدُّعَاءِ وَالْقِيَاسُ فَرْعٌ لِلثَّلٰثَةِ۔

ترجمہ۔ مصنفؒ اصول پدے طریقه بیان کړل او دا ئے ونه فرمائیل چه اُصول شرع څلورد ی، کتاب، سنت، اجماع، قیاس، د پاره د دے چه په دے خبره تنبیه وشی چه اوّل درے اصول قطعی او یقینی دی، او قیاس ظنی دے، او دا په اعتبار د اکثریت او اغلبیت دے، ځکه عام مخصوص منه البعض او خبر واحد هم ظنی دے، او د علت منصوصه په اعتبار قیاس قطعی دے، او دا حکم چه مصنفؒ کل والاصل او ئیل نو په منکرینو د قیاس باندی صراحتًا او قصدًا ردّ وشو، او چه کله ئے الرابع او ئیل نو په دے خبره دلالت شو چه د قیاس مرتبه د اصولو ثلثه بعد ده، نو هر کله چه په دے درو کښې یو حکم هم موجود وی نو د قیاس حاجت به نه وی، بیا هیڅ مضائقه نشته چه دا اصول د نورو څیزونو د پاره فروع وی، ځکه چه دا ټول حکم په نسبت سره اصول دی، نو کتاب الله او سنت د تصدیق بالله او تصدیق بالرسول ده او اجماع د دعا ئی

فرع دہ او قیاس د دریو وارو فرع دہ،

تشریح:۔ شارح د نورالانوارؒ په دے عبارت کښې یو اعتراض او دھغے جواب ذکر کوی، اعتراض دا دے چه هر کله قیاس هم اصل دے نو ځرنګه چه رمصنفؒ عبارت، الاصل الرابع القیاس، نه واضحه ده، نو مصنفؒ د دے اصول لره په مذکوره طریقے باندی ولے بیان کړو، یعنی ورے اصول ئے اوّل ذکر کړو، قیاس ئے جُدا ذکر کړو، او دا ئے ولے و نه وئیل چه د شریعت اسلامیه اصول څلور دی، کتاب، سنّت، اجماع، او قیاس، مُلّا جیون رحمة الله علیه دے دُوٓه جوابونه ذکر کړی دی، لږ وبے جواب دا دے، چه مصنفؒ په خپل بیان سره مخاطب ته په دے خبره تنبیه ورکول غواړی چه اصول ثلثه (کتاب، سنت اجماع) قطعی او یقینی دی، او اصل رابع یعنی قیاس ظنی او غیر یقینی دے، که چرته داخلو اصول پوځائے بیان شوے وے، او دا او وئیل شوی وے چه د شریعت اصول څلور دی، کتاب، سنّت اجماع او قیاس، نو دے څلور واړو وبه په مفید یقین یا مفید ظن کیدلو یوشان لازم راتلے، حالانکه په مفید یقین او مفید ظن کښې څلور واړه اصول یوشان نه دی، بلکه اوّل درے اصول مفید یقین او قیاس مفید ظن دے، نو دے خاص مقصد دوجے نه ماتن مذکوره طریقه اختیار کړه، صاحب د نورالانوار او وئیل چه دا د واضحه وی چه اصول ثلثه یقینی کیدل، او د قیاس ظنی کیدل اغلب او اکثر دی، یعنی اکثر د اسی کیږی، کښې کله هغه عام چه د هغے بعضے افراد خاص شوی دی، لکه اَحَلَّ اللّٰه البیع وحرم الربوا کښې لفظ د بیع د لام جنس د وجے نه عام دے، مګر الله تعالیٰ دا د ربوا د وجے نه خاص کړے دے،) او خبر واحد هم ظنی وی او هغه قیاس چه د کوم بنیاد په علت منصوصه باندی وی، (ځرنګه چه محکمه کښې بیان شوی چه د دواړو حرمت په حالت حیض کښې وطی په حرمت باندی د قیاس په بنیاد "علت اخرٰی" دے کوم چه منصوص دے، رقطعی او یقینی وی، حاصل داچه اوّل درے اصول بالعموم مفید د پاره یقین وی مګر کله دے خلاف مفید د پاره یقین هم وی،

محشّیؒ د نورالانوار په صاحب د نورالانوارؒ باندی ردّ کولو سره او فرمائیل چه اصول ثلثه لره د اکثریت په لحاظ سره مفید د پاره د یقین او کله مفید د پاره د ظن کړ حُول او قیاس لره د اکثریت په لحاظ سره مفید د پاره د ظن او کله کله مفید د پاره د یقین کړ حُول غلط دی، بلکه قیاس د خپل اصل په اعتبار سره همیشه مفید د پاره د ظن وی، مګر د عارض یعنی د علت

منصوصه دوجے نه مفید د پاره د یقین وی، یعنی قیاس فی نفسه خو ظنی دے مگر داد علت منصوصه کیدلو په وجه باندی دَسره یقینی وگرځول شول او په دے سره اصول د عارض دوجے نه مفید د پاره د ظن وی، او په خبر واحد کښی د حدیث په طریقے د احاد منقول کیدل عارض دے چه په طریقه د احاد منقول کیدلو دوجے نه خبر واحد ظنی دے، مگر کښی حدیث فی نفسه یقینی او قطعی دے، او عام په کتاب الله کښی د هغے مخصوص منه البعض کیدل عارض دے، یعنی د عام نه د بعضے افرادو خاص کولو په وجه هغه عام ظنی شو، مگر کښی عام د کتاب الله فی نفسه قطعی او یقینی دے،

دویم جواب دا دے چه ماتنّ کله چه مستقل طور باندی" والاصل) اوئیل نو داطرز بیان په منکرینو د قیاس په دے خیال چه " قیاس دلیل شرعی ندے، بالقصد بنکاره طور باندی تردید وشو، که چرته فاضل مصنفؒ اصول الشرع اربعة الکتاب والسنّة والاجماع والقیاس فرمائیلے وے، نودا " طرز" خو به په منکرینو د قیاس باندی ضمناً تردید وشی مگر صراحتاً پرے تردید نه کیږی، نو د منکرینو د قیاس باندی صراحتاً تردید کولو د پاره فاضل مصنفؒ قیاس جُدا ذکر کړو، او مصنفؒ چه کله " الرابع " اوئیل نو دے نه دا خبره معلومه شوه چه د قیاس مرتبه د اصول ثلثه مذکوره نه بعد ده، نو ترڅو پورے چه یو حکم د اصول ثلثه نه په کوم یو کښی موجود وی، دهغے وخت پورے به قیاس طرف ته رجوع نشی کیدے، د اصول ثلثه مذکوره طریقه باندی دبیا نولو دده وجهے نوری دی، اوّل خو دا ده چه اصول ثلثه حکم لره ثابتوی او قیاس حکم لره نه ثابتوی بلکه حکم لره ظاهر وی، نو د اصول ثلثه او قیاس ترمینځه دا فرق دے، نو حُکه ئے دا دواړه جُدا جُدا ذکر کړو، دویمه وجه دا ده چه اصول ثلثه په حکم ثابتولو کښی د دویم څیز محتاج نوی، او قیاس د اصول ثلثه طرف ته محتاج وی، نو دے فرق دوجے نه قیاس ئے د اصول ثلثه نه جُدا ذکر کړو، " ثم لا بأس ان تکون الخ " نه دیوا عتراض جواب دے، اعتراض دا دے چه په کتاب، سنت، اجماع او قیاس باندی د اصولو اطلاق کول صحیح نه وی، حُکه چه په دی کښی هر یو د دویم څیز فرع ده، یعنی (کتاب) د الله فرع ده معنی د الله د وجود نه بغیر د کتاب الله وجود نشی کیدے، نو الله اصل او کتاب ئے فرع شوه، او سنّت د رسول فرع ده، یعنی که چرته رسول موجود نوے نو د سنت او حدیث وجود به هم نوے، نو رسول اصل او سنت ئے فرع شو، او" اجماع" د امی یعنی علت مثبته ئے فرع ده

او قیاس ئے دے درے واړو فرع ده، نو هر کله چه داخلور واړو خبرو نه نور وخیږو نو فرع شوه، نو په دے باندی د اصولو اطلاق کول څرنګه کیدے شو؟ جواب ئے دادے چه اصل او فرع دواړه اضافی خیزونه دی، یعنی یو شی په یو اعتبار سره اصل او په بل اعتبار سره فرع کیدے شی، لکه یو سړے د خپل حوئ په اعتبار سره اصل او د پلار په اعتبار سره فرع وی، نو هم دغه رنګه کتاب، سنّت، اجماع او قیاس په نسبت د احکامو اصول دی او په اعتراض کښی د خیزونو په اعتبار سره فروع دی، او دیو شی په یو اعتبار سره اصل او په بل اعتبار سره فرع کیدو لو کښی هیڅ مضائقه نشته دے،

وَوَجْهُ الْعَصْرِ فِي هٰذِهِ الْآيَةِ اَنَّ الْمُسْتَدِلَّ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّتَمَسَّكَ بِالْوَحْيِ اَوْ غَيْرِهٖ وَالْوَحْيُ اِمَّا مَتْلُوٌّ وَهُوَ الْكِتَابُ اَوْ غَيْرُهٗ وَهُوَ السُّنَّةُ وَغَيْرُ الْوَحْيِ اِنْ كَانَ قَوْلَ الْكُلِّ فَالْاِجْمَاعُ وَاِلَّا فَالْقِيَاسُ وَاَمَّا شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا فَمُلْحَقَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَتَعَامُلُ النَّاسِ مُلْحَقٌ بِالْاِجْمَاعِ وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ فِيْمَا يُعْقَلُ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ وَفِيْمَا لَا يُعْقَلُ مُلْحَقٌ بِالسُّنَّةِ وَالْاِسْتِحْسَانُ وَنَحْوُهٗ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ ۔

ترجمه: او په دے عصر کښی وجه دحصر داده چه دلیل پیش کولو والا به دوه حالونه خالی نه وی یا به دوحی نه استدلال پیش کوی، یا به دغیر وحی نه او وحی به یا متلو وی او دا کتاب دے، یا به غیر متلو وی، او دا سنت دے، او که چرته غیر وحی د تولو مجتهدینو قول وی، نو اجماع ده کښی قیاس دے، او حُونږ د شریعت نه مخکښی شریعتونه د کتاب او سنت سره ملحق دی، او تعامل الناس د اجماع سره ملحق دے، او د صحابی هغه قول چه معقول وی د قیاس نه او هغه قول کوم چه غیر معقول وی، سنت سره ملحق دے او الاستحسان او دا رنګه نور دلیلونه د قیاس سره ملحق دی،

تشریح: شارح په دی عبارت کښی مذکوره د اصول اربعه ترمینځه دلیل د حصر بیانوی، نو وګے د فرمائیل چه استدلال پیش کولو والا به دوه حالتونه خالی نوی، یا به وحی نه استدلال پیش کوی، یا به د غیر وحی نه، که چرته د وحی نه پیش کړه، نو دا هم دوه دوه

حالتونه خالی نه دے، وحی به متلو وی یا به غیر متلو، که چرته وحی متلو وی نو دیته به کتاب الله ویلے شی، اوکه چرته وحی غیر متلوّی نو داسنت رسول الله شو، اوکه چرته دغیر وحی نه استدلال پیش کړے شی، نو دا هم ۲ دوّو حالتونه خالی نه دے، یا خو به داد یوے زملنے د تلو مجتهدینو قول وی، یا به د تولو مجتهدینو قول نه وی، پرمبنی ته اجماع اوثانی ته قیاس ویلے شی، واما شرائع من قبلنا الخ نه د سوال جواب دے، سوال دا دے چه اصول په څلورو کتبی منحصر کول صحیح نه دی، حکه چه حکم څرنګه دمذکوره اصولونه ثابتیږی هم دارنګه مخلتبنی شریعتونونه هم ثابتیږی، لهذا اصول دخلورو په حالے پنځه شو، (۱) کتاب - (۲) سنّت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) شرائع سابقه، لکه څرنګه چه د باری تعالیٰ قول دے، وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ، یعنی لیکلی دی موښو په هغو باندی په تورات کښی دنفس په بدله نفس د ستر کے په بدله کښی ستر کے دیوزے په بدل کښی پوزه د غوږ دنو په بدل کښی غوږ د نا غونو په بدل نا غونه او د زخمونو بدله د هغے برابره ده،

په دے آیت کښی مذکوره قصاص حکم څرنګه چه په یهود و باندی لازمی وو، همدارنګه په مونږه باندی هم لازم دی، نو هر کله چه د شرائع سابقه نه هم حکم ثابتوی نو اصولو سره په څلورو کتبی منحصر کول باطل وی، د دے جواب دا دے، چه په مونږه باندی شرائع سابقه هغه وخت لازمیږی چه کله د ے لره الله او د هغه رسولؐ بغیر د انکار نه بیان کړی وی، اوکه چرته الله اورسول نوی بیان کړی نه وی، مګر د بیان نه پس ښکاره انکار ئے کړے وی، مثلاً واسی ویلے وی لَا تَفْعَلُوا مِثْلَ ذَالِكَ؛ د دے په پیشان عمل مه کوئے، یادلالةً انکار کړے وی، مثلاً هغه حکم کولو نه پس ئے داسی ویلی وی، چه داد هغوی د ظلم بدله ده لکه څرنګه چه ارشاد باری تعالیٰ دے وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ - او به یهودو باندی مونږ حرام کړی وو، هر یونوکه د ارځنو او د غواګانیزے چربی موحرام کړی ده، مګر کومه چه ملا سره یا کلیوسره لګیدلی وی چه د هغو کوسره ملاؤ شوے وی، دا مونږه وهغو په شرارت باندی سزا ورکړی وه، نو د سابقه شرائعو حکامو په مونږه باندے نه لازمیږی، او چه کله د ے لره الله بیان کړی دی، نو دا شرائع سابقه به د کتاب الٰهی سره ملحق شی، اوکه چرته

رسولؐ بیان کړی وی نو د سنت سره به ملحق شی ، او چه کله شرائع سابقه د کتاب الهی یا سنّت رسولؐ سره ملحق شو نو شرائع سابقه مستقلاً دلیل پاتے نشو ، او چه کله شرائع سابقه مستقلاً دلیل پاتے نشو نو بیا شرائع سابقه پنځم اصول جوړولو سره په خلورو اصولو کښی حصر باطلول ، صحیح نه دی ، و تعامل الناس الخ ، نه هم دیو سوال جواب دے ، سوال دادے چه په خلورو اصولو کښی حصر باطل دے ، ځکه چه حکم څرنګه مذکوره خلور اصولو نه ثابتیږی هم داشان د خلقو د عمل (تعامل) نه هم حکم ثابتیږی نو اصول شرع د خلورو په ځائے پنځه شو ، او چه کله اصول د خلورو په ځائے پنځه شو نو د صاحب منار اصولو لره په خلورو کښی منحصر کول باطل شو ، دوے جواب وادے د خلقو تعامل د اجماع سره لاحق دے ، څرنګه چه صاحب هدایه فرمائلی دی که چرته چا ناپ ورکړو بغیر د معیار مقرر کولو نه یو شے جوړ کړو ، نو دا استحساناً جائز دی او دلیل هغه اجماع ده کوم چه د خلقو د تعامل نه ثابت دی ، اګرچه د بیع د معدوم کیدلو په وجه قیاساً دا بیع ناجائزه ده ، د صاحب هدایه د عبارت نه دا معلومه شوه ، چه تعامل الناس هم په اجماع کښی داخل دے ، او چه کله تعامل الناس په اجماع کښی داخل دے ، نو تعامل الناس مستقل دلیل نشو او چه کله تعامل الناس مستقلا دلیل نشو نو د شریعت اسلامیه دلائل خلور شو ، نه پنځه او چه کله اصول شرع خلور پاتے شو ، نو په خلورو کښی حصر باطلول صحیح نشو ، و قول الصحابیؓ نه هم دیو سوال جواب دے ، سوال دادے چه اصول په خلورو کښی منحصر کول باطل دی ، ولے چه حکم شرعی څرنګه مذکوره اصول اربعه نه ثابتیږی هم دارنګه د صحابی د قول نه هم ثابتیږی ، لهذا د شریعت اسلامیه اصول پنځه شو ، (۱) کتاب (۲) سنّت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) قول صحابی دے جواب دادے که د صحابی قول چرته مدرک بالقیاس وی ، یعنی د صحابی قول که چرته د عقل او قیاس مطابق وی نو هغه قیاس سره ملحق کیږی ، او که چرته د قیاس او عقل مطابق نه وی ، نو دا به سنت سره ملحق وی ، ځکه که چرته صحابی خلاف عقل او خلاف قیاس کوم حکم بیان کړی نو هم دا به د یُملی شی چه د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه به اوریدلی وی ، اګرچه د رسول الله صلی الله علیه وسلم طرف ته ئے نه وی منسوب کړے ، نو چه د صحابی قول هر کله د قیاس یا سنت سره ملحق شو ، نو اصولوله په خلورو کښی منحصر کول هم صحیح شو ، والاستحسان الخ نه هم دیو سوال جواب دے سوال دادے چه اصول په خلورو کښی منحصر کول باطل دی ، ځکه چه حکم شرعی څرنګه په اصولو اربعه نه ثابتیږی ، هم دارنګه د استحسان هم ثابتیږی ، استحسان هغه قیاس خفی دے ، کوم

چه د قیاس ظاهر معارض وی، مثلاً مونږه اوّل چه د سباع طیور جوټه اوبه پاکے وی، حالانکه دا جلی د دے خبرے تقاضه کوی چه د سباع طیور جوټه اوبه ناپاکے وی، ولے چه د هغے غوښه حرامه او نجس ده، او سور (جوټه) د غوښے نه پیدا کیږی نو چه کله د سباع طیور و غوښه حرامه او نجس ده نو د هغے جوټه هم حرام او نجس کیدل پکار دی، لکه څرنګه چه د درنده کا نو غوښه د ناپاکے وجه نه د هغے جوټه هم ناپاکه وی، لیکن مونږ قیاس جلی پریخوده او استحساناً سو د سباع طیور جوټه اوبه پاکے وګرځولے، او دلته استحسان (قیاس خفی) دا دے، چه مرغان پ مخوکے سره خوراک کوی، او د مرغانو مخوکه هډوکے وی، نو ځکه دا پاکه ده، مارغه ژوندے وی او که مړاړه پاک څیز سره د ملاو دیدو وجے نه اوبه نه ناپاکیږی، لهذا د سباع طیور جوټه اوبه ناپاکے نه وی، په خلاف د درندو کا نو ځکه چه درنده د خپلے ژبے سره خوراک کوی، لهذا اوبه د درنده ناپاکه تو کانږه (لعاب) ملاو دیدو سره ناپاکے شی، بهرحال استحسان (قیاس خفی) یو حجت شرعی دے، او چه کله استحسان حجت شرعی دے نو اصول شرع پرېخښ شو او چه اصول شرع پرېخښ شو نو اصولوله په څلورو کښی منحصر کول صحیح نشو، د دے جواب دا دے چه استحسان د قیاس سره ملحق وی نو اصول شرع په څلورو کښی منحصر کول هم صحیح شو، او که دا د ویلے شی چه حصر اوس هم باطل دے، ځکه چه احکام خرڅکه د مذکوره اصولو اربعه نه ثابتیږی هم د اشان وظن غالب، تحری احتیاط او ضرورت نه هم ثابتیږی، نو د دے جواب دا دے، چه ظن غالب د تحری په حکم کښی دے، او تحری په قیاس کښی داخل دے، او احتیاط په نص کښی داخل دے، ځکه چه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایلی دی، دَعْ مَا یَرِیْبُکَ اِلٰی مَا لَا یَرِیْبُکَ، یعنی احتیاطاً مشکوک څیز د نولوله پریږده خیر مشکوک څیز د نولوله اختیار کړه، او ضرورت په کتاب الله کښی داخل دے، ځکه چه الله تعالیٰ فرمایلی دی، مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّیْنِ مِنْ حَرَجٍ، یعنی په تاسو باندی د دین په معامله کښی څه حرج نشته، نو هر کله چه د اخیزونه په اصول اربعه کښی داخل دی، نو اصولوله په څلورو کښی منحصر کول باطل نشو بلکه صحیح دی۔

ثُمَّ فَصَّلَ الْمُصَنِّفُ الْاُصُوْلَ الْاَرْبَعَةَ فَقَدَّمَ الْکِتَابَ وَقَالَ اَمَّا الْکِتَابُ فَالْقُرْاٰنُ الْمُنَزَّلُ عَلَی الرَّسُوْلِ عَلَیْهِ السَّلَام وَهٰذَا تَعْرِیْفٌ لِکُلِّ الْکِتَابِ وَالْلَّامُ فِیْهِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ

هُوَ الْكِتَابُ السَّابِقُ ذِكْرُهُ الَّذِيْ كَانَ مُضَافًا اِلَيْهِ لِلْبَعْضِ وَالْقُرْاٰنُ اِنْ كَانَ عَلَمًا كَمَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ فَهُوَ تَعْرِيْفٌ لَفْظِيٌّ وَابْتِدَاءُ التَّعْرِيْفِ الْحَقِيْقِيِّ مِنْ قَوْلِهِ الْمُنَزَّلُ اِلٰى آخِرِهٖ وَاِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَقْرُوْنِ فَهُوَ جِنْسٌ لَهٗ وَمَا بَعْدَهٗ فَصْلٌ بِلَا تَكَلُّفٍ فَالْمُنَزَّلُ اِحْتِرَازٌ عَنِ الْكِتَابِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ اِحْتِرَازٌ عَنْ بَاقِي الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْمُنَزَّلُ اَنْ يَجُوْزَ اَنْ يُقْرَاَ بِالتَّخْفِيْفِ اَيِ الْمُنَزَّلُ دُفْعَةً وَاحِدَةً لِاَنَّ الْقُرْاٰنَ نَزَلَ دُفْعَةً وَاحِدَةً مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ اِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا اَوْلًا ثُمَّ نَزَلَ نَجْمًا نَجْمًا وَاٰيَةً اٰيَةً بِحَسْبِ الْمَصَالِحِ وَالْحَوَائِجِ اِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوْ لِاَنَّهٗ كَانَ يُنَزِّلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ دُفْعَةً وَاحِدَةً فِيْ كُلِّ شَهْرِ رَمَضَانَ جُمْلَةً وَيَجُوْزُ اَنْ يُقْرَاَ بِالتَّشْدِيْدِ لِاَنَّ نُزُوْلَهٗ فِي الْوَقَائِعِ كَانَ بِدَفَعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِيْ مُدَّةِ النُّبُوَّةِ۔

ترجمہ: بیا مصنفؒ دے اصول اربعہ لره جُدا جدا بیان کړل، او د کتاب بحث مقدم کړو، اوئے فرمائیل چه کتاب هغه قران دے کوم چه په رسول الله صلی الله علیه وسلم باندی نازل شوے دے، دا تعریف دکل کتاب دے، او لام په کښی دعهد دے او معهود هغه کتاب دے کوم چه د بعض مضاف الیه مخکښی ذکر کړے شوے دے، او قرآن که چرته علم وی، نو خُنګه چه مشهور دے نو تعریف لفظی دے او د تعریف حقیقی ابتداء د مائن قول المنزل الی اخره نه کیږی، او که چرته قرآن د مقرو یا مقرون په معنی کښی وی، نو دا دُ پاره جنس دے او د دے مابعد بغیر د تکلف نه فصل دے نو المنزل د غیر آسمانی کتابونو نه او علی الرسول باقی د پټولو آسمانی کتابونو نه احتراز دے، او المنزل، د تخفیف سره وئیل جائزدی، یعنی یوځل نازل کړے شوے دے، ځکه چه قرآن ابتداءً کښی د لوح محفوظ نه دنیاوی اسمان پورے په یوځل نازل کړے شوے دے، بیالګ لګ ایت د ضرورت او مصلحت مطابق په حضور صلی الله علیه وسلم باندی نازل کړے شوے دے، یا ځکه چه په هر یو رمضان میاشت کښی پوره قرآن به یوځل باندے په حضور صلی الله علیه وسلم نازلیدو، او المنزل، د تشدید سره هم وئیل جائزدی، ځکه چه د قرآن نزول په حقیقت کښی د نبوت په زمانه کښی څو ځل شوے دو۔

تشریح: صاحب د نور الانوارؒ فرمائیلی دی چه ماتن علیه الرحمت اصول اربعه لره اجمالاً بیان کولو نه پس جُدا جُدا کره او په تفصیل سره ئے بیان کول غواړی، او کتاب الله د تولو اصولو اصل دے، حُکمه ئے کتاب لره د مالـه او ما علیه سره د وجے ذکر کړے دے، نو فرمائیلی دی، چه کتاب هغه قرآن دے کوم چه په رسول اکرم صلی الله علیه وسلم باندی نازل شوے دے، په صحیفو کښی نیکل شوے دے، د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم نه د تواتر سره بغیر د شبهے نه منقول دے، د هذا تعریف لکل الکتاب الخ نه د یو سوال جواب دے، سوال دا دے چه معرّف (چه د چا تعریف کول مقصود دی) د کتاب یو حصّه یعنی پنځه سوه آیتونه دی ولے چه په اصول ادبعه کښی یو اصل د کتاب یو حصه ده، نه پوره کتاب حالانکه چه کوم تعریف شوے دے هغه په تول کتاب باندی صادق راځی نو مذکوره تعریف خو په کتاب الله کښی مذکوره قصص او مثالونو باندی هم صادق راځی، نو دے وجه نه کتاب الله چه د شریعت اسلامیه اصل دے د دے تعریف دخول د غیر مانع نشو حالانکه تعریف چه څرنګه د خپلو افرادو د پاره جامع کیدل پکار دی، هم دارنګه د خول د غیر مانع کیدل هم ضروری دی، د دے جواب دادے چه تعریف خو د کل کتاب د دے کوم چه د لفظ د بعض مضاف الیه چه پرېکړے شوے، مخکښی ذکر شوے دے نو مخکښی وئیل شوی دی، اصول الشرع ثلثة الکتاب والسنّة والمراد بالکتاب بعض الکتاب و هو مقدار خمسمائة آیة، نو دلته په مقام تعریف کښی په الکتاب کښی د الف لام هم د بعض الکتاب طرف ته اشاره ده چا سره چه د شریعت احکام متعلق کیږی نو اوس لفظ د الکتاب به قصص امثالو ته شامل نه وی، بلکه صرف د غه پنځه سوه آیتونو ته به شامل وی، کوموسره چه احکام متعلق دی، او چه کله لفظ د الکتاب صرف پنځه سوه آیاتونو ته شامل دے کوم چه د شریعت اسلامیه اصل دے نو دخول د غیر نه د مانع کیدو اشکال به نه واقع کیږی، بلکه تعریف به جامع هم وی او مانع به هم وی، حاصل د خبرے دادے چه اصل تعریف خو د تول کتاب وشو، مګر د الف لام عهدی خارجی د وجے نه مراد بعض الکتاب یعنی هغه پنځه سوه آیتونه دی کوم چه د احکام شرع اصل دی، شارحؒ فرمائیلی دی چه په لفظ د القرآن کښی د دوه احتمالونه وی، یو خو دادے چه القرآن د کتاب الله علم دے دویم دا چه لفظ د القرآن مصدر دے، د هر صبی احتمال په بناء باندی به دا اشکال وی چه القرآن که چرته علم شو نو الف نون زائدتان او علمیت د وجے نه غیر منصرف کیدل پکار دی، لکه

خو ځکه چه عثمان غیر منصرف دے، حالانکه الله تعالیٰ ، إِنَّا أَنْزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ، په قرآن کښی منصرف فرمائیلے دے، دوے جواب وادے چه القرآن اسم جنس دے، مکرد الف لام سره علم شوے دے، لکه النجم اسم جنس دے مکرد الف لام سره علم شوے دے، نو هر کله چه لفظ د قرآن اسم جنس دے نو دا به غیر منصرف نه وی بلکه منصرف به وی، بهر حال که چرته القران لره علم وګرځولے شی، لکه څنګه چه مشهوره ده، نو د القران په ذریعه باندی به د کتاب تعریف، تعریف لفظی وی، او د المنزل علی الرسول نه به د تعریف حقیقی شروع کیږی، تعریف لفظی دیته وئیلے شی چه غیر معروف لفظ لره د لفظ معروف سره تعبیر کول، لکه عضنفر لره د اسد لفظ سره متعارف کول، او دصورت غیر حاصله د حاصلولو د پاره چه کوم تعریف کیږی، هغے ته تعریف حقیقی وئیلے شی،

دوهم احتمال په بناء باندی به دا اشکال وی چه لفظ د القرآن معرّف دے، او الکتاب معرّف دے او معرّف په معرّف باندی محمول وی، لهٰذا القرآن مصدر به په الکتاب باندی حمل کول لازم راشی، حالانکه د مصدر حمل جائز نه وی، دوے جواب وادے چه دلته القرآن مصدر د اسم مفعول په معنی باندی دے، او مصدر د اسم مفعول په معنی باندی اکثر استعمال پیږی لکه کتاب په معنی د مکتوب شراب په معنی د مشروب او خلق په معنی د مخلوق استعمال پیږی، نو چه هر کلّه "القرآن" مصدر د اسم مفعول په معنی باندی دے، نو په الکتاب باندی د مصدر حمل کول لازم نشو، پاتی شوه د اخبره چه د قرآن اسم مفعول څه دے نو د دوه صورتونه وی، لفظ د قرآن به یا مهموز وی یا به غیر مهموز وی، نو که چرته مهموز وی نو دا به د قراء یقراء (د وستل) مصدر وی، او په معنی د مقرؤ اسم مفعول به وی او که چرته غیر مهموز وی نو دا به د قرن یقرن رملا ویدٌ) مصدر وی، او په معنی د مقرون اسم مفعول به وی، په دیم صورت کښی وجه تسمیه دا ده چه قرآن پاک د نورو سره مقترن او ملا ګډ شوی دی، نو ځکه دیته قرآن وئیلے شوے دے، صاحب د نور الانوار، فهو جنس له الخ، نه د قیود و فوائدو بیانوی، د قیود او فوائد نه مطلب دا دے چه تعریف په جنس او فصل باندے مشتمل وی، او جنس معرف او غیر معرّف دواړو ته شامل وی، او فصل د معرّف نه غیر معرّف خارجوی، او معرف لره د غیر معرّف نه ممتاز کوی، نو لفظ د القرآن د کتاب معرّف د پاره جنس دے، ځکه چه لفظ د القرآن هر لوستلو والا یا هر مقرون او متصل شی ته شامل وی، برابر دا خبره ده که کتاب الله وی او دے

نه علاوه وی او لفظ د المنزل په وجه فصل دے، کوم چه د غیر آسمانی کتابونو نه احتراز کوی، یعنی د المنزل قید سره غیر آسمانی کتابونه خارج کړے شو، او د علی الرسول قید نه د قرآن پاک نه علاوه نور آسمانی کتابونه (توراة، زبور وغیره) خارج کړے شو،

مترجم فرمائیلی دی چه د المنزل "زاء" تخفیف او تشدید دواړه سره لوستل جائز دی، د تخفیف په صورت کښی د "انزال" (په یو ځل سره نازلیدل) نه به ماخوذ وی، او د تشدید په صورت کښی به د "تنزیل (په تدریج سره نازلیدل) نه ماخوذ وی، "المنزل" ماخوذ د انزال نه د ویلو وجه داده چه قرآن پاک لوړه د لوح محفوظ نه د دنیاوی آسمان ته د دفعةً واحدةً اوبه یو ځل سره نازل کړے شوے دے، دویمه وجه داده چه پوره کال کښی به چه څومره قرآن نازلیږی په رمضان کښی به د تجدید په طور په یو ځل پوره نازلیدلو، او ماخوذ د تنزیل نه د ویلو وجه داده چه قرآن پاک د مصلحتونو او ضرورتونو مطابق لږ لږ کښی په مدت کښی نازل کړے شوے دے، نو چه هرکله د قرآن نزول دفعةً واحدةً هم دے، او تدریجاً هم نو د نزول قرآن لوړه بیانولو دپارهٔ المنزل "زاء" په تخفیف سره او تشدید دواړه سره لوستل جائز دی،

اَلْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ صِفَةٌ ثَانِيَةٌ لِلْقُرْاٰنِ وَمَعْنَى الْمَكْتُوْبِ الْمُثْبَتُ لِاَنَّ الْمَكْتُوْبَ فِي الْحَقِيْقَةِ هُوَ النُّقُوْشُ وَرَسْمُ اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى وَاِنَّمَا هُمَا مُثْبَتَانِ فِي الْمَصَاحِفِ فَاللَّفْظُ مُثْبَتٌ حَقِيْقَةً وَالْمَعْنٰى مُثْبَتٌ تَقْدِيْرًا وَاللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَلَا يَضُرُّ تَعْمِيْمُهُ لِغَيْرِ الْقُرْاٰنِ لِاَنَّ الْقَيْدَ الْاَخِيْرَ يُخْرِجُهُ اَوْ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ هُوَ مَا عَلَيْهِ الْقُرَّاءُ السَّبْعَةُ وَهُوَ مُتَعَارَفٌ بَيْنَ النَّاسِ لَا يُحْتَاجُ اِلٰى اَنْ يُعْرَفَ فَيُقَالُ هُوَ مَا كُتِبَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ حَتّٰى يَلْزَمَ الدَّوْرُ وَيَحْتَرِزُ بِهٰذَا الْقَيْدِ عَمَّا نُسِخَتْ تِلَاوَتُهُ دُوْنَ حُكْمِهِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى وَالشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ اِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ وَعَنْ قِرَاءَةِ اُبَيٍّ وَنَحْوِهٖ مِمَّا لَمْ يُكْتَبْ فِي الْمَصَاحِفِ السَّبْعَةِ۔

ترجمہ: په مصاحفو کښی لیکل شوی دی (۱) د قرآن دویم صفت دے، او د مکتوب معنی د مثبت ده، ځکه چه په حقیقت کښی مکتوب نقوش دی نه لفظ او معنی، البته لفظ او معنی دواړه په مصاحفو کښی مثبت دی، نو لفظ حقیقةً مثبت دے او معنی تقدیراً مثبت ده، او د

المصاحف الف لام د جنس د پاره دے، او د دے غیر قرآن ته شامل دل مفرد نه دی ځکه چه آخری قید د خارجوی، یا لام د عهد د پاره دے، او د قرار سبعه مصاحف معهود دی، عام خلقو کښی هم داشهرت دے، د دے تعریف کولو ضرورت نشته چه دا او ئیلے شی، چه مصحف هغه دے چه پکښی قرآن ولیکلے شی، تر دے چه د دورلازم راشی او د دے قید سره د دے ایتو نو نه احتراز دے د کومو چه تلاوت منسوخ شوے وی، نه د هغے حکم لکه قول د باری تعالیٰ "الشیخة والشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالاً من الله والله عزیز حکیم"، او د ابی قرأت او د غه رنګے د نورو قرأتونه کوم چه په مصاحف سبعه کښی نه دی لیکلے شوے،

تشریح: صاحب د نورالانوار دائی چه د متن عبارت "المکتوب فی المصاحف" د قرآن د دیم صفت دے، و معنی المکتوب المثبت نه د یو سوال جواب دے، سوال دا دے چه قرآن د لفظ او معنی نوم دے، څرنګه چه د متن د مخکښی عبارت د هو الاسم للنظم والمعنی جمیعاً نه ظاهرهٔ او دا امر مسلم دے چه مکتوب نه لفظ وی او نه معنیٔ کړ بلکه "نقوش" مکتوب وی ځکه چه د لفظ تعلّق د ژبے سره وی او د معنی تعلق د زړه سره وی، او نقوش خو صرف پ تحریر کښی راځی نو هر کله چه "قرآن" د لفظ او معنی نوم دے، او دا د دوړه مکتوب نه وی نو گویا قرآن مکتوب نه دے، او چه کله قرآن مکتوب نه شو نو المکتوب فی المصاحف له د قرآن صفت جوړول څرنګه صحیح شو، د دے جواب دا دے چه لفظ د المکتوب د مثبت (ثابت شده) په معنی باندی دے، اوس به ترجمه داشی، چه قرآن په مصاحفو کښی ثابت شده دے او دا مسلّمه خبره ده چه لفظ او معنی اگرچه مکتوب نوی لیکن په مصاحفو کښی مثبت وی البته دومره فرق دے چه لفظ حقیقةً مثبت وی او معنی تقدیراً مثبت وی، و لے چه نقوش کوم چه مکتوب دی بلا واسطه په لفظ باندی دلالت کوی، او په معنی باندی د لفظ په واسطه سره دلالت کوی، نو دے و جے نه لفظ کوم چه نقوش سره نزدے دی حقیقةً به مثبت وی او معنی چه د نقوش نه بعید وی تقدیراً به مثبت وی،

مؤلف رحمه الله تعالیٰ فرمائیلی دی چه د المصاحف الف لام یا خو د جنس د پاره دے او یا د عهد خارجی د پاره دے، په دومبی صورت کښی د المصاحف لفظ قرآن او د غیر قرآن تولو ته شامل وی، او تعریف به د دخول د غیر نه مانع نه وی او په دویم صورت کښی د دورلازم شی په دی طور سره چه د قرآن په تعریف کښی د المصاحف

لفظ ذکر کرے شوے دے، لهٰذا د قرآن قرآن کیدل په مصاحفو باندے موقوف شو او چه داسوال او کړے شی چه مصحف څه شی دے نو دا به او ئیلے شی ما کُتِبَ فِیهِ الْقُرْآن یعنی په څه کښی چه اولیکلے شی نو د مصحف په تعریف کښی قرآن مذکور دے، نو دے وجے به مصحف په قرآن باندی موقوف شی نو قرآن مصحف باندی موقوف شو او مصحف په قرآن باندی موقوف شو ارهم دا دور دے دے جواب داد ے چه الف لام جنسی مراد اغستلو په صورت کښی المصاحف غیر قرآن ته شامیدل هیڅ مضر نه دی حکه چه قید اخر المنقول عنه نقلاً متواتراً " غیر قرآن لره د قرآن کیدلو نه خارجوی او الف لام عهد خارجی په صورت کښی د مصاحف نه د قراء سبعه (۱) نافع مدنی (۲) ابن کثیر المکی (۳) ابو عمر بصری، (۴) ابن عامر دمشقی (۵) عاصم کوفی (۶) کسائی علی کوفی (۷) حمزه کوفی - مصاحف مراد دی، او د قراء سبعه مصاحف په خلقو کښی مشهور دی، نو دے وجے مصحف د تعریف محتاج نه دی، او کله چه مصحف د تعریف محتاج نه دے، نو د ورهم نه د زمیږ دی، حکه چه دَور هغه وخت لازم راځی، چه کله د ما کُتِبَ فِیهِ الْقُرْآن نه مصحف تعریف وکړے شی، لکه څرنګه چه په مخکښی سطرو نو کښی ذکر کړے شوی دی، شارح علیه الرحمة د "المکتوب فی المصاحف" قید فائده ذکر کولو سره فرمائیلی دی چه د دے قید نه هغه آیتونه د قرآن کیدلو نه خارج شو د کوموچه تلاوت منسوخ شوے دے، مګر حکم ئے نه دے منسوخ شوے، لکه الشیخ والشیخة الخ حکه چه دا په مصاحف کښی مکتوب نه دی، هم دا رنګه په قضاء د رمضان کښی د حضرت اُبی قرأت " فعدة من ایام اخر متتابعات " کښی او کفاره د یمین کښی د عبدالله بن مسعود رضی الله عنهما قرأت " فصیام ثلثة ایام متتابعات کښی لفظ د متتابعات په المصاحف کښی مکتوب نه دے، نو دے وجے نه دوارِه ځایولو نو کښی لفظ متتابعات د قرآن کیدلو نه به خارج شی،

اَلْمَنْقُوْلُ عَنْهُ نَقْلاً مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ صِفَةٌ لِلْقُرْآنِ اَیْ اَلْمَنْقُوْلُ عَنِ الرَّسُوْلِ عَلَیْهِ السَّلَامُ نَقْلاً مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ فِیْ نَقْلِهٖ وَاحْتِرَازٌ بِقَوْلِهٖ مُتَوَاتِرًا عَمَّا نُقِلَ بِطَرِیْقِ الْاٰحَادِ کَقِرَاءَةِ اُبَیٍّ فِیْ قَضَاءِ رَمَضَانَ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ وَعَمَّا نُقِلَ بِطَرِیْقِ الشُّهْرَةِ کَقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ فِیْ اِحْدَی السَّرِقَةِ

فَاقْطَعُوْا اَیْمَانَهُمَا وَفِیْ کَفَّارَةِ الْیَمِیْنِ فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ وَقَوْلُهٗ بِلَا شُبْهَةٍ تَاْکِیْدٌ عَلٰی مَذْهَبِ الْجُمْهُوْرِ اِنَّ کُلَّ مَا یَکُوْنُ بِلَا شُبْهَةٍ مُتَوَاتِرًا یَکُوْنُ بِلَا شُبْهَةٍ وَعِنْدَ الْخُصَّافِ هُوَ اِحْتِرَازٌ عَنِ الْمَشْهُوْرِ عِنْدَهٗ قِسْمٌ مِنَ الْمُتَوَاتِرِ لٰکِنْ مَعَ شُبْهَةٍ وَهٰذَا کُلُّهٗ عَلٰی تَقْدِیْرِ اَنْ یَّکُوْنَ اللَّامُ فِی الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَاَمَّا اِذَا کَانَ لِلْعَهْدِ فَتَخْرُجُ الْقِرَاءَةُ الْغَیْرُ الْمُتَوَاتِرَةُ کُلُّهَا بِقَوْلِهٖ فِی الْمَصَاحِفِ وَیَکُوْنُ قَوْلُهُ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ اِلٰی اٰخِرِهٖ بَیَانًا لِلْوَاقِعِ وَقِیْلَ قَوْلُهٗ بِلَا شُبْهَةٍ اِحْتِرَازٌ عَنِ التَّسْمِیْرِ لِاَنَّ فِیْهَا شُبْهَةً وَلِذَا لَمْ یَکْفُرْ جَاحِدُهَا وَلَمْ یَجُزِ الْاِکْتِفَاءُ بِهَا فِی الصَّلٰوةِ وَلَمْ تَحْرُمْ تِلَاوَتُهَا لِلْجُنُبِ وَالْحَائِضِ وَالنُّفَسَاءِ وَالْاَصَحُّ اَنَّهَا مِنَ الْقُرْاٰنِ وَاِنَّمَا لَمْ یَکْفُرْ جَاحِدُهَا لِوُجُوْدِ الشُّبْهَةِ وَاِنَّمَا لَمْ یَجُزِ الْاِکْتِفَاءُ بِهَا فِی الصَّلٰوةِ لِعَدَمِ رُکْنِهَا اٰیَةً تَامَّةً عِنْدَ الْبَعْضِ وَاِنَّمَا یَجُوْزُ التِّلَاوَةُ لِلْجُنُبِ وَاَخَوَاتِهٖ بِقَصْدِ التَّبَرُّکِ لَا بِقَصْدِ التِّلَاوَةِ۔

ترجمہ:۔ دآن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہ بغیر دخہ شبھے نہ پہ تواتر سرہ منقول دے، (دا) د قرآن دریم صفت دے، یعنی درسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ تواتر منقول دے، (او) دے پہ نقل کښی ھیڅ شبھہ ھم نشتہ دے، او دمتواتر قید دھغے آیتونو نہ احتراز دے، کوم چہ پہ طریقہ د احاد منقول دی، لکہ څرنگہ د قضاے رمضان پہ سلسلہ کښی د حضرت اُبی قرأت "فعدة من ایام اخر متتابعات"؛ او دھغے آیتونو نہ احتراز دے کوم چہ پہ طریقہ د شھرت سرہ منقول دی، لکہ پہ بارہ د حد سرقہ کښی د ابن مسعودؓ قرأت "فاقطعوا ایمانهما" دے او کفارہ د یمین کښی فصیام ثلاثة ایام متتابعات دے، او دمانؒ قول "بلا شبهة"، د جمھور و د مذھب پہ اعتبار سرہ تاکید دے، ځکہ چہ کوم شی متواتر وی ھغہ بہ بلا شبھہ ھم وی، او د خصافؒ پہ نزد دا قید د مشھور نہ احتراز دے، ځکہ چہ د امام خصاف پہ نزد مشھور، د متواتر یو قسم دے لیکن د شبھے سرہ او دا تو لے خبرے پہ دے صورت کښی دی، چہ د المصاحف الف لام د جنس د پارہ دی او چہ کلہ د عھد د پارہ دی، نو بیا متواتر قرأتونہ د مانؒ قول المصاحف د قید نہ بہ خارج شی، او المنقول عنہ الی آخرہ بہ د واقع بیان شی او ویل شوی دی

چه دمانتؒ قول بلا شبهه د تسمیه نه احتراز دے، حُکمه چه د تسمیے په قرآن دکید لو کښی شبهه ده، هم داوجه ده چه دده ے منکر ته کافر نشی وئیلے کیدے، او په موتح کښی په دے باندے اکتفاء هم جائز نده، او د جُنبی سړی او په حیض او نفاس کښی مبتلا بُنځی د پاره د دے تلاوت هم حرام نه دے، صحیح خبره داده چه تسمیه د قرآن نه ده، او د دے منکر نه کافر کیږی حُکمه چه شبهه پرکښی موجوده ده، او موتح کښی په دی باندی اکتفاء حُکمًا جائز ده، چه داد بعضو په نزد پوره آیت نه دے او د جُنبی او د حیض او نفاس والا بُنځی د پاره د تبرک په ارادے سره د لوستل جائز دی نه د تلاوت ارادے سره،

تشریح:- المنقول عنه الخ د قرآن د ریم صفت دے، یعنی قرآن یو داسی کلام دے کوم چه د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه د تواتر سره نقل کړے شوے دے، او مونږ له په کوم کښی هیڅ شبهه نشته، د اخیال او وسوسے شی چه د تعریف حُکمونو په اعتبار سره د کښی بعضه هغه صحابهؓ کوموچه الله د نبی صلی الله علیه وسلم نه اورویدل کړی وی، مونږ پرحق کښی تواتر موجود نه دے، متواتر دیته وئیلے شی، چه د هغے زوات په هر زمانه کښی دومره ډیر وی چه عادةً د هغوی په دروغو باندی اتفاق کول محال وی او خبر واحد دیته وائی چه په کښی د تواتر شرائط جمع نه وی او خبر مشهور دیته وائی چه د هغے د پاره د قرن اوّل نسبجد تواتر حاصل شوے وی، د خبر مشهور سره په کتاب الله باندے زیاتے کول جائز دی لیکن په خبر واحد سره زیاتے کول جائز نه دی، بهرحال صاحب د منارؒ په تعریف کښی د متواترًا قید لکولو سره هغه ایستو نه د قرآن نه خارج کړل کوم چه په حل یقه د احاد منقول دی، لکه څرنګه په قضائے د رمضان کښی د حضرت اُبی رضی الله تعالیٰ عنه قراءة " فعدة من ایام اخر متتابعات " کښی لفظ د " متتابعات " په طریقه د احاد منقول کیدلو په وجه د قرآن نه خارج دے اوے قید په ذریعهٔ هغه آیتونه ویستل کوم چه په طریقه د شهرت سره منقول دی، لکه د حد سرقه په سلسله کښی د حضرت ابن مسعود رضی الله عنهٗ قرأت " فاقطعوا ایمانهما " کښی لفظ د " ایمانهما " او په کفاره د یمین کښی " فصیام ثلثة ایام متتابعات " کښی لفظ د متتابعات په طریقه د شهرت سره د نقل کیدو د وجے نه د قرآن نه خارج دی، شارحؒ فرمائیلی دی، چه د مانتؒ قول بلا شبهه د جمهورو په مذهب باندی د نقلاً متواترًا تاکید دے، حُکمه چه کوم څیز د تواتر سره منقول وی، د هغے په منقول کیدو کښی هیڅ شبهه نه وی، حضرت امام خصافؒ فرمائیلی

دی، چه د "بلا شبهة" قید نه خبر مشهود قرآن کید لو نه خارجیږی، حُکه چه امام خصاف پ نزد خبر مشهور متواتر پوقسم دے، لیکن دے سره شبهه وی، او خبر متواتر د شبهے نه پاک وی نو د بلا شبهه قید نگلو سره خبر مشهور ئے د قرآن کید لو نه خارج کړو،

صاحب د نورالانوار فرمائی چه د "نقلاً متواتراً" قید نه د غیر متواتر قرآنونو اخراج به په دی صورت کښی کیږی، کله چه د "المصاحف" الف لام جنسی وی، لیکن که چرته الف لام عهد خارجی وی او د مصاحف نه مراد د قراءت سبعه مصاحف مراد وی، نو بیا قول غیر متواتر قرآنونه برابر خبره ده که په طریقه د احاد سره منقول وی یا په طریقه د شهرت سره منقول وی، د قراء سبعه په مصاحفو کښی مکتوب نه دی، نو د الف لام عهد خارجی په صورت کښی چه کله بیا قول غیر متواتر قرآنونه د "المصاحف" قید په ذریعه د قرآن کید لو نه خارج شو نو د ماتن قول "المنقول عنه" الخ قید احترازی نه شو، بلکه دا قید اتفاقی او د واقع بیان به شی، بعضے حضرات او ئیلی دی چه ماتن د څنګل قول "بلا شبهه" په ذریعه "تسمیه" د قرآن نه خارج کړے ده، ولے چه د تسمیے په قرآن کښی کید ل مشتبه دی، هم دا وجه ده که چرته چا د تسمیے نه په په قرآن کښی د کید لو نه انکار وکړو، نو هغه کافر کیږی، حالانکه د قرآن منکر کافر وی، نو معلومه شوه چه تسمیه د قرآن جزء نه دے، او هم دا رنګه په موږ کښی صرف په تسمیه باندی اکتفاء کول جائز نه دی، حالانکه حُمو نږ په نزد په یو آیت باندی هم اکتفاء کول جائز دی، دے نه هم ثابته شوه چه تسمیه د قرآن جزء نده، او هم دا رنګه جنبی سړے حائضه ښځه او په نفاس کښی مبتلا ښځے د پاره د تسمیے تلاوت کول جائز دی، حالانکه دوی د پاره د قرآن تلاوت کول جائز دی، دے نه هم تسمیه د قرآن جزء کید ل باطل دی، صاحب د نورالانوار فرمائی چه د صحیح خبره دا ده چه تسمیه د قرآن جزء دے، نو د تسمیے نه په قرآن کښی د کید لو منکر ولے نه کافر کیږی، نو دی جواب دا دے چه امام مالک د تسمیے په قرآن کښی د نه کید لو دعوی کوی، نو حُکه دے د اختلاف د وجے نه تسمیه د قرآن جزء کید ل مشکوک او شتبه شول، او چه د کوم شے نه په قرآن کښی کید لو کښی شک وی، د هغے منکر کافر نه وی، لهذا د تسمیے د قرآن د جزء کید و نه منکر به کافر نه وی، او پاتے شوه دا خبره چه کله تسمیه د قرآن نه ده نو په موږ کښی په دی باندی اکتفاء ولے جائز نه ده، نو دے جواب دا دے، چه تسمیه د بعضے حضراتو په نزد پوره آیت نه دے لکه څرنګه چه حضرت ام سلمه رضی الله عنها او ئیلی دی چه

دَاللہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم فاتحہ ولوسنتلہ او بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ رَبِّ الۡعٰلَمِیۡنَ لومئے یو آیت شمار کړو، نو حُکم پہ موږ کښی فقط پہ تسمیہ باندے اکتفاء کول جائز نہ دی، حُکم چہ دجواز صلاۃ پارہ کم از کم دیو آیت پورہ کیدل ضروری دی، اوبائے شوہ دحیض حائضے او پہ نفاس کښی مبتلا شیخے دپارہ، تلاوت جائز کیدل نو دوی جواب دادے چہ دوی دپارہ وتبرک پہ ارادے سرہ تسمیہ لوستل جائز دی، تلاوت پہ ارادہ سرہ جائز نہ دی،

فوائد: دلتہ تسمیے او بسم اللہ وقرآن دجزکیدو او نہ کیدو بحث راغلے، نو دے وجے نہ خادم پدے باندی لگ غوندے تفصیل سرہ بحث کوی، علامہ تفتازانی رح فرمائیلی دی چہ پہ قرآن کښی دوہ قسمہ بسم اللہ ذکر کړے شوے دہ، یو پہ سورۃ نمل کښی، وَاِنَّہٗ مِنۡ سُلَیۡمَانَ وَاِنَّہٗ بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ او بل دسورتونو نو پہ شروع کښی پہ دی خو دیتولو اتفاق دے چہ دسورۃ نمل والا بسم اللہ دقرآن پاک جزء دے، او دسورۃ نمل جزء هم دے، او کومہ بسم اللہ چہ دسورتونو نو پہ شروع کښی وہ دھغے پہ بارہ کښی اختلاف دے

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ وائی چہ بسم اللہ دقرآن جزء نہ دے لکہ خوشحہ یہ دسورۃ دسورۃ فاتحہ جزء شی، ددے وجے نہ امام مالک رح بسم اللہ لرہ پہ موږ کښی نہ جهراً لولستلو اجازت ورکوی، او نہ سِرّاً، اَحۡنَفُ رح او شوافعو رح ویلے دی، چہ بسم اللہ دقرآن جزء دے، بیا پہ دے بارہ کښی اختلاف دے، چہ ایا بسم اللہ دسورتونو نو جزء دے کہ یا نہ نو احناف رح دے خبرے قائل دی چہ بسم اللہ دکوم سورت جزء نہ دے، تردے چہ دسورۃ فاتحہ جزء نہ دے، او شوافع رح خو پہ دی متفق دی چہ بسم اللہ دسورۃ فاتحہ جزء دے مکر پہ دے خبرو کښی اختلاف دے، چہ بسم اللہ دنورو سورتونو جزء دے کہ یا نہ بعضے شوافع رح وائی چہ خُلَنگہ دسورۃ فاتحہ جزء دے، همدغہ شان نہ نورو نوهم جزء دے او بعضے شوافع وائی چہ دباقی سورتونو جزء نہ دے

وَهُوَ اِسۡمٌ لِلنَّظۡمِ وَالۡمَعۡنٰی جَمِیۡعًا تَمۡهِیۡدٌ لِتَقۡسِیۡمِهٖ بَعۡدَ بَیَانِ تَعۡرِیۡفِهٖ یَعۡنِیۡ اَنَّ الۡقُرۡاٰنَ اِسۡمٌ لِلنَّظۡمِ وَالۡمَعۡنٰی جَمِیۡعًا لَاۤ اَنَّهٗ اِسۡمٌ لِلنَّظۡمِ فَقَطۡ کَمَا یَنۡبَئُ عَنۡهُ تَعۡرِیۡفُهٗ بِاِنۡزَالِ وَالۡکِتَابَۃِ وَالنَّقۡلِ وَلَاۤ اَنَّهٗ اِسۡمٌ لِلۡمَعۡنٰی فَقَطۡ کَمَا یَرۡهَمُهٗ مِنۡ تَجۡوِیۡزِ اَبِیۡ حَنِیۡفَۃَ رَحِمَهُ اللّٰهُ لِلۡقِرَاءَۃِ الۡفَارِسِیَّۃِ فِی الصَّلٰوۃِ مَعَ الۡقُدۡرَۃِ عَلَی

النَّظْمِ الْعَرَبِيِّ وَذَالِكَ لِاَنَّ الْاَوْصَافَ الْمَذْكُوْرَةَ جَارِيَةٌ فِي الْمَعْنٰى تَقْدِيْرًا وَ جَوَازُ الصَّلٰوةِ بِالْفَارِسِيَّةِ اِنَّمَا هُوَ لِعُذْرٍ حُكْمِيٍّ وَهُوَ اَنَّ حَالَةَ الصَّلٰوةِ حَالَةُ الْمُنَاجَاةِ مَعَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالنَّظْمُ الْعَرَبِيُّ مُعْجِزٌ بَلِيْغٌ فَلَعَلَّهُ لَا يُقْدِرُ عَلَيْهِ اَوْ لِاَنَّهُ اِنِ اشْتَغَلَ بِالْعَرَبِيِّ يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنْهُ اِلٰى حُسْنِ الْبَلَاغَةِ وَالْبَرَاعَةِ وَيَلْتَذُّ بِالْاِسْجَاعِ وَالْفَوَاصِلِ وَلَمْ يَخْلُصِ الْحُضُوْرُ مَعَ اللّٰهِ تَعَالٰى بَلْ يَكُوْنُ هٰذَا النَّظْمُ حِجَابًا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَكَانَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى مُسْتَغْرَقًا فِيْ بَحْرِ التَّوْحِيْدِ وَالْمُشَاهَدَةِ لَا يَلْتَفِتُ اِلَّا اِلَى الذَّاتِ فَلَا طَعْنَ عَلَيْهِ فِيْ اَنَّهٗ كَيْفَ يُجَوِّزُ الْقِرَاءَةَ بِالْفَارِسِيِّ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى الْعَرَبِيِّ الْمُنَزَّلِ وَاَمَّا فِيْ مَا سِوَى الصَّلٰوةِ فَهُوَ يُرَاعِيْ جَانِبَهُمَا جَمِيْعًا۔

ترجمہ:۔ او قرآن نوم دے د نظم او معنی د مجموعه، داد قرآن د تعریف نه پس د قرآن د تقسیم د پاره تمهید دے، یعنی قرآن د نظم او معنی د مجموعه نوم دے نه خو صرف د نظم نوم دے لکه په انزال، کتابت، او نقل سره تعریف کول د دی خبرد کوی او نه صرف د معنی نوم دے، لکه څرنګه چه وهم پیدا کیږی، د امام صاحب رحمة الله علیه د دی خبری نه چه فارسی ژبه کښی قرأت جائز دے، سره د قدرت نه په نظم عربی باندی او دا دی وجه چه اوصاف مذکوره تقدیرًا په معنی کښی هم جاری دی، او په فارسی ژبه کښی قرأت کول دیو عذر حکمی د وجهی نه دی، او هغه عذر دا دے چه د صلوٰة حالت د الله پاک سره د راز نیاز حالت دے، او عبارت عربی انتهائی بلیغ او معجز وی د وجه نه دا ممکنه ده چه یو فارسی بان انسان په دی قادره نه شی، یا دی وجه نه که موږ کوم نکته د عربی الفاظو سره مشغوله شی، نو د دهٔ ذهن به د عربی دی عمده بلاغت او براعت طرف منتقل شی، او دے به د مسجع او مقفّی عبارتو نو سره خوند حاصلوی، او الله پاک سره به دده حضور خالص پاتی نه شی، بلکه د عربی عبارت به د دهٔ او الله پاک په مابین کښی یوه پرده جوړه شی، او امام اعظم صاحبؒ چونکه د توحید او مشاهدے په دریاب کښی غرق وو، دی وجه نه ماسوی د الله پاک نه به ئے بل طرف ته التفات نه کیدو، پس په هغه باندی د طعن نشتی کیدلے چه هغه عربی ژبه کوم چه د الله د طرف نه نازله شوی ده، په هغے باندی د

قدرت لرلونه باوجود څنګه دے، په فارسی ژبه کښی قراءت جائز منی، او دمانحن نه ماسوی امام صاحبؒ د نظم او د معنی د دواړه رعایت ساتی،

تشریح: د بلاغت معنی وه. کلام فصیح د مقتضی الحال سره موافق کیدل، فصاحت، فضیلت، سجع دانسان په منثور کښی هغه لفظ دے کوم چه د جملے په آخر کښی واقع وی، بیا په بله جمله کښی هم وی په مناسبت سره په آخر کښی د غه لفظ واقع وی، لکه د منار د ابتدائی عبارت اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ نه واخلی د اَلْقَیُّوم پوری د ری جملے دی، او دهر جملے په آخر کښی میم دے، پس دهر جملے په آخر کښی میم راوړے شوے دے، او رعایت د سجع شوے دے، او که چرته د غه شان صورت په قرآن پاک کښی وی، نو دیته فاصله وائی، جمعے فواصل راځی، لکه په سورهٔ والضُّحٰی کښی هر جمله په الف مقصوره باندی ختمه شوی ده او که چرته داصورت په یو منظوم کلام کښی واقع وی، نو دیته قافیه وائی لکه د حق تعالیٰ د غزل خواشعار چه هر یو شعر په کښی په "نہیں" باندی ختم شوے دے،

برا دی پیہم کا سب یاد نہیں ہے — یہ بات کبھی یاد تھی اب یاد نہیں ہے
اُس پہلی نظر پہلی ملاقات کا عالم — کچھ کچھ تو مجھے یاد ہے سب یاد نہیں ہے
نظریں رُخِ جاناں سے ہٹائے نہیں ہٹتیں — دیوانہ ہوں دیوانہ ادب یاد نہیں ہے
کیا پوچھتے ہو دوستو! روداد محبت — بس لٹ گیا لٹنے کا سبب یاد نہیں ہے۔

(ترجمه)

د تباهی او بربادئ هغه سبب یاد نه دے پاتے شوے — داخبره چرته یاده وه خو اوس نه ده یاده
د هغه اول وخت نظر او د ملاقات منظر — څه نه څه خو یاد دے خو ټول نه دے یاد
د جانان د مخ نه که نظر اړوم خونه اوری — لیونے یم ادب مے نه دے یاد
اے دوستانو! د محبت د حال څه ټپوس رانه کوی، — پس زه خو لټ شوم خو دی لټت کیدلو سبب مے نه دے یاد

صاحب منارؒ به وړاندی د قرآن تقسیم بیانوی، دی وجه نه لږ تمهید داخبره بیانوی چه قرآن دځه شئ نوم دے پس په دی باره کښی دری قوله مذکور دی (۱) قرآن صرف نظم دے؟ (۲) قرآن صرف نوم معنی دے، (۳) قرآن د نظم او د معنی مجموعے نوم دے، د ماتنؒ او د شارحؒ په نزد باندی هم دا قول اصح دے، دا اوّل قول دلیل دا دے چه د وړاندی د قرآن په تعریف کښی د قرآن دری صفتونه بیان شوی دی، (۱) المنزل علی الرسول (۲) المکتوب

فی المصاحف (۳) المنقول عنه نقلاً متواتراً او دا خبره مسلّمه ده چه دا نزال، کتابت او نقل سره لفظ خو متصف کیږی، لیکن معنی نه، پس دینه دا ثابته شوه، چه قرآن دالفاظو نوم دے او معنی لره په قرآن کښی څه دخل نشته، دویم دلیل داد ے چه الله پاک فرمائی إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا، مونږه دے قرآن لره نازل کړے دے، په عربی ژبه کښی، عربی ژبه چه په تما مو ژبو کښی فصیح، وسیع او منضبطه او عزّت منده ژبه ده، د قرآن د نزول و پاره غوره کړے شوه، او د عربیّت او غیر عربیّت دالفاظو سره وی نه د معنی سره، حُکمه معنی یو دا سی قدر مشترک دے، چه دا په ټولو ژبو کښی موجوده وی، پس دی آیت نه هم وا معلومه شوه، چه قرآن صرف دالفاظو نوم دے، او معنی لره په قرآن کښی دخل نشته،

د دویم قول دلیل داد ے چه په قرآن کښی قرائت فرض دے او امام صاحبؒ په عربی ژبه باندی د قدرت لرونکو باوجود په فارسی ژبه کښی د قراءت جواز په ما نځه کښی ورکړے دے، او دا هم ظاهره ده چه په فارسی قراءت سره د قرآن معنی خو موجوده ویلے شی، خو الفاظ نه، پس ثابته شوه چه قرآن فقط د معنی نوم دے، نه د الفاظو، دویم دلیل دا دے چه الله تعالیٰ فرمائیلی دی وانّه لفی زبر الاولین، او د اهل قرآن په اوّلنو کتابونو کښی موجود دے او تمام اسمانی کتابونه په غیر عربی ژبه کښی وو، دی وجه نه د قرآن په اوّلنو کتابونو کښی د معنی په لحاظ سره موجود والے خو راتلے شی، خو د الفاظو په اعتبار سره نه، دی آیت نه هم وا معلومه شوه چه قرآن د معنی نوم دے نه د الفاظو،

د دریم قول دلیل د سابقه دوارو اقوالو دلیلونه دی، حُکمه اوّل قول په دلائلو سره د قرآن نظم (لفظ) کیدل ثابت شو، او دثانی قول په دلائلو سره د قرآن معنی کیدل ثابت شو، پس په دواړو سره دا ثابته شوه چه قرآن نوم د نظم او د معنی د مجموع دے، پاتی شوه دا اوّل قول د تائیدونو دا خبره چه انزال، کتابت او نقل سره صرف الفاظ متصف کیږی معنی نه، نو دی جواب داد ے چه دغه اوصاف مذکوره دالفاظو په واسطه سره په معنی کښی هم جاری دی، یعنی د الفاظو په واسطه سره معنی هم مکتوب منزل او منقول ده پس هر کله چه خبره دا سی شوه نو تعریف د قرآن به صادق راځی په نظم: د معنی دواړو باندی لهذا قرآن به نوم وی، د مجموعے نظم او معنی او د قول ثانی د دلیلونو دا خبره چه د امام صاحبؒ اجازت ورکول په فارسی ژبه کښی د قرأت باوجو

دقدرت نه پـه نظم عربی باندی دادے دلیل دے چه قرآن نوم دمعنی دے نو دد ی جواب دادے، چه دا اجازت د یو مصلحت دوجهی نه دے اوهغه دا چه دما تحکر حالت والله تعالیٰ دراز دنیاز دخبر وحالت دے، اوعربی عبارت، انتهائی معنی خیز اوانسان نوره عاجز کوی دے، دی وجه نه دا ممکنه وه چه مونځ کونکے په داسی حالت کښی پوره طور باندی دامعنی پـه ژ به راوانه وپری، دی وجه نه ورته پـه فارسی کښی امام صاحبؒ اجازت درکړ ویادی وجهی نه که مونځ کونکی پـه عربی قراءت کښی اختـه شی نو ذهن بـه ئے دعربی الفاظو فصاحت او بلاغت او انتهائی عمده والی طرف تـه منتقل شی، او دے بـه دسنجـه او معقـی عبارتونو پـه خوند کښی اختـه شی، او الله پاک تـه بـه ئے حضور قلبی پاتی نه شی، بلکه دا عبارت عربی بـه دوۀ او د الله پاک پـه مینځ کښی یوه پرده جوړه شی، او امام صاحبؒ چونکه د توحید او مشاهدے پـه دریاب کښی غرق وو، دی وجه ماسوی الله بـه ئے چاته التفات نه کولو پس

والله دی رسید لی بنده دی وجهے نه بـه فی والله پاک نه ماسوی یل چاته التفات نه دے خبرے لو یجے نه او دیو چـه قرات پـه فارسی ژ بـه کښی جائزدے

د ینه اخبره نه لازمیږی چه قرآن فقط دمعنی نوم دے، دغه وجه ده چه دما تحکر نه ماسوی امام صاحب پـه هر مقام کښی دلفظ اومعنی دواړو رعایت ساتی، دی وجه نه امام صاحبؒ دهانفنه شپـڅے دپاره او د جنبی دپاره پـه فارسی کښی قراءت جائز نه منی اوهغه مصحف چه فارسی کښی لیکلے شوی، دهغے مسه کول جائز منی که چرته امام صاحب پـه نزد یا ندی قرآن فقط دمعنی نوم دے، نو بیا بـه ئے داخبره ناجائزه ګڼړله، پـه دغه کښی دی چه امام صاحب پـه آخر کښی رجوع کړی وه، د صاحبینو قول نه چه پـه فارسی ژ بـه کښی دمونځ کونکی دپاره قراءت جائز نه دے، پس که د امام صاحب دغـه مرجوع الیه قول مخے نه کړے شی، نو بیا دینه دانه ثابتیږی، چه قرآن فقط دمعنی نوم دے، دمذکوره دواړو ایاتونو إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا - او إِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ نه جواب دادے چه حقیقت کښی قرآن نوم دے، دمجموعے لفظ اومعنی خو پـه اوّل کښی نظم اغستـل اوپـه ثانی کښی معنی اغستـل دا مجازاً دے اوپـه یوشی باندی بـه استدلال پـه حقیقت سره کوی، نه پـه مجاز سره، دویم جواب دا دے چه وَإِنَّا أَنْزَلْنَاهُ الخ سره د نظم دقرآن اثبات کیږی، او وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ نه معنی د قرآن ثابتیږی، پس پـه دواړو ایاتونو سره نظم اومعنی دواړو مجموعه قرآن کیدل ثابت شو.

وَاِنَّمَا اُطْلِقَ النَّظْمُ مَكَانَ اللَّفْظِ رِعَايَةً لِلْاَدَبِ لِاَنَّ النَّظْمَ فِي اللُّغَةِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ وَاللَّفْظُ هُوَ الَّذِي وَاِنْ كَانَ النَّظْمُ يُطْلَقُ فِي الْعُرْفِ عَلَى الشِّعْرِ اَيْضًا وَيَنْبَغِي اَنْ يُعْلَمَ اَنَّ النَّظْمَ اِشَارَةٌ اِلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ وَالْمَعْنَى اِلَى الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَلٰكِنَّ الْمَعْنَى الَّذِي هُوَ تَرْجَمَةُ النَّظْمِ حَادِثٌ كَالنَّظْمِ لِاَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ قِصَّةِ يُوْسُفَ وَاِخْوَتِهٖ وَعَنْ فِرْعَوْنَ وَغَرَقِهٖ مَثَلًا وَكُلُّ ذَالِكَ حَادِثٌ ثُمَّ هُوَ دَالٌّ عَلٰى اَمْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَنَهْيِهٖ وَحُكْمِهٖ وَخَبَرِهٖ وَهُوَ قَدِيْمٌ بِلَا رَيْبٍ مِنْدَنَا فَتَنَبَّهْ لَهٗ -

ترجمہ:- او ماتنؒ دا ادب لحاظ کړے او د لفظ په ځای باندے ئے نظم استعمال کړے دے، حکم د نظم معنی دہ، په مزی کښی ملغلرے پیرل او د لفظ معنی د غورزول، اګرچه د نظم په عزت کښی اطلاق یه شعر هم کیږی، او دا پیژندل مناسب دی چه په نظم سره کلام لفظی طرف ته او په معنی سره کلام نفسی طرف ته اشاره ده، لیکن هغه معنی کومه چه ترجمه د نظم ده، د نظم په شان حادثه ده، حکه دا نوم ورے د یوسف او برادرانِ یوسف، او د فرعون او د هغه د غرق کیدلو قصّو او د ا تمام خبری حادثه دی بیا نظم د قرآن د دلالت کوی په امر او نهی او په حکم د الله او په خبرد هغه او دا ز موږه په تزد باندی قدیم دی، ځان سره پوهه کړه،

تشریح:- وَاِنَّمَا اُطْلِقَ الخ جواب دیو سوال دے، سوال دا دے چه لفظ او نظم دواړه په یو مفهوم باندی د دلالت کوی، مګر لفظ په نسبت سره نظم ته زیات شهرت لری، او په عبارت کښی د مشهور لفظ استعمال چیر فصیح وی، لهذا اماتنؒ د لفظ نظم په ځای باندی لفظ استعمال اول پکار وو، د دی جواب دا دے چه نظم په لغت کښی په مزی کښی ملغلرے پیرلو ته وائی کومه چه په یوه بنه معنی وه، او لفظ په لغت کښی غورزولو ته وائی کومه چه بده معنی ده، پس ماتنؒ دا ادب وجهی نه د لفظ په ځای باندے استعمال د نظم کړے دے، او په اشعارو کښی هم چونکه په مزی کښی د ملغلرو پیرلو شان الفاظ او کلمات باقاعدګی سره مرتّب کولے شی، دے وجه نه په عرف کښی د نظم استعمال په اشعارو هم کیږی، اګرچه دا بدی معنی طرف ته اشاره کوی، حکه الله پاک فرمائی وَالشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ

الْغَاوُنَ ، او د شاعرانو خبرو پسے به هغه څوک ځی کوم چه بے لاری دی ، په دی اینکښی الله پاک د شعراء مذمت فرمایلے دے ، او د شاعرانو مذمت د هغوی د شعر ویلو د وجهی نه دے ، پس هر کله چه شاعران مذموم شول نو شعر خو به ئے په طریقه اولی سره مذموم وی ،

صاحب نور الانوار فرمائی چه په متن کښی په نظم سره کلام لفظی طرف ته او په معنی سره کلام نفسی طرف ته اشاره ده ، د کلام نفسی نه مراد هغه قدیم صفت دے کوم چه په الله پاک پوری قائم دے ، او د سکوت او کونکی والی منافی دے ، په دی باندی کلام لفظی بطور دلالت عقلی دلالت کوی ، دا خیال سائل پکاړی چه د لفظ معنی اطلاق په دوه معنو باندی کیږی (۱) کلام نفسی (۲) ترجمه د نظم ، یعنی د کلام نفسی تعبیر هم په معنی سره کیږی او په ترجمه د نظم باندی هم د معنی اطلاق کیږی ، لیکن هغه معنی چه په هغے سره اشاره د کلام نفسی ته کیږی هغه زمونږ په نزد باندی قدیمه ده ، حکه کلام نفسی د الله پاک صفت دے ، او زمونږ په نزد باندی د الله پاک تمام صفات قدیم دی ، اگرچه بعض گمراهو فرقو دده تاویل دی چه صفات الٰهیه حادث دی ، او هغه معنی کومه چه د نظم ترجمه ده ، هغه ، هغه شان حادثه ده ، څرنگه چه نظم او کلام لفظی حادث دے ، وجه دا ده چه د نظم ترجمه مثلاً د یوسف او براډرانو یوسف ، فروخت او د هغه د غرق کیدلو د قصو او د غه شان نورو قصو باندی مشتمل مضامین دی ، او دا ټول حادث دی ، پس معلومه شوه چه د نظم ترجمه هم په شان د نظم حادثه ده ، هاے البته د مره خبره ده ، چه نظم د قرآن په امر النهی او نهی حکم خبر باندی هم دلالت کوی ، او دا تمام قدیم دی زمونږ په نزد باندی ، مطلب دا چه نظم د قرآن د الله د کوم امر نهی وغیره نشاندهی کوی ، هغه امر او نهی وغیره قدیم دی ، څرنگه چه د الله پاک ذات قدیم دے ،

وَإِنَّمَا تُعْرَفُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ بِمَعْرِفَةِ أَقْسَامِهَا شُرُوعٌ فِي تَقْسِيمَاتِهِ أَيْ إِنَّمَا تُعْرَفُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بِمَعْرِفَةِ تَقْسِيمَاتِ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى فَالْأَقْسَامُ بِمَعْنَى التَّقْسِيمَاتِ لِأَنَّ هٰهُنَا تَقْسِيمَاتٍ مُتَعَدِّدَةً وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيمٍ أَقْسَامٌ لَا أَنَّ الْكُلَّ أَقْسَامٌ مُتَبَايِنَةٌ بِنَفْسِهَا بَلْ مَجْمُوعُ أَقْسَامِ تَقْسِيمٍ مَعَ أَقْسَامِ تَقْسِيمٍ آخَرَ وَإِنَّمَا قَالَ

اَقْسَامَهُمَا وَلَمْ يَقُلْ اَقْسَامَهُ تَنْبِيهًا عَلٰى اَنَّ مَنْشَاءَ التَّقْسِيْمِ هُوَ النَّظْمُ وَ الْمَعْنٰى جَمِيْعًا فَبَعْضُهُمْ عَلٰى اَنَّ التَّقْسِيْمَاتِ الثَّلٰثَةَ الْاُوَلَ لِلنَّظْمِ وَالرَّابِعَ لِلْمَعْنٰى وَبَعْضُهُمْ عَلٰى اَنَّ الدَّلَالَةَ وَالْاِقْتِضَاءَ لِلْمَعْنٰى وَالْبَوَاقِيْ لِلنَّظْمِ وَالْاَصَحُّ اَنَّهُ فِيْ كُلِّ قِسْمٍ يُرَاعِي النَّظْمَ مَعَ دَلَالَتِهٖ عَلَى الْمَعْنٰى -

ترجمہ:- د نظم او د معنی د اقسامو په معرفت سره د شرع د احکامو معرفت کیږی، دلته نه د نظم دالة علی المعنی تقسیمات شروع کیږی، یعنی د حلالولو او حرامو د احکامِ شرع معرفت د نظم او د معنی د تقسیماتو په معرفت سره کیږی، پس اقسام تقسیمات په معنیٰ سره دے، حکه دلته کښی خو تقسیمات دی، او د هر تقسیم نه لاندی خو خو قسمونه دی، او اسی نه چه یوول قسمونه متباین بذ اتهادی، بلکه دیو تقسیم قسمونه دبل تقسیم د قسمونو سره جمع کیږی، او مصنّف اقسامهما د ویل او اقسامه کے د نه ویل وپاره دوی چه په دی خبره تنبیه راشی چه د تقسیم منشاء نظم او معنی دواړه دی، دی وجه نه بعض حضرات په دی قائل دی، چه اوّل دری تقسیمات د نظم دی، او خلورم تقسیم د معنی دے، او بعض حضرات په دی باندی قائل دی، چه دلالت او اقتضاء د معنی قسمونه دی، او باقی د نظم او صحیح خبره داده چه هر قسم کښی نظم او اسی ملحوظ دے، چه هغه په معنی هم دلالت وکړی،

تشریح:- مصنّف رح د نظم او امر معنی یعنی قرآن خلور تقسیمات بیان کړی دی دا وّل تقسیم دلاندی خلور قسمونه دی، (۱) خاص (۲) عام (۳) مؤوّل (۴) مشترک، دویم قسم دلاندی هم خلور قسمونه دی، (۱) ظاهر (۲) نصّ (۳) مفسّر (۴) محکم خلورو دی مقابل دی، (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابه، دریم تقسیم دلاندی هم خلور قسمونه دی، (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایه - د خلورم تقسیم دلاندی هم خلور قسمونه دی، (۱) استدلال بعبارة النصّ (۲) استدلال باشارة النصّ (۳) استدلال بدلالة النص (۴) استدلال باقتضاء النص، اوّل چه ملاوّشی نو شل اقسام شول، لیکن دا اوّل اقسام یوول سره متخالف او متباین ندی، بلکه دیو قسم اقسام دبل تقسیم د آقسامو سره جمع کیدے شی، مثلاً خاص د حقیقت سره جمع کیدے شی، او داسی ده نکه د یوتقسیم په اعتبار سره د اسم دوه قسمونه دی (۱) معرب او مبنی، او دبل تقسیم په اعتبار سره هم دوه قسمونه دی، (۱) معرفه (۲) نکره، نو

معرب دنکرے او معرفے سره جمع کیدے شی، پس په متن کښی د اقسامونه مراد تقسیمات دی ریکن تعبیر د تقسیمات نه په اقسام سره دی وجهی نه وشو چه مقصود د تقسیمات نه، نه دی مګر اقسام، (کَمَا لَا یَخْفٰی عَلَی الْمُحَقِّقِیْنَ) او د عبارت مطلب دا دے چه د حلالوا و حرامو وغیره هغه اقسام کوم چه د قرآن نه ثابت دی، د هغوی معرفت چونکه د نظم او معنی تقسیما تو په معرفت باندی موقوف دی، دی وجهی نه د تولو نه وړاندی د هغه تقسیما تو تعریف ضروری دے، دی وجه نه به مصنف اوّل د تقسیما تو تعریف کړکوی، دی نه پس به احکام و شرع بیانوی، پاتی شوه د اخیره چه مصنف اوّل اقسام مبهما د تثنیه و ضمیر سره ولے ذکر کړو، د ضمیر واحد اقسامٌ سره ئے ولے ذکر نه کړو، نو د دی جواب دادے، چه اقسامها سره د دی خبرے باندی تنبیه ورکوی، چه مقسم مجموعه نظم او معنی دواړه دی نه فقط نظم اونه فقط معنی، دی وجهی نه بعض علماء د اصولو په دی قائل دی چه د اوّل تقسیمات ثلثه مقسم نظم دے، او د څلورم تقسیم مقسم معنی وه، او بعض حضرات په دی قائل دی چه په دی څلو اقسامو کښی فقط دوه قسمونه یعنی دلالة النّص او اقتضاء النّص د معنی دی او نور د نظم، لیکن قول د شارح ؒ په هر یو قسم نظم دا سی ملحوظ دے، چه دال علی المعنی هم دے،

وَذَالِكَ اَرْبَعَةٌ اَیِ الْمَذْكُوْرُ فِیْمَا قَبْلُ وَهُوَ التَّقْسِیْمَاتُ اَرْبَعَةُ تَقْسِیْمَاتٍ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِیْمٍ مِنْهَا اَقْسَامٌ عَدِیْدَةٌ كَمَا سَیَاْتِیْ وَذَالِكَ لِاَنَّ الْبَحْثَ فِیْهِ اِمَّا اَنْ یَّكُوْنَ عَنِ الْمَعْنٰی وَهُوَ التَّقْسِیْمُ الرَّابِعُ اَوْ عَنِ اللَّفْظِ فَاِمَّا بِحَسْبِ اِسْتِعْمَالِهٖ وَهُوَ التَّقْسِیْمُ الثَّالِثُ اَوْ بِحَسْبِ دَلَالَتِهٖ فَاِنْ اُعْتُبِرَ فِیْهَا الظُّهُوْرُ وَالْخَفَاءُ فَهُوَ الثَّانِیْ وَاِلَّا فَهُوَ الْاَوَّلُ۔

ترجمه: او هغه څلور دی، یعنی وړاندی مذکور تقسیمات، څلور تقسیمات دی، او په دی کښی دهر تقسیم نه لاندی څو څو قسمونه دی، څرنګه چه اینده به راشی، او د دے وجهٔ نه چه په کتاب کښی په بحث یا د معنی نه کیږی، او د څلورم تقسیم دے، او یا د لفظ نه چه یا لفظی بحث به یا د لفظ د استعمال په لحاظ سره دی، او د دریم تقسیم دے، یا د لفظ د دلالت په اعتبار سره بیا که په دی کتبی د ظهور او خفاء اعتبار هم وو، نو د دریم تقسیم دے، ورنه اوّل لپاره تقسیم دے،

تشریح:- المذکور فیما قبل عبارت نه شارحؒ دیو سوال جواب ورکوی، سوال دا دے چه د ذالك مشار الیه لفظ الاقسام دے، او اقسام د جمع په وجه باندی د واحد مؤنث په حکم کښی دے، او د واحد مونث طرف ته اشاره کولو د پاره تلك راغلے دے، نه ذالك، لهذا ماتنؒ لره تلك اربعة ویل پکار وو، دوی جواب دا دے چه د ذالك مشار الیه لفظ المذکور فیما قبل دے، او دا مفرد مذکر دے، او د مفرد مذکر د پاره ذالك راځی، نه تلك، دی وجهې دلته کښی ذالك بیان کړے شو، اربعة تقسیمات عبارت ایستلو سره داظاهر کول دی، چه په ذالك اربعةؒ کښی تنوین عوض د مضاف الیه نه دے، بهرحال ما قبل کښی چه د کوم تقسیم تو ذکر شوے دے نو هغه خلور تقسیمات دی، او د هر تقسیم د لاندی خو خو قسمونه دی، او د خلورو تقسیمانو په مابین کښی دلیل د حصر دا دے، چه په کتاب الله کښی آیا بحث یا صرف د لفظ نه کیږی، یا صرف د معنی کله اوّل دی نو دا تقسیم رابع دے، او که ثانی دی نو دا لفظی بحث به یا د لفظ د استعمال په لحاظ سره دی یا د دلالت علی المعنی په لحاظ سره، که اوّل وو، نو دا تقسیم ثالث شو او که ثانی دی نو یا به په کښی د ظهور او خفاء اعتبار وی، یا به نه وی، نو دا تقسیم ثانی کهمی، او که نه وی نو دا تقسیم اوّل دے،

اَلْاَوَّلُ فِیْ وُجُوْهِ النَّظْمِ صِیْغَةٌ وَلُغَةٌ یَعْنِیْ اَنَّ التَّقْسِیْمَ الْاَوَّلَ فِیْ طُرُقِ النَّظْمِ مِنْ حَیْثُ الصِّیْغَةِ وَاللُّغَةِ وَالطُّرُقُ هِیَ الْاَنْوَاعُ وَالْاَصْنَافُ وَالصِّیْغَةُ هِیَ الْهَیْاَةُ وَاللُّغَةُ وَاِنْ کَانَ یَشْمَلُ الْمَادَّةَ وَالْهَیْاَةَ کِلَیْهِمَا لٰکِنْ اُرِیْدَ بِهِمَا هٰهُنَا الْمَادَّةُ بِالْمُقَابَلَةِ فَهُمَا مِنْ حَیْثُ الْمَجْمُوْعِ کِنَایَةٌ عَنِ الْوَضْعِ فَکَاَنَّهٗ قَالَ الْاَوَّلُ فِی اَنْوَاعِ النَّظْمِ مِنْ حَیْثُ الْوَضْعِ اَیْ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ وُضِعَ لِمَعْنًی وَاحِدٍ اَوْ اَکْثَرَ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ اِسْتِعْمَالِهٖ وَظُهُوْرِهٖ وَاِنَّمَا قَدَّمَ الصِّیْغَةَ عَلَی اللُّغَةِ لِاَنَّ لِلْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ زِیَادَةَ تَعَلُّقٍ بِالصِّیْغَةِ فِی الْاَغْلَبِ وَهِیَ اَرْبَعَةٌ الْخَاصُّ وَالْعَامُّ وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُؤَوَّلُ لِاَنَّ اللَّفْظَ اِمَّا اَنْ یَّدُلَّ عَلٰی مَعْنًی وَاحِدٍ اَوْ اَکْثَرَ فَاِنْ کَانَ الْاَوَّلُ فَاِمَّا اَنْ یَّدُلَّ عَلَی الْاِنْفِرَادِ اَوْ عَنِ الْاِنْفِرَادِ فَهُوَ الْخَاصُّ اَوْ لَا یَدُلُّ مَعَ الْاِشْتِرَاكِ بَیْنَ الْاِنْفِرَادِ فَهُوَ الْعَامُّ وَاِنْ کَانَ الثَّانِیْ فَاِمَّا اَنْ یَّتَرَجَّحَ اَحَدُ مَعَانِیْهِ بِالتَّاْوِیْلِ فَهُوَ الْمُؤَوَّلُ وَاِلَّا فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ فَالْمُؤَوَّلُ فِی الْحَقِیْقَةِ اِنَّمَا هُوَ مِنْ اَقْسَامِ الْمُشْتَرَكِ الَّذِیْ دَلَّ صِیْغَةً وَلُغَةً وَاِنْ کَانَ مَفْعُوْلَ فِعْلِ التَّاْوِیْلِ

اَلَّذِیْ مِنْ شَانِ الْمُجْتَهِدِ ۔

ترجمہ ۱۔ تقسیم اوّل وصیغہ اولغت پہ اعتبار سرہ د نظم د قسمونو بیان، یعنی اوّل تقسیم وصیغہ اولغت پہ اعتبار سرہ د نظم د قسمونو پہ بیان کښی دے، دطرق معنی دہ، انواع اواقسام اوصیغہ د ھیئت نوم دے، اولغت اگرچہ مادہ او ھیئت دواړہ تر شاملہ دے، لیکن دلتہ کښی د مقابلے دوجہی نہ مادہ مراد دہ، پس صیغہ اولغت دواړہ مجموعی طور باندی کنایہ دہ د وضع نہ، گویا مصنّفؒ دا وَیل چہ اوّل تقسیم د وضع پہ لحاظ سرہ د نظم پہ اقسامو کښی دے، یعنی پہ دی لحاظ سرہ چہ د وضع د لفظی راغلی دہ، د یو یا دُو د معنو د یارہ قطع نظر د استعمال اوظہور د معنی د لفظ نہ، او پہ لغت باندی کلے صیغہ حکم مقدم کړے، چہ عام طور باندی د عام اد خاص کیدو تعلق زیات تر صیغے پورے کاوی، اووا خلو دی، خاص، عام، مؤوّل، مشترک، حُکمہ چہ لفظ بہ یا یو یو معنی باندی دلالت کوی یا دیو نہ پہ زیاتو باندی، کہ اوّل وی نو یا بہ منفرد معنی باندی (بغیر د شرکت د غیرنہ) دلالت کوی یا بہ سرہ د شرکت د غیر دلالت کوی، کہ اوّل وی نو دا خاص شو، او کہ ثانی وی نو دا عام شو، او کہ لفظ د یو نہ پہ زیاتو معنو باندی دلالت کوی، نو دی حکم دوہ صورتونہ وی، یا خو بہ د دی پہ معانیو کښی د تاویل پہ ذریعہ باندی یو معنی لرہ، ترجیح ورکړے شوی وی، یا نہ کہ اوّل وی نو دی تہ مؤوّل وائی او کہ ثانی وی نو دیتہ مشترک وائی، پس مؤوّل پہ حقیقت کښی د ھغہ مشترک د قسمونو څخہ دے، کوم چہ دلالت کوی، د صیغے د واړو پہ اعتبار سرہ اگرچہ مؤوّل د ھغہ فعل تاویل مفعول دے کوم چہ شان د مجتہد دے۔

تشریح ۱۔ پہ متن کښی دوجوہ معنی دہ انواع اواقسام، صیغہ د لفظ ھغہ خاص شکل دے، کوم چہ د حروفو او حرکاتو او سکناتو د ترتیب نہ حاصلیږی، او بعض حضرات د دلی دی چہ صیغہ ھغہ خاص شکل دے کوم چہ لفظ تہ د تعرّف پہ اعتبار سرہ حاصلیږی، اولغت اگرچہ ھیئت او مادے دواړو تہ شامل دے، لیکن دلتہ کښی صرف مادہ مراد دہ، حُکمہ د لغت لفظ دلتہ کښی د مادے پہ مقابلہ کښی واقع دے، او د صیغے نہ ھیئت مراد دے، نو دی پہ مقابلہ کښی بہ د لغت نہ مادہ مُراد وی، او د ھیئت او مادے دواړو نہ کنایۃً وضع مُراد دہ، نو گویا ماتنؒ د اسی وَیل چہ اوّل تقسیم د وضع پہ اعتبار سرہ د نظم پہ قسمونو کښی دے

یعنی د استعمال او ظهور نه قطع نظر نظم یا به یا د یو معنی دپاره وضع کړے شوے وی یا د یو نه زیات - وَانَّمَا قَدَّمَ الصِّیْغَةَ الخ سره جواب د یو سوال کوی، سوال دا دے چه د پراندی تیر شو چه د صیغے نه هیئت او د لغت نه ماده مراد ده، مقدم کول پکار وو، د پاره د دی چه وضع او طبع کښی موافقت راغلے وے، د دی جواب دا دے چه د لغت کښی د خلو اوعام د مقدّم کولو بیان مقصود دے، او د عموم او خصوص د زیات تعلّق عام طور باندی د صیغے سره وی، نه د مادے سره، مثلاً په "رَجُلٌ" کښی خصوص او په رجال کښی عموم د صیغے د وجهی راغلے دے، نه د مادے د وجهی نه، حُکمُ ماده "ر" "ج" "ل" خو په دواړو کښی یو شان ده، پس چونکه د لغت کښی تقدیم د عام او د خاص مقصود دے، او د عموم او د خصوص تعلّق د صیغے سره وی، نه د لغت سره دی وجهی نه په متن کښی صیغه مقدّم کړے شوه،

صَحِبَ لِمَبَایِنٍ والی چه د نظم په اعتبار د وضع سره څلور قسمه دی (۱) خاص (۲) عام (۳) مؤوّل (۴) مشترک، د دی څلورو واړو په مابین کښی وجه د حصر داده چه لفظ د وضع په اعتبار سره به یا په یو معنی د دلالت کوی یا به زیاتو باندی، که اوّل د ی نو یو معنی باندی به یا بغیر د شرکت و غیر نه دلالت کوی، نو د اخاص دے، او که سره د شرکت و غیر نه دلالت کوی نو د عام دے، او که ثانی د ی یعنی لفظ د یو نه په زیاتو معانیو دلالت کوی، نو د دی دوه صورتونه دی په د ی کښی به یو معنی لره یاؤ تاویل په ذریعه باندی ترجیح ورکړے شوی وی، نو مؤوّل شو او که نه وی نو د امشترک شو،

فالمؤوّل فِی الحقیقة الخ سره جواب د یو سوال کوی، سوال دا چه مؤوّل د فعل تاویل مفعول دے، او تاویل کار د مجتهد دے، نو مؤوّل د وضع په اعتبار سره د نظم قسم قرار کول څرنګه درست دی، د دی جواب دا دے چه مؤوّل قسم د مشترک دے، په د ی طور باندی چه مشترک کوم چه د وضع په اعتبار سره په کثیر معنی باندی دلالت کوی، که چرته د دی یو معنی لره ترجیح ورکړے شی نو هغه به مؤوّل وی، پس مؤوّل و مُشترک یو قسم دے، او مشترک باعتبار الوضع قسم دے د نظم، او قسم و قسم قسم د شئ وی دی وجه نه د مشترک په واسطه سره مؤوّل باعتبار الوضع قسم د نظم شو، او که څوک دا اعتراض وکړی چه هر کله مؤوّل قسم د نظم دے او مشترک هم قسم د نظم دے، نو بیا خو د مؤوّل او مشترک په مابین کښی تقابل پکار وو، وجه داده چه د یو تقسیم د آقسامو په مابین کښی تقابل ضروری دے، حالانکه د مؤوّل

او مشترک پہ ما بین کنبی تقابل نشتہ ، دَدی جواب دادے چہ ہر کلہ مؤوّل قسم دمشترک شو او نو مؤوّل او مشترک پہ ما بین کنبی تقابل ضرور دی نہ شو ، ځکہ دقسم او مقسم پہ ما بین کنبی تقابل نہ دی ، او کلہ مؤوّل دمشترک قسم دمنی ، نو جواب بہ دا دی ، چہ د مؤوّل او مشترک پہ ما بین کنبی تقابلین موجود دے ، هغہ داسی چہ مؤوّل قید د ترجیح سرہ مقیّد دے او مشترک د عدم ترجیح سرہ مقیّد دے ، پس ہر کلہ چہ مؤوّل مع الترجیح وی ، او مشترک بدوز الترجیح وی ، نو تقابل بینهما ظاهر دے ، ﴿ تقابل د عدم د الملکہ یہ کنبی لاندی وَحِیلَۃُ اللّٰہِ تَعَالٰی ﴾

وَاسْتَأْنِفْ فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ بِذَلِكَ النَّظْمِ أَيِ التَّقْسِيمِ الثَّانِي فِي طُرُقِ ظُهُورِ الْمَعْنَى وَخِفَائِهِ بِذَلِكَ النَّظْمِ الْمَذْكُورِ فِي التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ مِنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ أَيْ كَيْفَ يَظْهَرُ الْمَعْنَى مِنَ النَّظْمِ مَسُوقًا أَوْ غَيْرَ مَسُوقٍ مُحْتَمِلًا لِلتَّأْوِيلِ أَوْلَا وَكَيْفَ يَخْفَى الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ خِفَاءً سَهْلًا أَوْ كَامِلًا وَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَيْضًا الظَّاهِرُ وَالنَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ وَالْمُحْكَمُ لِأَنَّهُ إِنْ ظَهَرَ مَعْنَاهُ فَإِمَّا أَنْ يَحْتَمِلَ التَّأْوِيلَ أَوْلَا فَإِنِ احْتَمَلَهُ فَإِنْ كَانَ ظُهُورُ مَعْنَاهُ بِمُجَرَّدِ الصِّيغَةِ فَهُوَ الظَّاهِرُ وَإِلَّا فَهُوَ النَّصُّ وَإِنْ لَمْ يَحْتَمِلْهُ فَإِنْ قَبِلَ النَّسْخَ فَهُوَ الْمُفَسَّرُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمُحْكَمُ فَهٰذِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا بِعَظْمِهَا أَوْ إِلَى مِرْبَعْضٍ فَيُوجَدُ الْأَوَّلُ فِي الْأَعْلَى وَلَا تَبَايُنَ بَيْنَهُمَا وَإِنَّمَا التَّبَايُنُ بِحَسَبِ الْإِعْتِبَارِ بِخِلَافِ الْخَاصِّ مَعَ الْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ فَإِنَّهَا مُتَقَابِلَةٌ بِنَفْسِهَا فَلِهٰذَا لَمْ نَذْكُرْ لِلتَّقَابُلِ فِي التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ وَذَكَرْنَا فِي الثَّانِي فَقَطْ فَقَالَ وَبِهٰذَا الْأَرْبَعَةِ أَرْبَعَةٌ تُقَابِلُهَا أَيْ بِهٰذِهِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ لِلظُّهُورِ بِاعْتِبَارِ أَرْبَعَةٍ أُخَرَ تُقَابِلُهَا فِي الْخَفَاءِ فَلَمَّا أَنَّ فِي الْأَوَّلِ بَعْضَهَا أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ فِي الظُّهُورِ كَذٰلِكَ فِي الْمُقَابِلِ بَعْضُهَا أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ فِي الْخَفَاءِ فَيُوجَدُ الْأَوَّلُ فِي الْأَعْلَى وَهِيَ الْخَفِيُّ وَالْمُشْكِلُ وَالْمُجْمَلُ وَالْمُتَشَابِهُ لِأَنَّهُ إِنْ خَفِيَ مَعْنَاهُ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ خَفَاؤُهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ فَهُوَ الْخَفِيُّ أَوْ لِنَفْسِ الصِّيغَةِ فَإِنْ أَمْكَنَ إِدْرَاكُهُ بِالتَّأَمُّلِ فَهُوَ الْمُشْكِلُ وَإِنْ لَمْ يُمْكِنْ فَإِنْ كَانَ الْبَيَانُ مَرْجُوًّا مِنْ جَانِبِ الْمُتَكَلِّمِ فَهُوَ الْمُجْمَلُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمُتَشَابِهُ وَهٰذَا التَّقْسِيمُ وَكَذَا التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلَامِ كَمَا أَنَّ التَّقْسِيمَ الْأَوَّلَ

وَالثَّالِثُ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ۔

ترجمہ: دویم تقسیم ہم دہ قسم نظم پہ بیان دا قسامو کښی یعنی دویم تقسیم دمعنی نظم کوم چہ پہ اوّل تقسیم یعنی خاص عام کښی مذکور دے دظہور دمعنی او خفاء معنی پہ اقسامو کښی وے، یعنی معنی د نظم نہ پہ حالت د سیاق کښی یا غیر سیاق خرنگہ بہ ظاہر ہیږی، د تاویل احتمال بہ لری اوکہ نہ لری، او معنی بہ د نظم نہ خرنگہ پتہ وی لږہ غوندی اوکہ پورہ غوندی، او دا ہم څلور دی، ظاہر، نص، مفسّر، مُحکم، وجہ دا چہ کہ معنی د نظم ظاہرہ وی، نو یا بہ تاویل احتمال لری او یا نہ لری، کہ احتمال د تاویل لری (نو دی دوہ صورتہ دی،) حُکہ کہ ظہور د معنی محض د صیغے نہ وی نو دا ظاہر شو، ورنہ نص دے، اوکہ احتمال د تاویل نہ لری، (نو دی دوہ صورتہ دی) حُکہ نظم بہ یا نسخ قبلوی نو دا مفسّر شو اوکہ دا سی نہ وی محکم شو، پہ دی تمام قسمو نو کښی بعض د بعض نہ اولی دی، لہٰذا ادنیٰ قسم بہ پہ اعلیٰ کښی موجود وی، او پہ دی څلور قسمونو کښی بہ خپل منځ کښی تباین نہ وی، صرف اعتبار تباین بہ وی، پہ خلاف د خاص باندی، کلہ چہ دا د عام او مشترک سرہ وی نو پہ دی کښی حقیقی تباین دے، دی وجہ نی مصنّفؒ پہ تقسیم اوّل کښی د مقابل ذکر نہ دے کړے، او صرف پہ تقسیم ثانی کښی ئے ذکر کړے دے۔ فرمائی چہ د دی څلور قسمونو نہ پارہ نور څلور قسمونہ دی، کوم چہ د دی مقابل دی، یعنی د ظہور د دی څلور قسمونو نہ پارہ نور څلور قسمونہ دی کوم چہ پہ خفاء کښی د دی مقابل دی، پس خرنگہ چہ پہ تقسیم اوّل کښی بعض د بعض نہ پہ ظہور کښی اولی دی، دغہ شان پہ مقابل قسمونو کښی ہم بعض د بعض نہ پہ خفاء کښی اولی دی او ادنیٰ بہ موجود ہیږی پہ اولی کښی او ہغہ خفی، مشکل، مجمل او متشابہ دی، وجہ حصر دا دہ کہ معنی د نظم خفی دی نو دی د اخفاء بہ د صیغے نہ علاوہ د یو عارض د وجہی نہ وی، نو دا خفی دے، یا بہ د نفس صیغے د وجہی نہ وی پس کہ ادراک د دی پہ تامّل سرہ ممکن دی، نو دا مشکل دے، اوکہ ممکن نہ وی نو یا بہ د متکلم د وجہی نہ د صراحت اُمید وی یا بہ نہ دی کہ وی نو دا مجمل شو، اوکہ نہ وی نو دا متشابہ شو، او دا تقسیم د څلورم تقسیم د کلام سرہ تعلق لری، لکہ خرنگہ چہ اوّل تقسیم او دریم تقسیم د کلمے سرہ تعلق لری، خرنگہ چہ ظاہرہ دہ،

تشریح :- مصنّفؒ وفرمائی چه د نظم دویم تقسیم د ظهور معنی په اعتبار سره دے، یعنی د لفظ معنی ظاهره ده او که پټه ده، که ظاهره وی نو په حالت د سیاق او غیر سیاق کښی به یا احتمال د تاویل او تخصیص لری یا به نه لری، او که معنی پټه وی نو عُمُوماً پټه ده لږه که کامله، بهرحال د معنی د ظهور په اعتبار سره د لفظ څلور قسمونه دی (۱) ظاهر (۲) نصّ (۳) مفسّر (۴) مُحْکَمْ، په دی څلورو کښی وجهٔ حصر داده که معنی د لفظ ظاهره وی، نو د دوه حالو نه به خالی نه وی، یا به احتمال د تاویل او تخصیص لری، او یا به نه لری، که احتمال د تاویل او تخصیص لری نو بیا به خالی نه وی، د دوه حالو نه، یا به د معنی د لفظ ظهور فقط د صیغے نه راځی، برابره ده که دغه مذکوره لفظ د معنی د بیان د پاره راوړے شوے وی، او که نه وی پرځی شرط باندی که سامع د اهل لسان نه وی، یا صرف د صیغے نه به د معنی ظهور نه راځی بلکه لفظ به د دی د بیان د پاره راوړے شوے وی، که ظهور د معنی فقط د صیغے نه وی، نو دا ظاهر دے او که فقط د صیغے نه، نه وی نو دا نصّ دے، او که معنی د لفظ د تاویل او تخصیص احتمال و نه لری نو دا هم د دوه حالو نه به خالی نه وی، یا به ځے په زمانه د رسُول الله صلی الله علیه وسلم کښی لنسخ قبول کړی وی، د امفسر شو، او یا به ځے لنسخ نه وی، قبول کړی دا محکم شو، بیا لنسخ نه قبلول یا خو د دی وجه نه به وی، چه عقلاً به په دی کښی د نسخ احتمال نه وی، لکه هغه آیات کوم چه دلالت کوی په د حدانیّت او وجود د باری تعالیٰ باندی، او کله دی وجه نه چه انقطاع د وحی راغلی وی، اوّل ته محکم لعینه او ثانی ته محکم لغیره وائی۔

ضَرَبَ بَيْنَهُمْ الْأَزْوَارُ وائی چه په دی اقسام اربعو کښی حقیقی تباین نشته، بلکه اعتباری تباین دے، پکښی، د دے په خلاف په اقسام مو د تقسیم اوّل کښی حقیقی تباین دے، په ظاهر او نصّ وغیره کښی اعتباری تباین په دی طور باندی دے، چه په ظاهر کښی عدم سبق د کلام معتبر دے، او په نصّ کښی سبق د کلام معتبر دے، په مفسّر کښی د قبول نسخ اعتبار دے او په محکم کښی د عدم قبول نسخ اعتبار دے، او حقیقی تباین په کښی دوی، وجه نه موجود دے، چه محکم په ظهور کښی د مفسر نه اقوی او اعلیٰ دے او مفسّر د نصّ نه اقوی دے، او نصّ د ظاهر نه اقوی دے، دی وجهٔ نه ظاهر به په نصّ

کښی موجود وی، او نصّ به په مفسّر کښی موجود وی، او مفسّر به په محکم کښی موجود وی، او کله چه دوه قسمونه جمع شو نو په دی کښی به حقیقی تباین نه وی، پس د تقسیم اوّل په اقسامو خاص عام وغیره کښی حقیقی تباین موجود دے، دی وجهی نه مصنّف دوی د مقابل قسمونه ذکر نه دے کړے، او تقسیم ثانی په اقسامو کښی حقیقی تباین او تقابل موجود نه دے، دی وجه نه ئے دوی د مقابل قسمونو ذکر وکړو، دی وجه نه ئے د فرمائیل چه د ظهور په اعتبار سره د نظم د مذکوره قسمونه نه دپاره خلور قسمونه نو دی کوم چه په خفاء کښی دوی مقابل دی، پس څرنګه چه د ظهور په اعتبار سره بعضو د بعضو نه اقوی او اولی دی د غه شان دوی په مقابل قسمونو کښی د خفاء په اعتبار سره بعض د بعض نه اقوی او اولی دی، او هغه خلور قسمونه دادی، (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابه، وجه د حصر په کښی داده که د لفظ معنی خفی وی نو دی دوه صورتونه دی، د اخفاء به یا د نفس صیغے د وجهی نه وی، یا د صیغے نه علاوه د یو عارض د وجهی نه به وی که د عارض د وجهی نه وی نو د اخفی دے، او که د نفس صیغے د وجهی نه د اخفاء وی نو بیا دی دوه صورتونه دی، ځکه سیاق او سباق کښی تامّل د وجهی نه به یا دی ادراک ممکن وی او یا به نه وی، او که ادراک ئے ممکن وی، نو دا مشکل دے، او که ادراک ئے ممکن نه وی نو دی بیا دوه صورتونه دی یا به د متکلم د جانب نه د دی صراحت متوقع وی، یا به نه وی، که وی نو اجمال شو که نه وی د متشابه شو،

شرح وفرمائیل چه د تقسیم ثانی او رابع دواړو تعلق د کلام سره دے، څرنګه چه د تقسیم اوّل او ثالث په ظاهره باندی د کلمه سره تعلق لری، تقسیم رابع او ثانی دی وجه نه د کلام سره تعلق لری، چه د تقسیم ثانی د مراد د ظاهر کولو په اعتبار سره دے او د تقسیم رابع د مراد د ثالث کولو په اعتبار سره دے، او مراد د دوه کلمو په مابین کښی د نسبت نوم دے، او کلام هغه لفظ دے کوم چه په اسناد سره دوه کلمو لره متضمن وی او اسناد د یو داسی چه کلیو کلیو نسبت وشی چه مخاطب تر پوره پوره فائده حاصله شی، حاصل دا چه اسناد د دوه کلمو په مابین کښی د نسبت نوم دے، او کلام هم په حقیقت کښی د نسبت نوم دے، دی وجهی نه تقسیم ثانی او تقسیم رابع دواړه به کلام سره متعلّق وی، دا هم ویلے شی چه په تقسیم ثانی سره د کلام مراد ظهور ما اعنی او په تقسیم رابع

سره په مراد باندی اطلاع راځی او ظهور د مراد او اطلاع علی المراد دواړه پیکار سره کیږی، دی وجهی نه دتقسیم ثانی او تقسیم رابع دواړو تعلق به دکلام سره وی، تقسیم ثالث او اوّل دی وجهی نه دکلمه سره تعلق لری، چه تقسیم اوّل د وضع په اعتبار سره دے، او دلفظ معنی ده یو لفظ د معنی دپاره متعین کول، او دا تعین معنی مفرده ده او دریم تقسیم دلفظ داستعمال په اعتبار سره دے، او استعمال دلفظ هم معنی مفرده ده، پس په دواړو کښی معنی مفرده ملحوظه ده، او معنی مفرده کلمه وی نه دکلام، دی وجهی نه دتقسیم اوّل او ثالث تعلّق به کلمه سره دی نه دکلام سره،

وَالثَّالِثُ فِي وُجُوهِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ اَيِ التَّقْسِيمُ الثَّالِثُ فِي طُرُقِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ الْمَذْكُورِ سَابِقًا مِنْ اَنَّهُ اِسْتَعْمَلَ فِي مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعِ لَهُ اَوْ غَيْرِهِ اَوِ اسْتَعْمَلَ مَعَ انْكِشَافِ مَعْنَاهُ اَوِ اسْتِتَارِهِ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَيْضًا اَلْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيحُ وَالْكِنَايَةُ لِاَنَّهُ اِنِ اسْتَعْمَلَ فِي مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعِ لَهُ فَهُوَ حَقِيقَةٌ اَوْ فِي غَيْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ فَمَجَازٌ ثُمَّ كُلٌّ مِنْهُمَا اِنِ اسْتَعْمَلَ بِانْكِشَافِ مَعْنَاهُ فَهُوَ الصَّرِيحُ وَالَّا فَهُوَ الْكِنَايَةُ فَالصَّرِيحُ وَالْكِنَايَةُ يَجْتَمِعَانِ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَلِذَا قَالَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِي وُجُوهِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ وَجَرَيَانِهِ فِي بَابِ الْبَيَانِ فَجَعَلَ الْحَقِيقَةَ وَالْمَجَازَ رَاجِعًا اِلَى الْاِسْتِعْمَالِ وَالصَّرِيحَ وَالْكِنَايَةَ رَاجِعًا اِلَى الْجَرَيَانِ وَجَعَلَ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ كُلًّا مِنَ الصَّرِيحِ وَالْكِنَايَةِ قِسْمًا مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ -

مشکل ۱۔ او دریم تقسیم هم دغه نظم داستعمال په اقسامو کښی دے یعنی دریم تقیم پورته ذکر شوی نظم داستعمال د اقسامو په بیان کښی دے، یعنی لفظ پخپله معنی موضوع له کښی مستعمل دے، او که په غیر موضوع له کښی، یا پخپله معنی سره په وضاحت سره مستعمل دے او که نه په مستور طریقی سره او دا هم څلورڅو دی (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح، (۴) کنایه، وجه دحصر په کښی دا ده که لفظ په خپله معنی موضوع له کښی مستعمل وی نو دا حقیقت دے، او که غیر موضوع له کښی مستعمل وی نو دا مجاز دے،

بیاهر یو وی نه که په وضاحت سره مستعمل وی نو دا صریح دے ورنه کنایه ده، بیا صریح او کنایه دوارهٔ د حقیقت او مجاز سره جمع کیږی، دی وجه نه فخر الاسلام ویلی دی، چه درېیم تقسیم د معنی د بیان په باب کښی د غه نظم دا استعمال او د جاری کید لو په آقسامو کښی دے، پس فخر الاسلامؒ حقیقت او مجاز استعمال طرف ته راجع کړی دی، او صریح او کنایه لره ئے د دوی بیان په طرف راجع کړی دی، او صاحب توضیح صریح او کنایه لره د حقیقت او مجاز اقسام کرځولی دی،

تشریح:- هغه لفظ کوم چه په معنی باندی دلالت کوی د هغه درېیم تقسیم دا استعمال په اعتبار سره دے، یعنی د غه لفظ به یا په خپله معنی موضوع له کښی مستعمل وی او یا په غیر موضوع له کښی، پهر حال دا استعمال په اعتبار سره د لفظ څلور قسمونه دی، (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایه، دلیل د حصر دا دے چه لفظ به یا په خپله معنی موضوع له کښی مستعمل وی، یا به د علاقے د وجهی نه په غیر موضوع له کښی مستعمل وی اوّل نه حقیقت او ثانی نه مجاز وائی، بیاهر یو په دی کښی دا سی طریقی سره مستعمل وی چه معنی به ئے یا واضحه وی او یا به ځکے معنی واضحه نه وی، اوّل نه صریح او ثانی نه کنایه وائی، دا خیال ساتل پکار دی چه لفظ دا استعمال نه وړاندی نه حقیقت وی او نه مجاز وی او نه صریح وی او نه کنایه وی،

فالصّریح والکنایة یَجْتَمِعَانِ الخ سره جواب دے په سوال کوی، سوال دا دے چه د دے تقسیم د آقسامو په مابین کښی خو تباین موجود وی او حال دا دے چه د لته کښی حقیقت او مجاز او صریح او کنایه په مابین کښی تباین نشته، بلکه صریح او کنایه د حقیقت او مجاز دوارهٔ سره جمع کیږی، دی جواب دا دے چه په صریح او کنایه کښی دوه مذهبه دی، یو مذهب د علاّمه فخر الاسلامؒ دے، او بل مذهب د صدر الشریعت صاحب التوضیح دے

د علاّمه فخر الاسلام رحمة الله علیه مذهب خو دا دے چه دا یو تقسیم نه دے بلکه دوه تقسیمونه دی، حُکه چه حقیقت او مجاز د لفظ د استعمال په اعتبار سره، دوه قسمونه دی، او صریح او کنایه د لفظ د جاری کیدلو په اعتبار سره دوه قسمونه دی، او وړاندی دا تیر شوی دی چه دیو تقسیم آقسام دیو تقسیم آقسامو سره جمع کیدے شی لهذا که صریح او کنایه د حقیقت او مجاز سره جمع شی، نو په دی کښی څه باک نشته

لیکن یه دی صورت کښی قرآن پینځه قسمه، او سابقه څلور تقسیما توکښی یه وجه د باطله شی، مګر دی جواب دادے چه وړاندی بیان کړه حصر استغراقی دے عقلی نه دے،

دَصَدْرُ الشَّریعة صاحب توضیح مذهب دادے چه صریح او کنایه د حقیقت او مجاز تقسیم نه ده، بلکه د حقیقت او مجاز قسمونه دی، یعنی اوّلاً د لفظ دوه قسمه دی (۱) حقیقت (۲) مجاز، بیا هریو یه دی کښی په دوه قسمه دے، (۱) صریح او کنایه او د اخبره هم مساله ده چه دیو تقسیم د آقسامو پرته ما بین کښی تباین شرط دے د اقسامو قسم په ما بین کښی تباین شرط نه دے، پس چونکه حقیقت او مجاز د مقسم حیثیت لری او صریح او کنایه د دوی د آقسامو حیثیت لری، دی وجه نه د دوی په جمع کیدو کښی څه باک نشته بعض حضرات تو دا جواب ورکړے دے، چه دیو تقسیم په آقسامو کښی تباین ذاتی شرط نشی بلکه تباین اعتباری هم کافی دے، او دلته کښی تباین اعتباری موجود دے، په دی شان سره چه په "حقیقت" کښی لفظ استعمال په معنی موضوع له کښی معتبر کړے شوے قطع نظر د دی نه چه د امعنی واضحه ده او که مستوره، او په "مجاز" کښی استعمال د لفظ په معنی غیر موضوع له کښی اعتبار کړے شوے دے قطع نظر د دینه چه معنی واضحه ده او که مستوره ده، او په صریح کښی د معنی واضح و له معتبر دے قطع نظر د دینه چه د امعنی موضوع له ده او که غیر موضوع له ده او په کنایه کښی د معنی غیر واضح و له معتبر دے، قطع نظر د دینه چه د امعنی موضوع له ده او که غیر موضوع له ده پس چونکه دی حضرات تو په نزد باندی د یو تقسیم په آقسامو کښی تباین ذاتی شرط نه دے، دی وجه نه د حقیقت او مجاز سره د صریح او کنایه په جمع کیدو کښی څه باک نشته، حُکمِ دی جمع کیدو نه باوجود هم په کښی تباین اعتباری موجود دے لکه څرنګه چه برے بیان شوی

وَالرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ وُجُوهِ الْوُقُوفِ عَلَى الْمُرَادِ وَهُوَ التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ طُرُقِ وُقُوفِ الْمُجْتَهِدِ عَلَى مُرَادِ النَّظْمِ وَهُوَ وَإِنْ كَانَ فِي الظَّاهِرِ مِنْ صِفَاتِ الْمُجْتَهِدِ لَكِنَّهُ يَؤُولُ إِلَى حَالِ الْمَعْنَى وَبِوَاسِطَةِ اللَّفْظِ وَلِذَا قِيلَ إِنَّ هٰذَا التَّقْسِيمَ لِلْمَعْنَى دُونَ اللَّفْظِ وَهِيَ أَيْضًا آلَةٌ يُسْتَدَلُّ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَبِإِشَارَتِهِ وَبِدَلَالَتِهِ وَبِاقْتِضَائِهِ لِأَنَّ الْمُسْتَدَلَّ بِالنَّظْمِ فَإِنْ كَانَ مَسُوقًا فَهُوَ عِبَارَةُ النَّصِّ وَإِلَّا فَإِشَارَةُ النَّصِّ وَإِنْ لَمْ يُسْتَدَلَّ بِالنَّظْمِ بَلْ بِالْمَعْنَى فَإِنْ كَانَ مَفْهُومًا مِنْهُ بِحَسَبِ اللُّغَةِ فَهُوَ دَلَالَةُ النَّصِّ وَإِلَّا فَإِنْ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ صِحَّةُ النَّظْمِ شَرْعًا أَوْ عَقْلًا فَهُوَ اقْتِضَاءُ النَّصِّ إِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَيْهِ فَهُوَ مِنْ أَوْ مُسْتَدَلَّاتِ الْفَاسِدَةِ عَلَى مَا سَيَجِيءُ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

(ترجمہ) څلورم تقسیم په معرفت د هغه طریقو کښی دے چه په کوم سره چه اطلاع راځی په مراد باندی یعنی څلورم تقسیم په هغه طریقو کښی دے چه په کوم سره چه د مجتهد خبر اړے راځی په مراد د نظم باندی، او واقف کیدل اگرچه په ظاهره سره صفت د مجتهد دے لیکن د دی رجوع کیږی په طرف د حال د معنی او د معنی په واسطے سره په طرف د لفظ، راجع کیږی، دی وجه نه ویلے شی چه والتقسیم د معنی دے نه د لفظ، او دا هم غلورډی (۱) استدلال بعبارة النص، (۲) استدلال باشارة النص (۳) استدلال بدلالة النص (۴) استدلال باقتضاء النص، وجه دا ده که مستدل استدلال ییسی په نظم سره نو یا به نظم د معنی وپاړه قصداً راوړے شوے وی نو دا عبارة النص شوه، نه اشارة النص دے اوکه د نظم نه استدلال ونه ییسی بلکه د معنی نه ییسی، پس که دا معنی د وی نظم نه د لغت په اعتبار سره مفهوم وی نو دا دلالة النص شوه، نه که په معنی باندی صحت د نظم شرعًا یا عقلاً موقوف وی نو دا اقتضاء النص شو، اوکه په وی معنی باندی د نظم صحت موقوف نه دی نو دا استدلالات فاسده سره تعلق ساتی، چه دهغے ذکر به ان شاء الله امنده کښی راشی،

(تشریح) په عبارة النص او اشارة النص کښی د نص نه مراد هغه لفظ دے کوم چه په معنی باندی دلالت کوی، دلته کښی د نص نه هغه څیز نه دے مراد کوم چه په تقسیم ثانی کښی د ظاهر مقابل دو، او د معنی نه مراد هغه شئ دے کوم چه په عبارة النص اشارة النص، دلالة النص، اقتضاء النص سره ثابت وی،

مصنفؒ وفرمائیل چه څلورم تقسیم په دی اعتبار سره دے چه مجتهد به د نظم او لفظ په مراد سره څرنګه واقف کیږی، لیکن په دی باندی دا اعتراض وارد ږیږی چه څلورم تقسیم وکتاب الله د تقسیما تو نه

شمارل غلط دی، ځکه دکتاب تقسیمات هغه دی کوم چه د نظم او معنی تقسیمات دی، او څلورم تقسیم، وقوف تقسیم دے، او واقف کیدل دَ مجتهد صفت دے، پس هرکله چه وقوف صفت د مجتهد دے، او څلورم تقسیم د وقوف تقسیم شو نو څلورم تقسیم دَ کتاب الله تقسیم شمارل څرنګه درست دی۔

د دی جواب دادے چه په مراد دَ نظم باندی واقف کیدل اګر چه په ظاهره باندی صفت د مجتهد دے لیکن د احال د معنی نه راجع دے، یعنی مجتهد به داګوری چه معنی او مراد څرنګه ثابت دی، عبارة النّص سره ثابت دی که اشارة النّص سره ثابت دی، دلالة النّص سره ثابت دی که اقتضاء النّص سره ثابت دی، بیا د معنی په واسطے سره به لفظ نه راجع کیږی، یعنی لفظ به په معنی باندی په اشارة النّص سره دلالت کوی که عبارة النّص سره دلالت کوی، دلالة النّص سره به دلالت کوی که اقتضاء النّص سره به دلالت کوی، بهرحال دَ مجتهد علم او وقوف د لفظ او معنی د واړو دنه مستفاد دی، لیکن چونکه په دی تقسیم کښی معنی اصل دی او لفظ فرع دی وجه نه د تقسیم د معنی قرار کړے شو، نه دَ لفظ، دَ دی تقسیم لاندی هم څلور قسمونه دی۔ (۱) استدلال بعبارة النّص (۲) استدلال باشارة النّص (۳) استدلال بدلالة النّص (۴) استدلال باقتضاء النّص، په دی اربعه اقسامو کښی دلیل د حصر اوے چه دلیل ذکر کولے به یا دلیل په نظم سره وی او راندی کوی یا معنی سره که نظم سره دلیل وی او راندی کوی نو دَ دی دوه صورته دی، د نظم به یا قصداً د معنی د پاره راوړے شوے وی او یا به داسی نه وی که اوّل وی نو دا استدلال بعبارة النّص شو او که ثانی وی نو دا استدلال باشارة النّص شو، او که معنی سره دلیل وراندی کوی نو دی هم دوه صورته دی، د معنی به دی لفظ نه په اعتبار د لغت سره فهم پری نو دا استدلال بدلالة النّص شو او که د لغت په اعتبار سره مفهوم نه وی نو دی بیا دوه صورته دی یعنی معنی باندی به صحت د نظم شرعاً یا عقلاً موقوف وی یا به نه وی، که اول وی نو دا استدلال باقتضاء النّص شو او که ثانی وی، نو دا دَ استدلالت فاسده څخه دی چه ذکر به ئے وراندی راشی،

وَبَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ قِسْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ الْكُلَّ اَیْ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ الْعِشْرِيْنَ الْحَاصِلَةِ مِنَ التَّقْسِيْمَاتِ الْاَرْبَعَةِ تَقْسِيْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ كُلًّا مِّنَ الْعِشْرِيْنَ وَهُوَ اَنَّهٗ اَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا وَمَعَانِيْهَا وَنَرْتِيْبِهَا وَاَحْكَامِهَا اَیْ هٰذَا التَّقْسِيْمُ اَیْ بَعْدَ اَقْسَامِ اَيْضًا

مَعْنٰی فَدٌ مَوَاضِعِهَا اَیْ مَاخَذُ اِشْتِقَاقِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ وَهُوَ اَنَّ لَفْظَ الْخَاصِّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْخُصُوْصِ وَهُوَ الْاِنْفِرَادُ وَاِنَّ الْعَامَّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْعُمُوْمِ وَالشُّمُوْلِ وَقِسْ عَلَيْهِ وَمَعَانِيْهَا الْمَفْهُوْمَاتُ الْاِصْطِلَاحِيَّةُ وَهِیَ اَنَّ الْخَاصَّ فِی الْاِصْطِلَاحِ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُوْمٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ وَالْعَامُّ مَا انْتَظَمَ جَمْعًا مِنَ الْمُتَمَاثِلَاتِ وَتَرْتِيْبُهَا اَیْ مَعْرِفَةُ اَنَّ اَيَّهَا يُقَدَّمُ عِنْدَ التَّعَارُضِ مِنْ مَثَلًا اِذَا تَعَارَضَ مِنَ النَّصِّ وَالظَّاهِرِ يُقَدَّمُ النَّصُّ عَلَی الظَّاهِرِ وَاَحْكَامُهَا اَیْ اَنَّ اَيَّهَا قَطْعِیٌّ وَاَيَّهَا ظَنِّیٌّ وَاَيُّهَا وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَالْخَاصُّ قَطْعِیٌّ وَالْعَامُّ الْمَخْصُوْصُ ظَنِّیٌّ وَالْمُتَشَابِهُ وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَاِذَا ضُرِبَتْ هٰذِهِ الْاَقْسَامُ فِی الْعِشْرِيْنَ تَصِيْرُ الْاَقْسَامُ ثَمَانِيْنَ وَالتَّقْسِيْمَاتُ خَمْسَةٌ وَهٰذَا التَّقْسِيْمُ الْخَاصُّ لَيْسَ فِی الْوَاقِعِ تَقْسِيْمًا لِلْقُرْاٰنِ بَلْ تَقْسِيْمٌ لِاَسَالِيْبِ كَلَامِ الْقُرْاٰنِ وَهُوَ قُوْتٌ عَلَيْهِ لِتَحْقِيْقِهَا وَلِهٰذَا لَمْ يُذْكَرْ فِی الْجُمْهُوْرِ وَاِنَّمَا هُوَ اِخْتِرَاعُ نَجْلِ الْاِسْلَامِ وَتَبَعَهُ الْمُصَنِّفُ وَلٰكِنْ نَحْنُ الْاِسْلَامِ لِمَا ذَكَرَ هٰذَا التَّقْسِيْمَ فِی اَوَّلِ الْكِتَابِ سَلَكَ فِی اٰخِرِهٖ عَلٰی سُنَّتِهٖ فَذَكَرَ كُلًّا مِنَ الْمَوَاضِعِ وَالْمَعَانِیْ وَالتَّرْتِيْبِ وَالْاَحْكَامِ فِیْ كُلِّ مِنَ الْاَقْسَامِ وَالْمُصَنِّفُ اِنَّمَا ذَكَرَ الْمَعَانِیْ وَالْاَحْكَامَ فَقَطْ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمَوَاضِعَ اَصْلًا وَذَكَرَ التَّرْتِيْبَ فِیْ بَعْضِ الْاَقْسَامِ فَقَطْ۔

(ترجمہ) اووَدِی اقسامو د معرفت نہ پس یو پنځم تقسیم دے کوم چہ دَ اِ تولو تہ شامل دے یعنی ، وی شلو قسمونو د معرفت نہ پس کوم چہ دا ، بعد تقسیما تو تہ حاصل شوی دی یو پنځم تقسیم دے کوم چہ پہ دی شلو قسمونوکښی تولو تہ شامل دے ، او دا هم خلور دی ، دَ دغہ اقسامو دَ مواقعو معرفت ، د دوی د معانیو معرفت ، د دوی دَ ترتیب معرفت ، او دَ دوی دَ احکامو معرفت ، یعنی دا تقسیم هم خلور قسمونو مشتمل دے ، دَ دی د موا ضعو یعنی د دغہ اقسامو دَ اشتقاق دَ ماخذ معرفت اوهغہ دا چہ لفظ دَ خاص مشتق دے دَ خصوص نہ اوددی مطلب دے منفرد او یوازی کیدل اد عام د عموم نہ مشتق دے ، اوددی معنی وہ شامل کیدل ، او په دی باندی نور قسمونہ قیاس کوہ اوددی د معانیونہ اصطلاحات مفهومیه مُراد دی اوهغہ دا چہ مثلاً خاص دا سی لفظ دے کوم چہ انفرادی طور باندی دیو معلوم معنی د پاره وضع کړے شوے وی ، او عام دا سی لفظ دے کوم چہ ډیرو افرادو لپاره شامل وی ، اوددَ دوی ترتیب یعنی دا خبره پیژندل چہ د تعارض په وخت کښی به کوم یو مقدّم

کیږی ، مثلاً هر کلمه چه نصّ او ظاهر کښی تعارض راشی نو نصّ به مقدّم کولے شی ، او منسوخ د احکامو یعنی حکم قطعی دے او کوم ظنّی دے او کوم یو واجب التّوقف دے ، پس خاص قطعی دے او عام مخصوص البعض ظنی دے ، او متشابه و اجب التّوقف دے ، پس هر کلمه چه دی څلور قسمونو لروړی د څلورو ډلو کښی راکړے شی نو کل اثنیا قسمونه ترینه راوځی . او تقسیمات به پنځه جوړیږی ، او اینځم تقسیم په حقیقت کښی د قرآن تقسیم نه دے بلکه د قرآن د آقسامو د اسماء تقسیم دے او د قرآن د آقسامو د آسماء د پاره موقوف علیه دے دی وجه نه جمهورو دی پنځم تقسیم ذکر نه دے کړے د اصرف اختراع د فخر الاسلام ده او څه تابعداری مصنّف کړی ده لیکن فخر الاسلام چه کله دی تقسیم لره د کتاب په اوّل کښی ذکر کړے دے نو د کتاب په آخر کښی هم په دغه انداز باندی تلے دے ، پس په مواضع د معانی ترتیب او احکامو کښی هر یو د جمله آقسامو په هر یو قسم کښی ذکر کړے دے ، او مصنّف رحمة الله علیه صرف د احکامو او معانیو ذکر کړے ، د مواضعو ذکر خو ئے بالکل نه دے کړے ، البته د ترتیب ذکر ئے په بعضو آقسامو کښی کړے دے ،

(تشریح) صاحب المنار وائی چه مذکوره څلور تقسیمونه نه حاصل شوی د شل قسمونو اجمالی معرفت نه پس دیو پینځم تقسیم بیان دے ، چه وهغے د لاندی څلور قسمونه دی .

(۱) د مذکوره شلو آقسامو د ماخذ الاشتقاق یعنی مشتق منه معرفت مثلاً خاص وخصوص نه مشتق دے چه معنی ئے د اخیٔ منفرد او یوازی کیدل ، او عام و عموم نه مشتق دے ، معنی ئے ده شامل کیدل او مشترک د اشتراک نه ماخوذ دے معنی ئے ده ، شریک کیدل ، باقی نور قسمونه هم پدی باندی د قیاس کړے شی ،

(۲) د مذکوره شلو قسمونو د اصطلاحی مفاهیمو معرفت ، مثلاً د اصول فقهه په اصطلاح کښی خاص هغه لفظ ته وائی ، کوم چه بطور انفراد د اسی معنی د پاره وضع شوی وی کوم چه سامع ته معلومه وی ، او عام د اسی لفظ ته وائی ، کوم چه په یو وخت کښی یوشمیر آفراد ته شامل وی ، او مشترک هغه لفظ ته وائی کوم چه مختلف آفراد و باندی علی سبیل البدلیّت شامل وی .

(۳) د مذکوره شلو آقسامو په مابین کښی د ترتیب معرفت یعنی ذکر کولو کښی به د تعارض په وخت کښی راجح او مرجوح پیژندل راجح لره به مقدّم کوی ، مثلاً د ظاهر او نصّ د تعارض په وخت کښی به نصّ مقدّم کوی ، او د نصّ او مفسّر د تعارض په وخت کښی به مفسّر مقدم کوی

او مفسّر او محکم د تعارض په وخت کښې محکم مقدّم کوی۔

(۴) دمذکورہ آقسامو د آحکامو معرفت یعنی دکوم قسم حکم قطعی دے دکوم ظنّی دے، دکوم واجب التّوقف دے، مثلاً خاص قطعی دے، عام مخصوص البعض ظنی دے اومتشابہ واجب التّوقف دے، بهرحال د پینځم تقسیم په آقسامو کښې هریو قسم د شلو آقسامو مذکورہ په یو قسم کښې موجود دے، دی وجه نه وی شلو ورلره چه شلو کښې ضرب ورکړی نو دینه اتیا آقسام راوځی، او تقسیمات به پینځه وی، لیکن په دی باندی دا اعتراض وارد ین ی چه ما قبل ماتنّ دا فرمائیلی دی چه تقسیمات شلور دی۔ نو داد عوه او په دی کښې دلیل وحصر به بیا باطل شی، دوی جواب دادے چه دا پینځم تقسیم په حقیقت کښې د قرآن تقسیم نه دے، بلکه دا د قرآن د آقسامو د اسمآء تقسیم دے، او د آقسامو د قرآن د اسماء ثابتول د هغه د موقوف علیه حیثیت لری، دا پینځم تقسیم چونکه د قرآن تقسیم نه دے، دی وجه نه جمهور علماء دوی ذکر نه دے کړے، دا صرف د علامه فخرالاسلام د ذهن پیدا وارد ے، چه د هغه تابعداری ماتنّ کړی ده لیکن دوهره خبره ده چه فخرالاسلام چه څرنګه دی تقسیم لره د کتاب په اوّل کښې ذکر کړے دے د غه شان د کتاب په آخری حصّه کښې ئے هم ذکر کړے دے یعنی آخره پوری په یو انداز باندی تلے دے، او ماخذ اشتقاق معانی، ترتیب او احکام نه هریو قسم د شلو اقسامو مذکوره په هریو قسم کښې ئے ذکر کړے دے او ماتنّ صرف د احکام او معانی ذکر خو کړے دے، او د ماخذ اشتقاق ذکر خو ئے بالکل نه دے کړے، او د ترتیب ذکر ئے په بعض اقسامو کښې کړے دے او په بعض آقسامو کښې ئے نه دے کړے،

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ إِجْمَالِ التَّقْسِيمِ شَرَعَ فِي بَيَانِ تَفَاصِيلِ الْأَقْسَامِ فَقَالَ اَمَّا الْخَاصُّ فَكُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ فَقَوْلُهُ كُلُّ لَفْظٍ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ بِكُلِّ الْاَلْفَاظِ وَالْبَاقِي كَالْفَصْلِ فَقَوْلُهُ وُضِعَ لِمَعْنًى يَخْرُجُ الْمُهْمَلُ وَقَوْلُهُ مَعْلُومٍ اِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومَ الْمُرَادِ يَخْرُجُ مِنْهُ الْمُشْتَرَكُ لِاَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومِ الْمُرَادِ وَاِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومَ الْبَيَانِ لَمْ يَخْرُجِ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ وَيَخْرُجُ مِنْ قَوْلِهِ عَلَى الْاِنْفِرَادِ لِاَنَّ مَعْنَاهُ صَحَّ اَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى مُنْفَرِدًا عَنِ الْاَفْرَادِ وَعَنْ مَعْنًى آخَرَ فَيَخْرُجُ عَنْهُ الْمُشْتَرَكُ وَالْعَامُّ جَمِيعًا۔

(ترجمہ) بیا ہر کلہ چہ ماتنؒ د تقسیم و اجمالی بیان نہ فارغ شو نو د انتسا مو تفصیلی بیان ے شروع کړو، دی وجہ نہ فرمائی چہ خاص ھغہ لفظ دے، کوم چہ انفرادی طوس یا ندی ھم دیو معنی د پارہ وضع کړے شوے وی، د مصنّفؒ قول کل لفظ د تمام الفاظو د پارہ بطوس جنسی دے اوائی قیود بطوس فعل وی، و ضع لمعنی بے معنی لفظ لرہ خارجوی، او پہ معلوم سرہ کہ معلوم المراد مُراد وی نو پہ دی قید سرہ بیا مشترک خارج شو، حُکہ د معلوم المراد نہ وی، او کہ معلومؒ المبیان مراد وی نو بیا مشترکؒ پہ دی قید سرہ نہ بلکہ علی الانفراد سرہ بہ خارج شی، حُکہ معنی بہ دی د وخت کښے د اسی شی چہ وَ خاص معنی بہ وَ افراد و نہ ھم منفرد ہ وی، او وَ بلہ معنی نہ بہ ھم منفرد ہ وی لھٰذا وَ تعریف د خاص نہ بہ مشترکؒ او عام ہَوَل خارج شی،

(تشریح) فاضل مصنّفؒ وَ اقسامو د اجمالی بیان نہ پس تفصیلی بیان شروع کوی، دی وجہ نہ ے وَ ہَوَلو نہ د رآندی وَ خاص پہ تعریف کښے و دیل چہ خاص ھغہ لفظ دے کوم چہ بطوس انفراد یو معنی معلوم د پارہ وضع شوے وی، ھر تعریف چونکہ د جنس او فصل نہ مرکب وی دی وجہ نہ شارحؒ د خاص پہ تعریف مذکورہ کښے جنس او فصل بیان کړو، چہ د ماتنؒ قول کل لفظ جنس دے او ھر لفظ لرہ شامل دے کہ مہمل وی او کہ موضوع وی، وضع لمعنیٌ فصل اوّل دے، او بے معنی الفاظ یعنی مہملات ترینہ خارج کوی، حُکہ د مہمل وضع د پارہ د معنی نہ وی، او د ماتنؒ قول معلوم دویم فصل دے، حُکہ کہ د دینہ مُراد معلوم المراد وی یعنی خاص ھغہ لفظ دے چہ وضع وی د اسی معنی لرہ چہ مُراد ے معلوم وے، نو پہ دی قید سرہ بہ بیا مشترک خارجیږی، حُکہ د مشترک وضع د اسی معنی د پارہ نہ اغلی وی چہ مراد ے معلوم نہ وی، او کہ د معلوم نہ مراد معلوم المبیان وی یعنی مطلب د اچہ خاص ھغہ لفظ دے، چہ وضع وی د اسی معنی لرہ چہ د لفظ نہ بہ د ا معنی واضح وی نو بیا پہ دی سرہ ترینہ مشترکؒ حُکہ نہ خارجیږی چہ وَ مشترکؒ تمام معانی ھم واضح وی، البتہ فصل ثالث علی الانفراد پہ قید سرہ بہ ترینہ مشترکؒ خارج کیږی حُکہ پہ دی وخت بہ د خاص معنی واشی چہ خاص ھغہ لفظ دے چہ وضع وی، د پارہ د د اسی معنی چہ ھم منفردہ وی د افراد و نہ او ھم منفردہ د وی د معنی نہ، پس چونکہ مَعْنیٌ د خاص منفردہ وی د بلہ معنی نہ یعنی خاص یو معنی لرہ شاملیږی بلہ معنی لرہ نہ شاملیږی، او مشترک د بلہ معنی نہ منفردہ نشی کیدے بلکہ دیو نہ زائد معانی باندی مشتمل وی، دی وجہ نہ پہ قید وَ علی الانفراد سرہ د خاص د تعریف نہ مشترکؒ خارج شو، او د خاص معنی چونکہ و آفراد و نہ ھم منفردہ وی یعنی معنی د خاص

وپیر و افراد ولرہ شامل نہ وی، او عام و افراد و نہ، نہ منفرد کیپری، بلکہ پیر و افراد ولرہ شامل وی دی وجہ نہ و علی الانفراد پہ قید سرہ بہ وخاص د تعریف نہ علم ھم وحی۔

حاصل دا چہ کہ د معلوم نہ معلوم المراد، مراد وی نو پہ دی سرہ بہ مشترک خارج شی، او علی الانفراد قید سرہ پہ عام خارج شی اوکہ معلوم نہ مراد معلوم البیان وی نو بیا پہ علی الانفراد قید سرہ بہ مشترک او عام دواړہ خارج شی، دلتہ کښی دوہ اعتراضہ وارد یپری یو پہ متن باندی او بل پہ شرح باندی، پہ متن باندی دا چہ ذکر کردہ تعریف د خاص جامع نہ دے او صفہ داچہ پہ تعریف کښی لفظ د لمعنی ذکر وے، پہ دی سرہ ترینہ خاص العین (زید) خارج شو، حکہ دا موضوع لمعنی نہ دے دی جواب دادے چہ د معنی نہ مراد مفہوم دے، براړہ خبرہ دہ کہ عین وی اوکہ معنی وی، یعنی خاص ھغہ لفظ دے، چہ بطور انفراد یو معلوم مفہوم د پارہ وضع وی پس ھر کلمہ چہ د معنی نہ مراد مفہوم شو او مفہوم عین لرہ ھم شامل دے، نو د خاص د تعریف نہ خاص العین خارج نہ شو، او د خاص تعریف ھم غیر جامع نہ شو، پہ شرح اعتراض وادے چہ شارح کل لفظ لرہ پہ منزلہ د جنس او باقی قیود اتو لرہ ئے پہ منزلہ د فصل اغستی وی، حالانکہ پہ تعریفیاتو کښی جنس او فعل مذکور وی، ردا نہ چہ پہ منزلہ د جنس او پہ منزلہ د فصل۔ وعند الله مفاتیح

دوی جواب دادے چہ حقائق پہ دوہ قسمہ دی۔ (۱) نفس الامری حقیقت (۲) اعتباری حقیقت د اوّل مثال لکہ انسان او د ثانی مثال لکہ خاص، عام، مشترک، پہ نفس الامری حقیقت کښی جنس او فعل حقیقی وی او اعتباری حقیقت کښی اعتباری وی، پس چونکہ خاص اعتباری حقیقت دے دی وجہ نہ پہ دی کښی بہ جنس او فعل اعتباری وی، حقیقی بہ نہ وی، دی وجہ نہ شارح بمنزلۃ الجنس او کالفصل ذکر کړے دے او د جنس او فصل لفظ ئے نہ دے ذکر کړے،

وَاِنَّمَا ذُكِرَ اللَّفْظُ هٰهُنَا دُوْنَ النَّظْمِ جَرْيًا عَلَى الْاَصْلِ وَلِاَنَّ الظَّاهِرَ اَنَّ هٰذِهِ الْاَقْسَامَ لَيْسَتْ مُخْتَصَّةً بِالْكِتَابِ بَلْ يَجْرِيْ فِيْ جَمِيْعِ كَلِمَاتِ الْعَرَبِ وَاِنَّمَا ذُكِرَ النَّظْمُ فِي التَّشْبِيْهَاتِ رِعَايَةً لِلْاَدَبِ لِاَنَّ النَّظْمَ فِي الْاَصْلِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ بِخِلَافِ اللَّفْظِ فَاِنَّهٗ فِي اللُّغَةِ الرَّمْيُ وَاَمَّا ذِكْرُ كَلِمَةٍ كُلٍّ فَاِنَّهٗ وَاِنْ كَانَ مُسْتَنْكَرًا فِي التَّعْرِيْفَاتِ فِيْ اِصْطِلَاحِ الْمَنْطِقِ وَلٰكِنَّ الْقَصْدَ هٰهُنَا لِلْبَيَانِ لَا لِلْاِصْطِلَاحِ وَالضَّمِيْرُ هُوَ اِنَّمَا يَخْتَصُّ بِلَفْظِ كُلٍّ۔

(ترجمہ) او مصنفؒ دلتہ کښی لفظ ذکر کړے دے نه نظم ، اصل باندی ئے تک کړے دے اوو دی وجه نه چه ظاهره داده چه د آقسام صرف په کتاب الله پوری خاص نه دی بلکه تمام کلمات عرب کښی جاری کیږی او په تقسیما تو کښی ئے ذ نظم ذکر او ادب په خاطر باندی کړے دے حکه په لغت کښی د نظم معنی ده په مزی کښی ملغلری پیل او ذ لفظ معنی ده غوږ ول ، او ذ کلمه کل استعمال په تعریف کښی اګرچه ښه نه دے لیکن دلته کښی جامعیّت او مانعیّت د تعریف مقصود دے او دا حاصلیږی په لفظ د کل سره ،

(تشریح) شه دی عبارت کښی دوه اعتراضات او هغوی جوابات ذکر کړے شوے دی ۔ اوّل اعتراض دا چه ماتنؒ د خاص په تعریف کښی لفظ ذکر کړے دے ، حالانکه په تقسیمات کښی ئے ذ نظم ذکر کړے ، دی دوه جوابه دی اوّل جواب دا چه ذکر د لفظ د اصل دے ، پس د اصل ی عایت ئے کړے لفظ ئے ذکر کړے ، اوو یم جواب دا چه د آقسام په کتاب الله پوری خاص نه دی ، بلکه په تمامو کلماتو د عرب کښی جاری او ساری دی ۔ پس هر کله چه د آقسام په کتاب الله پوری خاص نه دی ، نو د ادب په خاطر لفظ د یل هم ضروری نه شو ، مګر چونکه د تقسیمات و ګډ په موقع باندی د هوا سم للنظم والمعنی کتاب الله پوری خاص وو ، دی وجه نه ئے هلته کښی د ادب په خاطر د نظم ذکر کړے دے ، حکه په لغت کښی د نظم معنی ده په مزی کښی ملغلری پیرل او دا یوه ښه معنی ده او د لفظ معنی لغوی ده غوږ ول دا یوه بده معنی ده دویم اعتراض دا چه په تعریف د خاص کښی ئے لفظ د کل راوړے دے ، او دا راځی د احاطے د افرادو د پاره نه د ماهیّت د بیان د پاره) حالانکه تعریف په واسطی د ماهیّت کیږی نه په واسطی د افرادو ، پس په مقدّم د تعریف کښی لفظ د کل ذکر کول صحیح نه دی ۔ دی جواب دا دے چه کلمه د کل اګرچه په اصطلاح د مناطقه کښی ښه نه ده مګر د اصولیینو په نزد باندی د تعریف جامع کولو او مانع کولو د پاره کلمه د کل ذکر کول ښه دی ، او دا جائز ده چه یو شئ به په د اصطلاح کښی ښه نه وی ، او په بله اصطلاح کښی به ښه وی ، پس د خاص په تعریف کښی د کل کلمه استعمالولو سره په اهل اصول باندی څه اعتراض نه وارد یږی ۔

وَهُوَ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ خُصُوْصَ الْجِنْسِ اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَیْنِ تَقْسِیْمٌ لِلْخَاصِّ بَعْدَ بَیَانِ تَعْرِیْفِہٖ اَیِ الْخُصُوْصُ الَّذِیْ یُفْهَمُ فِیْ ضِمْنِ الْخَاصِّ اِمَّا اَنْ تَکُوْنَ خُصُوْصَ

اَلْجِنْسِ بِاَنْ یَّکُوْنَ جِنْسُہٗ خَاصًّا بِحَسْبِ الْمَعْنٰی وَاِنْ تَکُنْ مَا صَدَقَ عَلَیْہِ مُتَعَدِّدًا اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ عَلٰی ھٰذِہِ الْوَتِیْرَۃِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَیْنِ اَیِ الشَّخْصُ الْمُعَیَّنُ وَھٰذَا اَخَصُّ الْخَاصِّ وَالْجِنْسُ عِنْدَھُمْ عِبَارَۃٌ عَنْ کُلِّیٍّ مَقُوْلٍ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ مُخْتَلِفِیْنَ بِالْاَعْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ کَمَا ذَھَبَ اِلَیْہِ الْمَنْطِقِیُّوْنَ وَالنَّوْعُ عِنْدَھُمْ کُلِّیٌّ مَقُوْلٌ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ مُتَّفِقِیْنَ بِالْاَعْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ کَمَا ھُوَ رَاْیُ الْمَنْطِقِیِّیْنَ جِنْسٌ عِنْدَ الْفُقَھَاءِ کَمَا یَظْھَرُ مِنْ اَمْثِلَۃِ الَّتِیْ ذَکَرَھَا بِقَوْلِہٖ۔

(ترجمہ) او خاص بہ یا خاص الجنس وی یا بہ خاص النّوع وی یا بہ خاص العین وی، و خاص و تعریف نہ پس وَ خاص و تقسیم بیان کوی، یعنی ھغہ خصوص کوم چہ فہمیږی بہ ضمن د خاص کښی یا بہ خصوص الجنس وی پدی طور باندی چہ د معنی پہ اعتبار سرہ بہ ئے جنس خاص وی، اګرچہ مصداق بہ ئے متعدد وی، یا بہ خصوص النّوع وی پہ دغہ طریقہ باندی یا بہ خصوص العین وی یعنی معیّن شخص بہ وی، او دا اخصّ الخاص دے، او د اہل اصول پہ نزد باندی جنس د اسی کلی نوم دے کوم چہ محمول وی پہ کثیرین مختلفین بالاغراض باندی نہ بالحقائق باندی لکہ څرنګہ چہ خیال د مناطقہ دے، او د اہل اصول پہ نزد باندی نوع د اسی کلی دے کوم چہ محمول وی پہ کثیرین متّفقین بالاغراض باندی، نہ بالحقائق باندی، لکہ څرنګہ چہ خیال د مناطقہ دے، پس اہل اصول بحث کوی د اغراضو نہ د حقائقونہ، پس و یې کړتہ کوم شئی چہ د مناطقہ پہ نزد باندی نوع وی د فقہاء پہ نزد باندی بہ ھغہ جنس وی لکہ څرنګہ چہ د مذکورہ امثلہ نہ ظاھرہ دہ چہ د ھغے ذکر پہ خپلہ ماتن کړے دے،

(تشریح) صاحب نورالانوار وائی چہ پہ دوھو امّا ان تکون، کښی "ھوَ" ضمیر راجع دے ھغہ خصوص تہ کوم باندی چہ د راباندی لفظ د خاص دلالت کوی، (محکمہ خاص ماخوذ دے د خصوص نہ او ھر مشتق منہ کښی مادہ د اشتقاق موجودہ وی، و حسامی (صاحب حسامی) گویا مشتق د خاص و تعریف نہ پس د خاص تقسیم کوی، دی وجہ نہ فرمائی چہ خصوص پہ دری قسمہ دے، (۱) خصوص الجنس یعنی باعتبار المعنی ئے جنس خاص وی، اګرچہ مصداق ئے متعدد وی - (۲) خصوص نوع یعنی باعتبار المعنی ئے نوع خاص وی، اګرچہ مصداق ئے متعدد وی - (۳) خصوص

عین، یعنی متعین شخص وی دی ته اخص الخاص وائی، شارحؒ فرمائی چه دا اصولینو او مناطقه په مابین کښی په جنس او نوع کښی قدر سے اختلاف دے، او وجہٗ دا ده چه مناطقه بحث کوی د حقائقونه او اصولین بحث کوی د اغراضو نه، پس د اصولینو په نزد باندی یه د جنس تعریف دا سی وی چه جنس هغه کلی دے، کوم چه په دا سی څیرو آفرادو باندی محمول شی چه د هغوی اغراض مختلف وی، او نوع دا سی کلی دے کوم چه په دا سی څیرو افرادو باندی محمول شی چه غرض ئے یو وی، او د مناطقه په نزد باندی جنس هغه کلی دے کوم چه په دا سی کثیرینو افرادو باندی محمولیږی چه حقائق ئے مختلف وی او نوع دا سی کلی دے کوم چه محمول علی الکثیرین وی، خو حقائق ئے مختلف نه وی بلکه حقیقت ئے واحد وی، دوی اختلاف د وجهی نه به څیر کوته دا سی کیږی چه د اصولینو په نزد باندی به وی جنس او د مناطقه په نزد باندی به نوع وی، مثلاً انسان د مناطقه په نزد باندی نوع ده او د اصولینو په نزد باندی جنس دے

كَالْإِنْسَانِ وَرَجُلٍ وَزَيْدٍ فَالْإِنْسَانُ نَظِيْرُ خَاصِّ الْجِنْسِ فَإِنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْأَغْرَاضِ فَإِنَّ تَحْتَهٗ رَجُلٌ وَامْرَاءَةٌ وَالْغَرَضُ مِنْ خَلْقَةِ الرَّجُلِ هُوَ كَوْنُهٗ نَبِيًّا وَإِمَامًا وَشَاهِدًا فِي الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ وَمُقِيْمًا لِلْجُمُعَةِ وَالْأَعْيَادِ وَنَحْوِهٖ وَالْغَرَضُ مِنَ الْمَرْاءَةِ كَوْنُهَا مُسْتَفْرِشَةً اَتِيَةً بِالْوَلَدِ مُدَبِّرَةً لِلْحَوَائِجِ الْبَيْتِ وَغَيْرَ ذَالِكَ وَالرَّجُلُ نَظِيْرُ خَاصِّ النَّوْعِ فَإِنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْأَغْرَاضِ فَإِنَّ اَفْرَادَ الرِّجَالِ كُلَّهُمْ سَوَاءٌ فِي الْغَرَضِ وَزَيْدٌ نَظِيْرُ خَاصِّ الْعَيْنِ فَإِنَّهٗ شَخْصٌ مُعَيَّنٌ لَا يَحْتَمِلُ الشَّرِكَةَ إِلَّا بَعْدَ الْوَضَاعِ۔

(ترجمہ) لکه انسان، رجل، زید، انسان د خاص الجنس نظیر دے، حکه دے په دے چه دا سی افرادو باندی محمولیږی د کومو چه غرض جُدا جُدا دے، حکه د انسان د لاندی سړے او ښځه وی، او د سړی د پیدا کیدلو غرض دا دے چه نبی به وی امام به وی په حدودو او قیاس کښی به گواهی ورکولے وی او جمعه او عیدین او دغه شان نور احکام قائم کولے به وی، او ښځی د پیدا کیدلو مقصد دا دے چه دا به د سړی د پاره فراش وی، بچی پیدا کولو نکی به وی، کور انتظام کولو نکی به وی۔ او رجل د خاص النوع نظیر دے، حکه دے په دا سی آفرادو محمول دے

چه غرض نے یو دے ، ځکه د سړو افراد تمام په تمام غرض کښې یو شان دی ، او زید د خاص العین نظیر دے ، ځکه دا یو معیّن شخص دے ، د شرکت احتمال نه لری مګر په تعدّد د اوضاع سره ۔

(تشریح) په دی عبارت کښې فاضل مُصنّفؒ د مذکوره دری واړو اقسامو مثالونه بیان کړی دی فرمائی چه انسان د خاص الجنس مثال دے ، ځکه انسان داسی کلی دے ، کوم چه په مختلف بالاعتراض افراد و باندی محمول یږی ، ځکه د انسان ولاندی سړے او ښځه ده او دهر یو پیدائش مقصد جُدا جُدا دے ، دسړی د پیدائش مقصد دا دے چه د ابه نبیؑ وی امام به وی په حدود او قصاص کښې به گواهی ورکوے وی جمعه او عیدین او د غه شان دلوی و احکامو قائمُ ټکے به وی ۔

او د ښځی د پیدائش مقصد دا دے چه د سړی د پاره به فراش وی د زړه د غمګسال سامان به وی ، بچی پیدا کولے ټکی به وی ، د کور انتظام کولے ټکی به وی ۔ او د مَجمُوع د خاص النّوع مثال دے ځکه د جمله پدی افراد و محمولیږی چه غرض ئے یو دے ، ځکه د تولو سړو په غرض کښې مساوات او برابر والے دے ،

لیکن که څوک دا اعتراض وکړی چه د آزاد او غلام سړی په احکامو کښې خولوی تفاوت دے ، د غه شان د مجنون او غیر مجنون په احکامو کښې تفاوت دے ، لهٰذا تمام سړی په غرض کښې څرنګه مساوی دی ، د دی جواب دا دے چه زمونږه مراد د ی جمله افراد دی چه اهلیّت معتبره په کښې موجود وی ، په مطلق آفراد د کښې زمونږه کلام نه دے ، او اهلیّت معتبره صرف په آزاد او عاقل سړو کښې موجود دی او آزاد او عاقل په غرض کښې سړه مساوی دی ، د دوی په غرض کښې څه تفاوت نشته ، لهٰذا اجمل د خاص النّوع په مثال کښې ذکر کول غلط نه دی ۔ زید د خاص العین مثال دے ، ځکه زید شخص معین نوم دے د یو وضع په اعتبار سړه د شرکت احتمال نه لری ، البته د تعدّد اوضاع په اعتبار سړه د شرکت احتمال لری په دی شان سړه چه د و ه کسانو د خپل خپل نوم زید ایښودے وی ۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ مِنْ تَعْرِيْفِ الْخَاصِ وَتَقْسِيْمِهٖ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ حُكْمِهٖ فَقَالَ وَحُكْمُهٗ اَنْ يَتَنَاوَلَ الْمَخْصُوْصَ قَطْعًا اَيْ اَثَرُهُ الْمُتَرَتِّبُ عَلَيْهِ اَنْ يَتَنَاوَلَ الْمَخْصُوْصَ الَّذِيْ هُوَ مَدْلُوْلُهُ قَطْعًا

بِحَيْثُ يَقْطَعُ احْتِمَالَ الْغَيْرِ فَاِذَا قُلْنَا زَيْدٌ عَالِمٌ فَزَيْدٌ خَاصٌّ لَمْ يَحْتَمِلْ غَيْرَهُ احْتِمَالًا مَاشِيًا عَنْ دَلِيْلٍ وَ عَالِمٌ اَيْضًا خَاصٌّ لَمْ يَحْتَمِلْ غَيْرَهُ كَذَالِكَ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنَ الْكَلِمَتَيْنِ يَتَنَاوَلُ مَدْلُوْلَهُ قَطْعًا فَثَبَتَ مِنْ مَجْمُوْعِ الْكَلَامِ قَطْعِيَّةُ الْحُكْمِ بِعَالِمٍ عَلٰى زَيْدٍ بِهٰذِهِ الْوَاسِطَةِ۔

(ترجمہ) او هر کلمہ چہ مصنفؒ د خاص د تعریف او تقسیم نہ فارغ شو نو د خاص حکم لے بیانول شروع کړل فرمائی چہ حکم د خاص دا دے چہ شامل بہ وی خپل مخصوص لرہ قطعی طور پانتہ یعنی اثر تہ کوم چہ مرتّب دے پہ خاص باندی هغہ دا دے چہ خاص بہ خپل مخصوص لرہ کوم چہ د خاص مدلول دے یقینی طور باندی شامل وی پہ داسی شان سرہ چہ احتمال د غیر بہ قطع کوی۔ پس هر کلمہ چہ مونږہ زَیْدٌ عَالِمٌ وویل نو زید خاص دے د خپل ځان نہ علاوہ دبل چا احتمال نہ لری داسی احتمال چہ د دلیل نہ پیدا شوے وی، او عالم هم خاص دے د غہ شان د غیر احتمال نہ لری البتہ پہ دواړو کلمو هر یو خپل مدلول لرہ قطعی طور باندی شامل دے لهذا پہ دی واسطی سرہ د مجموع کلام نہ حکم پہ عالم والی د زید باندی قطعی طور باندی وگڼلے شو۔

تشریح) مصنفؒ د خاص د تعریف او د تقسیم نہ پس د خاص حکم بیانول غواړی حُکم هغہ اثر تہ والی کوم چہ مرتّب وی پہ یوشئ باندی لکہ د یلے کیږی حکم الصّلوٰۃ سقوط الواجب عن ذمّۃ المکلّف بالاداء فی الدنیا وحصول الثواب فی الاخرۃ، یعنی حکم د ما نحنہ دا دے چہ د مکلّف نہ ذمّہ ساقطہ شی پہ اداء د ما نحنہ سرہ، پہ دنیا کښی او ثواب د ما تہ حاصل شی پہ آخرت کښی، بهرحال حکم یعنی اثر د خاص دا دے چہ دا بہ خپل مدلول لسرہ شامل وی پہ داسی شان سرہ چہ قطعی بہ وی او د غیر احتمال بہ نہ لری لهذا هر کلمہ چہ مونږہ زید عالم وایو نو زید پہ دی کښی خاص دے د داسی غیر احتمال نہ لری چہ بنیاد ئے دلیل وی، او عالم هم خاص دے کوم چہ هم د غہ شان د غیر احتمال نہ لری، غرض دا چہ پہ زید عالم کښی هر یوہ کلمہ خپل مدلول لرہ یقینی طور باندی شامل دہ او هر کلمہ چہ خبرہ داسی شوہ نو د مجموع کلام نہ هم حکم د زید پہ عالم والی باندی قطعی طور باندی ثابت شو،

وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ بِكَوْنِهِ بَيَّنَّا هٰذَا حُكْمُهُ اَخَصُّ مُقَوٍّ لِلْحُكْمِ الْاَوَّلِ وَكَانَّهُمَا مُتَّحِدَانِ وَلٰكِنَّ الْاَوَّلَ لِبَيَانِ الْمُذْهَبِ الثَّانِي لِنَفْيِ قَوْلِ الْخَصْمِ وَلِتَمْهِيدِ التَّفْرِيعَاتِ الْاٰتِيَةِ اَيْ لَا يَحْتَمِلُ الْخَاصُّ بَيَانَ التَّفْسِيرِ بِكَوْنِهِ بَيَّنَّا بِنَفْسِهِ فَهُوَ مُقَابِلُ الْمُجْمَلِ حَيْثُ يَحْتَاجُ اِلٰى بَيَانِ الْمُجْمَلِ وَتَفْسِيرِهِ وَاَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيرِ وَالتَّغْيِيرِ فَيَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ لِاَنَّهُ لَا يُنَافِي الْقَطْعِيَّةَ فَاِنَّ بَيَانَ التَّقْرِيرِ يَزِيلُ الْاِحْتِمَالَ النَّاشِيَ بِلَا دَلِيلٍ فَيَكُونُ مُحْكَمًا كَمَا يُقَالُ جَاءَنِي زَيْدٌ زَيْدٌ وَبَيَانَ التَّغْيِيرِ يَحْتَمِلُهُ كُلُّ كَلَامٍ اِمَّا قَطْعِيًّا كَانَ اَوْ ظَنِّيًّا كَمَا يُقَالُ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَهٰكَذَا بَيَانُ التَّبْدِيلِ يَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ اَيْضًا

(ترجمہ) او دا خاص بذات خود احتمال د وضاحت نه لری حُکہ په خپله واضح دے دا دویم حکم د اوّل حکم د پاره مقوّی دے، گویا دوارہ متحد دی لیکن اوّل د مذهب د بیان د پاره دے، او ثانی د مخالف د قول نفی کولو د پاره دے، او د راتلو نکی مسائلو تفریعیه د پاره بطور تمهید دے، یعنی خاص د بیان تفسیر احتمال نه لری، حُکہ دا په خپله باندی واضح دے، دی وجه خاص مقابل د مجمل دے حُکہ مجمل د اجمال کولو نکی د تفسیر او توضیح محتاج وی، او پاتی شو بیان تقریر او تغیر نو خاص دی احتمال لری حُکہ دا د قطعیت سره څه منافی نه دی، حُکہ بیان تقریر هغه احتمال زائله کوی کوم چه بلا دلیله پیدا وی پس خاص به محکم وی لکه ویلے کیږی جاءنی زید زید، او هر چه بیان تغییر دے نو هر کلام د دی احتمال لری، خواکه قطعی وی او که ظنّی وی۔

(تشریح) مُصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ فرمائی چه خاص چونکه خپله واضح دے دی وجه دیو تفسیری او توضیحی بیان احتمال نه لری او دا دویم حُکم د اوّل حُکم د پاره قوّت ورکونکے دے گویا دوارہ خپلو کښی متلازمین دی حُکہ د خاص خپل مخصوص یعنی مدلول لره قطعی طور باندی شاملیدل دی خبری لره مستلزم دے، چه خاص به د بیان تفسیر احتمال نه لری، البته دومره فرق ضرور دے، چه حکم اوّل یعنی ان یتناول المخصوص قطعًا د مذهب حنفی د بیان د پاره دے، حُکہ د علماء احناف په نزد باندی حکم د خاص قطعی وی، اگرچه عند الشافعیؒ او ابو منصور ماتریدی ظنّی وی، او دویم حکم یعنی لا یحتمل البیان الخ د مقابل یعنی امام

شافعیؒ د قول د نفی د پاره د ے حُکمد لرم شافعیؒ صاحب نزد با ندی خاص د بیان نفی احتمال لری ، د غه شان په را تلونکی تفریعی مسائلو کښی د اوّل دری مسائلو د پاره د ا تهمیدؒ او باقی خلور تفریعات په حکم اوّل یعنی ان یثنا ول الخ باندی متفرع وی ، بهرحال خاص چونکه د تفسیری او توضیحی بیان احتمال نه لری ، دی وجه نه خاص به د مجمل مقابل وی حُکمه مجمل د مجمل (اجمال لرونکی) د بیان محتاج وی ، د بیان تفسیر نه علاوه دری قسمه بیا نونه نوردی - (۱) بیان تقریر (۲) بیان تغیر (۳) بیان تبدیل ، بیان تقریر دا معنی چه کلام په واسی شئ سره مواکّد کړی چه د مجاز یا خصوص و غیره احتمال ختم کړی - کله چا آنی زید تفسیه د قول د باری تعالیٰ فسجد الملائکة کلهم اجمعون ، بیان تغیر دا سی شئ ذکر کول کوم چه سابقه حکم ختم کړی لکه شرط او استثناء او د بیان تبدیل نه مراد نسخ د ه حُکمه نسخ د بند کا نو په حق کښی تبدیل وی ورنه د صاحب شریعت په نزد با ندی خو دا دلیل حکم مطلق د مدّت د بیان د پاره وی ، بهرحال خاص اگرچه د بیان تفسیر احتمال نه لری ، لیکن د بیان تقریر او تغیر او تبدیل احتمال لری حُکه دا دری دا ړه قطعیّت سره ضد منافات نه لری ، حُکه بیان تقریر بلا دلیله احتمال لره د فع کوی ، پس هغه خاص کوم سره چه لاحق وی ، بیان تقریر هغه به د بیان تقریر د پس محکم وی ، لکه چا د انی زید زید کښی د ثانی زید ذکر کولو نه وړاندی دا احتمال و و چه کیدے شی زید په خپله نه وی را غلے بلکه د زید دوست نه بغیر په زید سره شوے وی خو د ثانی زید ذکر کولو نه پس د غه مذکوره احتمال د فع شو او خود زید را تلل یقینی وگرځیدل ، او پاتی شو بیان تغیر نو دوی احتمال هر کلام لری خو قطعی وی خو اظنّی وی لکه په انت طالق ان د خلت الدار کښی په انت طالق سره فوری طلاق واقع کیدلو مگر ان د خلت الدار دا حکم متغیّر کړو ، او فوری طلاق نے منع کړو - د غه شان د بیان تبدیل احتمال هم هر کلام لری لیکن د رسول الله صلی الله علیه وسلم د وفات نه پس د نسخ دروازه بنده د ه

فَلَا يَجُوْزُ اِلْحَاقُ التَّعْدِيْلِ بِاَمْرِ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ شُرُوْعًا فِيْ تَغْيِيْرَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِيْهَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ عَلٰى مَا ذُكِرَ مِنْ حُكْمِ الْخَاصِّ يَعْنِيْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ بِكَوْنِهٖ بَيَانًا بِنَفْسِهٖ لَا يَجُوْزُ اِلْحَاقُ تَعْدِيْلِ الْاَرْكَانِ كَانَ وَ

هُوَ الطُّمَانِينَةُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَالْقَوْمَةِ بَعْدَ الرُّكُوعِ وَالْجِلْسَةِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ بِأَمْرِ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا عَلَىٰ سَبِيلِ الْفَرْضِ كَمَا أَلْحَقَهُ بِهِ أَبُو يُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ وَبَيَانُهُ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ تَعْدِيلُ الرُّكْنِ كَانَ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ فَرْضٌ لِحَدِيثِ أَعْرَابِيٍّ خَفَّفَ فِي الصَّلٰوةِ فَقَالَ لَهُ قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ هٰكَذَا قَالَهُ ثَلٰثًا وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَىٰ وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ لِأَنَّ الرُّكُوعَ هُوَ الِانْحِنَاءُ عَنِ الْقِيَامِ وَالسُّجُودُ هُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ وَالْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ حَتّٰى يُقَالَ أَنَّ الْحَدِيثَ لَحِقَ بَيَانًا لِلنَّصِّ الْمُطْلَقِ فَلَا يَكُونُ إِلَّا نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ فَيَنْبَغِي أَنْ تُرَاعِيَ مَنْزِلَةَ كُلٍّ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُونُ فَرْضًا لِأَنَّهُ قَطْعِيٌّ وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَكُونُ وَاجِبًا لِأَنَّهُ ظَنِّيٌّ۔

(ترجمہ) پس تعدیل وارکانو رکوع او سجدے وامر سرہ لاحق کول و فرضیت پہ طور باندے جائز نہ دی، دلتہ لہ دھغہ فرد عی مسائلو شروع دہ کوم چہ زمونږ ہ او د امام شافعی مذہب پہ نزد باندے دخاص دمذکورہ حکم پہ بناء باندی مختلف فیہ وی یعنی ہرکلہ چہ خاص د خیل واضح والی پہ وجہ باندے دبیان او وضاحت احتمال نہ لری، نو د تعدیل وارکانو یعنی رکوع او سجدہ کښی او د رکوع نہ پس قومہ کښی او دوہ سجدو پہ منځ کښی جلسہ کښی طمانینت لرہ پہ امر د رکوع او سجدے وارکعوا واسجدوا سرہ د فرضیت پہ طور باندی پیوستہ کول جائز نہ دی، لکہ داکار امام شافعیؒ او ابو یوسفؒ کړے دے، او بیان لے دادے چہ امام شافعیؒ فرمائی چہ پہ رکوع او سجدہ کښی تعدیل وارکانو د حدیث د اعرابی وجہی نہ فرض دے او حدیث دادے چہ یو اعرابی پہ مونځ کښی جلتی وکړہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورتہ وفرمایل چہ پاسہ او مونځ وکړہ حکہ تا مونځ نہ دے کړے، دغہ شان دری خلہ لے و فرمایل، مونږ ہ وایو چہ قول د اللہ تعالیٰ وارکعوا واسجدوا خاص دے کوم چہ د یو معنی معلوم د پارہ وضع کړے شوے دے، حکہ د رکوع معنی دہ د حالت قیام نہ خمکہ کیدل او د سجدے معنی دہ ښتدے پہ زمکہ کیښودل، او خاص د بیان احتمال ھم نہ لری چہ دا د یلے شی چہ حدیث د نصّ مطلق د پارہ بطور بیان واقع دے پس دا حدیث بہ نہ وی مگر نسخ بہ وی، او نسخ پہ خبر د احد سرہ جائز نہ دہ، لہٰذا مناسبہ داؤ

چه په کتاب او سنت کښی دهر یو لحاظ د سائل شی، پس هغه څیز چه ثبوت لے په کتاب سره دی، هغه به فرض وی ځکه کتاب قطعی دے او د کوم څیز چه ثبوت په سنّت سره وشی هغه به ظنّی وی ځکه سنّت ظنّی دے،

(تشریح) دلته نه فاضل مصنّفؒ د هغه فروعی مسائلو شروع کوی کوم چه د خاص مذکوره حکم لا یحتمل البیان نکوته بیّنًا په بناء باندی د احنافو اوشوا فعو په مابین کښی مختلف فیه دی. لهٰذا اوّله مسئله خو داده چه تعدیل د ارکانو یعنی رکوع سجده قومه او جلسه اطمینان سره ادا کول د طرفینو په نزد باندی واجب دی نه فرض. البته په قول د باری تعالیٰ وارکعوا واسجدوا اسره نفس رکوع او نفس سجده فرض ده. او د امام ابو یوسفؒ او امام شافعیؒ په نزد باندی د رکوع او سجدے په شان تعدیل د ارکانو هم فرض دے، د دوی دلیل حدیث د اعرابی دے او هغه داچه خلّاد بن رافع جهاعت ته راغلو حضور علیه السّلام د جماعت په یو طرف کښی ناست وو، اعرابی د ارکانو د تعدیل د لحاظ سائلو نه بغیر د زړ مونځ وکړو، بیا راغلو په رسول الله صلّی الله علیه وسلّم باندے سلام واچولو رسول الله صلی الله علیه وسلّم وسلام جواب ورکړوا وو ته ے وفرمایل اِرْجِعْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ واپس لاړ شه مونځ وکړه ځکه تا مونځ نه دے کړے، خلّاد رضی رافع مونځ وکړو بیا راغلو سلام ے واچولو، رسول الله صلّی الله علیه وسلّم وفرمایل اِرْجِعْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ د غه اعرابی په دریم ځل باندی یا د دریم ځل نه پس عرض وکړو عَلِّمْنِیْ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اے د الله رسوله مونځ مانه مونځ وښایه، رسول الله صلّی الله علیه وسلّم وفرمایل، اِذَا قُمْتَ اِلَی الصَّلٰوةِ فَاَسْبِغِ الْوُضُوْءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَكَبِّرْ ثُمَّ اقْرَاْ مَا تَیَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ثُمَّ ارْكَعْ حَتّٰی تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰی تَسْتَوِیَ قَائِمًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتّٰی تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰی تَطْمَئِنَّ جَالِسًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتّٰی تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰی تَسْتَوِیَ قَائِمًا اِفْعَلْ ذٰلِكَ فِیْ صَلَاتِكَ كُلِّهَا - یعنی کله چه ته د مونځ اراده وکړی نو پوره طریقی سره اووس وکړه، بیا قبله ته مخ کړه او تکبیر وایه، بیا قرأت وایه، بیا سکون سره رکوع وکړه، بیا سر پورته کړه تروی چه مخ د ریږی، بیا سکون سره سجده وکړه، بیا سجدے نه سر پوروړ کړه او سکون سره کینه، بیا سکون سره دویمه سجده هم وکړه بیا سر د چت کړه تروی چه مخ د ودریږی په خپل پوره مونځ کښی دغه شان کوه.

دا حدیث د تعدیل د ارکان په فرضیّت دلالت کوی، ځکه رسول الله صلّی الله علیه وسلّم د

تعدیل ارکان په فوت کیدلو سره د ما نحه نفی فرمایلی ده او نفی د ما نحه په ترک فرض سره کیږی نه په ترک د واجب او سنّت سره ، پس دا ثابته شوه چه تعدیل د ارکانو فرض دے ، طرفین جواب دا وړ کوی چه قول د باری تعالیٰ وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا خاص دے کوم چه د معنیٰ معلوم د پاره وضع شوے دے ، نحکه د رکوع معنی ده د حالت د قیام نه نحکه کیدل او د سجود معنی ده په زمکه باندی تندے لګول او زمونږ په نزد باندی خاص چونکه احتمال د تفسیر نه لری ، دی وجه نه حدیث دا اعرابی د آیت مذکوره د پاره تفسیر نشی جوړ یدے ، زیات نه زیات دا به وائی چه دا حدیث د آیت د پاره ناسخ دے لیکن دا هم صحیح نه ده نحکه د اخبار واحاد دے ، او خبر واحد سره نسخ نه راځی . لهذا منا سبه دا ده چه د کتاب او سنّت د واړو روایت و سات له شی پس نفس رکوع او نفس سجده کوم چه د کتاب الله منه ثابت وی دا به فرض وی ، نحکه دا دلیل قطعی دے ، او دلیل قطعی سره چه کوم شئ ثابت وی هغه فرض وی ، او تعدیل د ارکانو به واجب وی نحکه چه دا ثابت دی په سنّت سره او سنّت دلیل ظنّی دے او کوم شئ چه په دلیل ظنّی سره ثابت وی هغه واجب وی نه فرض ۔

وَبَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَالتَّرْتِيْبِ وَالتَّسْمِيَةِ وَالنِّيَّةِ فِيْ اٰيَةِ الْوُضُوْءِ هٰذَا تَفْرِيْعٌ شَانِ عَلَيْهِ وَعَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ فَلَا يَجُوْزُ يَعْنِيْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ كَمَا شَرَطَهُ مَالِكٌ وَشَرْطُ التَّرْتِيْبِ وَالنِّيَّةِ كَمَا شَرَطَهُمَا الشَّافِعِيُّ وَشَرْطُ التَّسْمِيَةِ كَمَا شَرَطَهُ اَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ فِيْ اٰيَةِ الْوُضُوْءِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ الْاٰيَةَ وَبَيَانُ ذٰلِكَ اَنَّ مَالِنًا يَقُوْلُ اِنَّ الْوَلَاءَ فَرْضٌ فِي الْوُضُوْءِ وَهُوَ اَنْ يَغْسِلَ اَعْضَآءَ فِي الْوُضُوْءِ مُتَتَابِعًا مُتَوَالِيًا بِحَيْثُ لَمْ يَجِفِ الْعُضْوُ الْاَوَّلُ لِمُوَاظَبَةِ النَّبِيِّ وَاَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ التَّسْمِيَةَ فَرْضٌ فِي الْوُضُوْءِ لِقَوْلِهٖ لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ وَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ اِنَّ التَّرْتِيْبَ وَالنِّيَّةَ فِي الْوُضُوْءِ فَرْضٌ لِقَوْلِهٖ لَا يَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوةَ امْرِءٍ حَتّٰى يَضَعَ الطُّهُوْرَ فِيْ مَوَاضِعِهٖ فَيَغْسِلُ وَجْهَهٗ ثُمَّ يَدَيْهِ الْحَدِيْثَ وَلِقَوْلِهٖ اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَالْوُضُوْءُ اَيْضًا عَمَلٌ فَلَا يَصِحُّ بِدُوْنِ النِّيَّةِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى اَمَرَنَا فِي الْوُضُوْءِ بِالْغَسْلِ وَالْمَسْحِ وَهُمَا عَامَّانِ

وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الرِّسَالَةُ وَالرِّصَابَةُ فَاشْتِرَاطُ هٰذِهِ الْاَشْيَاءِ كَمَا شَرَطَهَا الْمُخَالِفُوْنَ لَا يَكُوْنُ بَيَانًا لِلْخَاصِّ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا نَسْخًا وَهُوَ لَا يَصِحُّ بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ غَايَتُهٗ اَنْ تُرَاعِيَ مَنْزِلَةَ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُوْنُ فَرْضًا وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ وَاجِبًا كَالْقِرَاءَةِ فِي الصَّلٰوةِ لَكِنْ لَا وَاجِبَ فِي الْوُضُوْءِ بِالْاِجْمَاعِ لِاَنَّ الْوَاجِبَ كَالْفَرْضِ فِيْ حَقِّ الْعَمَلِ وَهُوَ لَا يَلِيْقُ اِلَّا بِالْعِبَادَاتِ الْمَقْصُوْدَةِ فَنَزَلَ لَنَا عَنِ الْوُجُوْبِ اِلَى السُّنِّيَّةِ وَقُلْنَا بِسُنِّيَّةِ هٰذِهِ الْاَشْيَاءِ فِي الْوُضُوْءِ۔

(ترجمہ) او پہ ایت د وضوء کښی د ولاء، نیّت، ترتیب او تسمیہ شرطونہ باطل وی، د خاص پہ حُکم باندی دا دو یمہ تفریع دہ، او عطف ئے پہ قول د مالکؒ فلا یجوز باندے یعنی ہر کلہ چہ خاص د بیان احتمال نہ لری نو پہ ایت د وضوء یعنی قول د باری تعالیٰ فاغسلوا وُجُوْهَكُمْ کښی د ولاء شرط کول لکہ څرنگہ امام مالکؒ دی لرہ شرط کلولے دے، او د نیّت او د ترتیب شرط کول لکہ څرنگہ چہ امام شافعیؒ دی لرہ شرط مقرر کړے دے او د تسمیہ شرط کول لکہ څرنگہ چہ اصحاب ظواهرو دی سرہ شرط مقرّر کړے دے، دا شروط بہ باطل شی د دی بیان وای دے چہ امام مالکؒ فرمائی چہ پہ وضوءٔ کښی پرلہ پسی اعضا دا یتحمل فرض دی او ولاء دا دہ چہ وضوء کو لکے چیل اعضاء مسلسل دیو بل نہ پس دا سی طریقی سرہ وینځی چہ اوّلہ عضوہ دُبہ نشی، حُکمہ پہ دی باندی ھمیشہ والے کړے دے حضور علیہ السّلام او اصحاب ظواهر ائی چہ تسمیہ پہ وضوء کښی فرض دہ حُکمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم فرمائی چہ د هغہ چا پارہ او د س نشتہ چا چہ بسم اللہ نہ وی ویلے. او امام شافعیؒ فرمائی چہ ترتیب او سنّت پہ وضوء کښی فرض دے حُکمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم فرمیلی دی چہ اللہ د چا مونځ نہ قبلوی تر څو چہ هغہ وضوء سرہ پہ خپلو مواضعو باندی کسینږ دی، پس خپل مخ بہ وینځی بیا لاسونہ لرہ او حضور علیہ السّلام فرمایلی دی چہ دا عمالو دارُمدار پہ نیّتونو باندی دے، او د وضوء هم یو عمل دے، لهذا بغیر د نیّت نہ بہ نہ صحیح کیږی. مونږہ وایو چہ اللہ تعالیٰ مونږہ تہ پہ وضوء کښی د وینځلو اومسح کولو حکم کړے دے. او دا دواړہ خاص دی. دیو معلوم معنی د پارہ وضع کړے شوی دی. او هغہ

او به تویول او لوند لاس راخکل دی، پس دی تماموامورو لره شرط مقرّر کول لکه چه مخالفینو حضرات کړی دی، د خاص د یارہ دا بیان نشی کولے، حُکم خاص بذاتِ خود بیان احتمال نه لری پس دا به نه وی مگر نسخ او نسخ په اخبار احاد و سره صحیح نه ده، آخر د خبره داده چه کتاب الله او سنّت کښی دهر یو لحاظ و سا تل شی، پس کوم شی چه د کتاب نه ثابت وی هغه به فرض وی او کوم چه ثابت وی د سنّت نه هغه به واجب وی، لکه په مانځه کښی چه دِی لیکن په وضوء کښی چونکه بالاتفاق واجب نشته، حُکم حق د عمل کښی واجب په شان فرض دے، او واجب لائق دے د عبادا تو مقصوده سره، پس موبنږه د اکوزشو د واجباتو سنّت ته، او په وضوء کښی دِی تماموامورو د سنّت والی قائل شو،

(تشریح) په دی عبارت کښی د خاص په حکم باندی د تفریع ثانی بیان شوے دے او دا عبارت په سابقه عبارت لا یجوز باندی عطف دے، او تفصیل ئے دا دے چه امام مالك صاحبؒ په نزد باندی ولاء یعنی پرله پسی مسلسل داسی طریقی سره اعضاء اتخلل چه اوّله عضوه وُچه نشی، داشرط دے، او دلیل ئے دا دے چه رسول الله صلی الله علیه وسلم په دی باندی همیشه والے فرمایلے دے، د اصحاب ظواهر په نزد باندی په وضوء کښی تسمیه و یل فرض ده او دلیل ئے دا دے لا وضوء لِمَنْ لَمْ یُسَمِّ یعنی د تسمیه نه بغیر به وضوء نه کیږی، امام شافعیؒ فرمایلی دی چه په وضوء کښی نیّت او ترتیب فرض دے د ترتیب په فرضیّت باندی په دی حدیث سره استدلال نیسی لا یقبل الله صلاۃ امرءٍ حتّٰی یضع الطهور فی مواضعه فیغسل وجهه ثُمّ یدیه۔ یعنی الله تعالیٰ د یو شخص موضو نه قبلوی، تر څو چه هغه وضوء لره په خپلو مواضعو کښیږوی، لهٰذا اوّل به خپل مخ و بیځی بیا به لاسونه و بیځی، په دی حدیث کښی لفظ ثُمّ د لالت کوی په ترتیب باندی، او د نیّت په فرضیّت باندی په انّما الاعمال بالنّیّات سره استدلال نیسی، په دی طور باندی چه د اعمالو صحت موقوف دے په نیّت باندی، او د وضوء هم یو عمل دے، لهٰذا د وضوء صحت به هم موقوف وی په نیّت باندی، او کله چه صحت د وضوء موقوف شو په نیّت باندی نو په وضوء کښی نیّت فرض کیږی ثابت شو، لیکن زمونږه د طرفنه جواب دا دے چه آیت د وضوء اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ۔ کښی د ولاء، تسمیه، نیّت او ترتیب شرط کول دا باطل دی۔

حُکم پہ ایت کتبی اللہ تعالیٰ موبنز ہ تہ دوہ خبر و حکم راکړے یو غسل او دویم وُ مسح او دا دواړہ خاص دی و معنی معلوم دپارہ وضع دی ، حُکہ د غسل معنی دہ او بہ تویول ، او وُ مسح معنی لوند لاس راخکل ، پس وُ مذکورہ ثیز و نو ولاء ، وغیرہ وُ شرط کولو او نہ کولو و پارہ د مخالفینو حضراتو د جانبہ ذکر کړے شوی احادیث دایت د وضوء دپارہ تفسیر نہ شی جوړیدے ، حُکہ خاص بذات خوُد واضح والی پہ بناء باندی وُ بیان احتمال نہ لری دویم صورت دادے چہ دی احادیثو لرہ دایت دوضوء دپارہ ناسخ و منسل شی مګر دا هم ممکنہ نہ دہ ، حُکہ کتاب اللہ لرہ د اخبار احادو پہ ذریعہ باندی منسوخ کول درست نہ دی ۔

اوُس آخری خبرہ دادہ چہ وُ کتاب اللہ او وُ سنّت هر یو لحاظ و سائل شی ، پس کوم ثیز چہ کتاب سرہ ثابت دے یعنی غسل او مسح هغہ فرض شی ، حُکہ کتاب اللہ قطعی دلیل سرہ فرضیّت ثابتیږی ، او دکوم ثیزونو ثبوت چہ پہ احادیث او اخبار احاد سرہ راغلے دے (یعنی ولاء ، تسمیہ ، ترتیب ، نیّت) مناسب خودا وہ چہ پہ وضو کښی دا واجب قرار کړے شوے لکہ تعدیل د ارکانو چہ وُ احادیثو نہ وُ ثابتیدلو پہ بناء باندی واجب قرار کړے شوی دی پہ ما نحُہ کښی لیکن چونکہ پہ وضو کښی بالاتفاق واجب نشتہ ، دی وجہی نہ موبنږہ دوجوب نہ راکوز شوی یو ۔ او وُ مذکورہ خیزونو مسنون والی قائل شوی یو ۔ پاتی شوہ دا خبرہ چہ پہ وضو کښی دلے واجب نشتہ ، نو دُ دی جواب دادے چہ وُ عمل پہ لحاظ سرہ واجب پہ شان د فرض دی ، حُکہ څرنګہ چہ ادا کولو تکے د فرض مستحق وُ ثواب او تارک ئے مستحق د عقاب ګرځی ۔ دغہ شان داخبرہ پہ واجب کښی هم دہ ، او واجب لائق دے د عبادات مقصودہ سرہ او وضو مقصودی عبادت نہ دے ، لهٰذا پہ وضو کښی بہ واجب نہ وی ۔

(فوائد) خادم وُ مذکورہ مسئلہ تشریح اصولی طور باندی وُ صاحب نور الانوار مطابق کړی دہ ، ورنہ د مخالفینو حضراتو ذکر کړے شوی احادیثو نہ جوابات پہ کتب حنفیہ کښی مذکور دی ۔ مثلاً د امام مالک رح دلیل نہ جواب دادے ، چہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم موا ظبت او همیشہ والے پہ یو عمل باندی د دی عمل د واجب والی دلیل نہ دے دی وجہ نہ اعتکاف سنّت مؤکدہ دے ، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پہ همیشہ والے کړے دے ، کہ چرتہ پہ مداومت سرہ ئے د دغہ عمل پہ ترک باندی انکار کړے دی نو بیا دا وُ واجب والی دلیل دے ، او د اصحاب ظواهر دلیل لَمْ يُتِمَّ لَمْ يُتِمَّ یو

جواب خود اوسے چہ یہ حدیث کنبی د کمال وضوء نفی راغلی وہ د صحت نفی نہ وہ راغلی، یعنی بغیر د تسمیہ نہ بہ وضوء د اسی کامل نہ وی چہ ثواب پہ مرتّب شی البتہ د صلوٰۃ د پارہ مفتاح جوړ پدے شی، دوم جواب دا دے چہ واحد حدیث مخالف دے، د حدیث د ابوہریرہؓ او ابن مسعودؓ او ابن عمرؓ د دی حدیث نہ انّ النّبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من توضا وذکر اسم اللہ فانّہٗ یطھّر جسدہ کلّہ ولم یذکر اللہ لم یطھر الّا موضع الوضوء، یعنی چا چہ او دس کړی او بسم اللہ ئے وُویلہ نو دا او دس پہ ہغہ ډوډۍ پورے بدن پاک کړی، او چا چہ بسم اللہ و نہ ویلہ نو صرف مواضع د او دس پہ ئے پاک شی، د دی حدیث نہ دا معلومہ شوہ چہ بغیر د تسمیہ نہ ھم او دس کیږی، او د ترتیب پہ فرضیّت باندی د ذکر شوی حدیث لاتقبل اللہ الخ نہ جواب وا دے، چہ واحد حدیث د محدّثینو پہ نزد باندی ضعیف دے، د غہ شان د ابوداؤد نہ مروی دی، چہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم د او دس کولو پہ وخت کنبی د سر مسح ھیر کړہ، د او دس نہ د فراغت نہ پس ئے مسح او کړہ کہ چیرتہ ترتیب فرض وے نو پہ دی صورت کنبی پہ ئے د او دس اعادہ فرمایلی وہ، د او دس نہ اعادہ کول د ترتیب پہ عدم فرضیّت باندی دلیل دے او د انّما الاعمال بالنّیات نہ جواب وا دے چہ د اعمال نہ د وراندی لفظ د ثواب مقدّر دے یعنی ثواب د اعمالو پہ نیّتونو باندی موقوف دے، نہ صحت د اعمالو، پس د نیّت نہ فرض کیدل ھم ثابت شو۔

د شارحؒ پہ عبارت باندی څو اشکالات دی، اوّل اشکال خو دا دے چہ شارحؒ د مخالفینو تاموروایاتو تہ اخبار احاد ویلی دی، حالانکہ انّما الاعمال بالنّیات خبر مشہور دے، بلکہ بعض حضرات ئے تواتر قائل دی، دوم اشکال دا دے چہ شارحؒ وفرمائیل چہ بالاتفاق پہ وضو کنبی واجب نشتہ، حالانکہ امام محمدؒ خلہ کنبی او بہ اچول او پوزہ کنبی او بہ اچول واجب گنړی د غہ رنگہ شارحؒ وفرمائیل چہ واجب صرف د مقصودی عبادت دے، او وضو ریو غیر مقصودی عبادت دے، مگر دا یو عجیبہ خبرہ چہ واجب خو د وضوء لائق نہ وی او فرض د پکنبی ثابت وی، ھر کلہ چہ فرض ثابت شو پہ وضو کنبی نو واجب خو بدرجہ اولیٰ ثابتیدل پکار دی۔

وَالطَّھَارَۃُ فِیْ اٰیَۃِ الطَّوَافِ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِہِ اَلْوَلَاءُ وَالتَّرْتِیْبُ ثَالِثٌ عَلَیْہِ اَیْ اِذَا کَانَ الْخَاصُّ بَیِّنًا بِنَفْسِہٖ لَا یَحْتَمِلُ الْبَیَانَ فَبُطْلَانُ شَرْطِ الطَّھَارَۃِ فِیْ اٰیَۃِ الطَّوَافِ فِیْ ھٰذِہِ قَوْلُہٗ تَعَالٰی وَلْیَطَّوَّفُوْا بِالْبَیْتِ الْعَتِیْقِ فَاِنَّ الشَّافِعِیَّ یَقُوْلُ اِنَّ طَوَافَ الْبَیْتِ لَا

يَجُوْزُ بِدُوْنِ الطَّهَارَةِ لِقَوْلِهِ الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلٰوةٌ وَقَوْلُهُ اِلَّا اَنَّكُمْ تَتَكَلَّمُوْنَ فِيْهِ مُحْدِثٌ وَلِاَنَّ عُمُرَ يَانٌ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الطَّوَافَ لَفْظٌ خَاصٌّ مَعْنًى مَعْلُوْمٌ وَهُوَ الدَّوَرَانُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ فَاشْتِرَاطُ الطَّهَارَةِ فِيْهِ لَا يَكُوْنُ بَيَانًا لَهُ لِكَوْنِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ بَلْ يَكُوْنُ نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوْزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ غَايَتُهَا اَنْ تَكُوْنَ وَاجِبَةً يَنْقُصُ بِتَرْكِهَا الطَّوَافُ فَيَجْبُرُ بِالدَّمِ فِيْ طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَبِالصَّدَقَةِ فِيْ غَيْرِهٖ وَاَمَّا رِوَايَةُ كَوْنِهٖ سُبْعَةَ اَشْوَاطٍ وَابْتِدَاؤُهٗ مِنَ الْحَجَرِ الْاَسْوَدِ فَلَعَلَّهٗ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ وَهِيَ جَائِزٌ بِالْوِفَاقِ۔

(ترجمہ) او طہارت پہ آیت د طواف کښی، دا پہ قول د ماتنؐ الولاء باندی عطف دے او پہ حکم د خاص باندی دریمہ تفریع دہ، یعنی هر کلہ چہ خاص بذات خپلہ واضح دے، احتمال د بیان نہ لری، نو پہ آیت د طواف یعنی قول د باری تعالیٰ۔ وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ کښی د طہارت شرط نکول باطل دی، امام شافعیؒ فرمائی چہ بغیر د طہارت نہ طواف کول جائز نہ دی، ځکہ حضور علیہ السلام فرمایلی دی چہ طواف د بیت اللہ موانځ دے، او حضور علیہ السلام فرمایلی دی چہ خبردار د بیت اللہ طواف دِ داسی شخص د نہ کری څوک چہ بربنډ وی، او بے اوده سره وی، مونږه وایو چہ طواف لفظ خاص دے او معنی ئے معلومہ ده، چہ هغہ د بیت اللہ نہ کیر چا پیرہ چکر وهل دی، پس پہ دی کښی پہ د طہارت شرط نکول د خاص د پاره بیان نہ دی، ځکہ هغہ پہ خپلہ واضح دے، بلکہ نسخ پہ وی او دا پہ خبر واحد سره جائز نہ ده، طہارت د زیات نہ زیات پہ واجب وی، دوی پہ ترک سره پہ پہ طواف کښی نقصان لازم میږی پس دا نقصان پہ طواف د زیارت کښی پہ دم سره او د دینہ ماسوئی کښی پہ صدقہ سره پوره کولے شی، او پہ طواف کښی د دو ځلہ چکر وهلو اضافہ کول، او حجرِ اسود نہ شروع کول دا ممکن دی، ځکہ د اخبر مشهور سره ثابت دی، او د بالاتفاق جائز دی۔

(تشریح) پہ عبارت کښی د خاص پہ حکم باندی دریمہ تفریع مذکوره یعنی خاص چونکہ بذاتِ خود واضح دے او احتمال د بیان نہ لری، دی وجہی نہ پہ آیت د طواف وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ کښی د طہارت شرط نکول د باطل دی، د دی تفصیل دا دے چہ د امام شافعیؒ پہ نزد

باندی دکعبہ د طواف د پارہ اووس شرط دے، بغیر د اووس نہ طواف صحیح نہ دے، او پہ دی باندی پہ دوہ حدیثونو سرہ استدلال نیول شوے دے، اوّل حدیث د ترمذی د بیان مطابق دا دے عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الطواف حول البیت مثل الصلوٰۃ الا انکم تتکلمون فیہ فمن تکلم فیہ فلا یتکلم الا بخیر۔ د بیت اللہ طواف د مانځہ پہ شان دے صرف دومرہ خبرہ دہ چہ پہ طواف کښی تاسو خبری کوی پس څوک چہ خبری کوی نو د خیر خبری دکوی۔ پہ دی حدیث کښی طواف د مونځ یا د مونځ پہ شان قرار کړے شوے دے، او پہ مونځ کښی طہارت (وضوء) شرط دے، لهٰذا د طواف د پارہ بہ هم وضوء شرط وی، څرنگہ چہ مونځ بغیر د وضوء نہ جائز نہ دے، د غہ شان طواف بہ هم بغیر د وضوء نہ جائز نہ وی۔ دویم حدیث دا دے خبردار څوک د هم سہ او وسہ او پر بیت د طواف د نہ کړی، پہ دی حدیث کښی هم دغہ تاکید دے چہ طواف د پارہ اووس ضروری دے، زمونږ د طرفنہ جواب دا دے چہ پہ آیت ولیطوفوا بالبیت العتیق کښی طواف یو لفظ خاص دے، چہ معنی ئے معلومہ ده یعنی د بیت اللہ نہ گرځیدل پیرو چکری وهل، پس د احادیثو مذکورہ د وجهی نہ د طواف د پارہ د وضوء د شرط کولو دوہ صورتونہ جوړیږی، یو خو داچہ دا احادیث دا آیت طواف د پارہ بیان واقع شی، یعنی داویلے شی چہ دا آیت مجمل وے، او دا احادیث د هغہ بیان تفسیر دے، او دویم داچہ د مذکورہ احادیثو د وجهی نہ آیت منسوخ وگرځی مگر دا دوارہ خبری صحیح نشی کیدلے، اوّل خو دی وجهی نہ چہ طواف لفظ خاص دے، او د واضح والی پہ بنا باندی د بیان تفسیر احتمال نه لری او دویم دی وجہ نہ چہ دا احادیث مذکورہ اخبار احاد دی او اخبار احاد سرہ کتاب اللہ نسخی منسوخ کیدلے، پس دا آیت د وجهی نہ بہ فقط طواف فرض دی او د وضوء فرضیت او شرطیت بہ نہ ثابتیږی، زیات نه زیات دا بہ وئیلے شی چہ د مذکورہ احادیثو پہ وجہ باندی بہ وضوء پہ طواف کښی واجب شی او دی پہ ترک سرہ بہ نقصان لازم میږی چہ وانقصان بہ پہ طواف زیارت کښی پہ دم (بزہ ذبح کولو) سرہ او پہ ماسوئی د دی کښی پہ صدقے سرہ پوره کولے شی،

او امّا زیادۃ کونہ سبعۃ اشواط الخ سرہ جواب دیو سوال کوی، سوال دا دے چہ پہ آیت کښی خو مطلق طواف ذکر دے، نہ د دوۂ چکرو او نہ داچہ د حجر اسود نہ بہ ابتدا کولے حالانکہ د احنافو پہ نزد باندی دا دواړہ شیانہ شرط دی، لهٰذا پہ کتاب اللہ زیادت کښی، او عدد د سبعہ او باندی زیادت لازم شو، پس هر کلہ چہ تاسو پہ کتاب اللہ باندی زیادت کوی، او عدد د سبعہ او

ابتداء وحجر اسود نہ شرط گفتہ نود شوافعو دپاں، وضو، پہ طواف کښی شرط کول او زیادت ولے صحیح نہ دے، دوی جواب دادے چہ عدد سبعہ او ابتداء وحجر اسود نہ دوی ثبوت را غلے دے پہ اخبار مشہورہ سرہ زیادت پہ کتاب اللہ باندی جائز دے، بالاتفاق، دوی وجہی نہ عدد سبعہ او ابتدا ار وحجر اسود نہ د طواف دپاں، شرط دے،

وَالتَّاوِيلُ بِالْاَطْهَارِ فِيْ اٰيَةِ التَّرَبُّصِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَنَفْيٌ مَرْجُوْحٌ عَلَيْهِ اَيْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَتَبْطُلُ تَاوِيْلُ الْقُرُوْءِ بِالْاَطْهَارِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ وَبَيَانُهٗ اَنَّ قَوْلَهٗ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الطُّهْرِ وَالْحَيْضِ فَاَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ بِالْاَطْهَارِ بِقَوْلِهٖ نَعَمْ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ هٰذِهِ اَنَّ اللّٰهَ لَوْ قَتَ اَنْ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِوَقْتِ عِدَّتِهِنَّ وَهُوَ الطُّهْرُ لِاَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا فِي الطُّهْرِ بِالْاِجْمَاعِ وَاَوَّلَهُ اَبُوْ حَنِيْفَةَ بِالْحَيْضِ بِدَلَالَةِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ثَلٰثَةَ لِاَنَّهٗ خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ وَالطَّلَاقُ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا فِي الطُّهْرِ فَاِنْ طَلَّقَهَا فِي الطُّهْرِ وَكَانَتِ الْعِدَّةُ اَيْضًا هِيَ الطُّهْرَ فَلَا يَحْلُوْ اِمَّا اَنْ يُحْتَسَبَ ذٰلِكَ الطُّهْرُ مِنَ الْعِدَّةِ اَوْلَا فَاِنْ اُحْتُسِبَ مِنْهَا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ يَكُوْنُ قَرْاَيْنِ وَبَعْضُ الثَّالِثِ لِاَنَّ بَعْضًا مِنْهُ قَدْ مَضٰى وَاِنْ لَمْ يُحْتَسَبْ مِنْهَا وَيُؤْخَذُ ثُلُثُ اٰخَرَ مَا سِوٰى هٰذَا الْقُرْءِ يَكُوْنُ ثُلُثًا وَبَعْضًا وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ يَبْطُلُ مُوْجَبُ الْخَاصِّ الَّذِيْ هُوَ ثَلٰثَةٌ وَاَمَّا اِذَا كَانَتِ الْعِدَّةُ هِيَ الْحَيْضَ وَالطَّلَاقُ فِي الطُّهْرِ لَمْ يَلْزَمْ شَيْءٌ مِنَ الْمَحْذُوْرَيْنِ بَلْ تَعُدُّ ثُلُثَ حَيْضٍ بَعْدَ مُضِيِّ الطُّهْرِ الَّذِيْ وَقَعَ فِيْهِ الطَّلَاقُ۔

(ترجمہ) او پہ ایت د تربص کښی د قروء تاویل پہ طہر سرہ کول باطل دی د اپہ قول د ما ثبت بالشرط الولاء باندی معطوف دے او پہ حکم د خاص باندی ظہور مد تفریع دہ، ہر کلہ چہ خاص بذات خود واضح دے او احتمال د بیان نہ لری، نو د باری تعالیٰ د قول د والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء کښی د قروء تاویل پہ طہر سرہ کول باطل دی۔ او دوی تفصیل دا دے چہ قول د باری تعالیٰ د قول والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء کښی لفظ د قروء مشترک دے د طہر او حیض پہ مابین کښی پس امام شافعیؒ د باری تعالیٰ د قول فطلقوہن لعدتہن د وجہی نہ د

قروء تاویل په طهر سره کړیدے، په دی بناء چه لام دلته کښی وقتیه دے یعنی دوی لره د دوی عدّت په وخت کښی طلاق ورکړی او هغه طهر دے څکه بالاجماع طلاق نه دے مشروع کړے شوے مګر په طهر کښی، او امام ابوحنیفه رحمة الله علیه د قول باری تعالی ثلثة د وجهی نه د قروء تاویل په حیض سره کړے دے، څکه لفظ د ثلثة خاص دے، دکی او زیادتی احتمال نه لری، او طلاق نه دے مشروع مګر په طهر کښی، پس هر کله چه یو شخص په طهر کښی خپلے ښځے لره طلاق ورکړی، او عدّت هم طهر وی، نو دا طهر به خالی نه وی یا به دا په عدت کښی شمار وی یا نه که عدت کښی شمار وی لکه څرنګه چه مذهب امام شافعیؒ دے، نو دوه طهره او دریم به څه حصّه وی، څکه د دریم څه حصّه تیره شوی ده او که دا په عدت کښی شمار نه وی او دمینه علاوه دری نور طهره د اغسټل شی، نو دری طهره او څه حصّه طهر به وی، او په هر صورت کښی به موجب د خاص کوم چه ثلثه دے دا به باطل کیږی، او که عدت حیض وی او طلاق په طهر کښی وی نو مذکوره دوه خرابیا فوت کښی یوه هم نه لاس ته ورځی بلکه وغه طهر نه پس چه کوم کښی طلاق واقع شوے وی دری حیضه به شمار کړے شی۔

(تشریح) د خاص په حکم باندی څلورمه تفریع ده، او شرط الولاء باندی عطف دے، دلته کښی د خاص وحکم نه مراد ان یتناول الخصوص قطعًا دے، لا یحتمل البیان نه دے لکه د شارح رحمه الله سهواً فرمایلی دی، آئنده څلوی واړه مسائل په ان یتناول المخصوص قطعًا باندی متفرع دی، لکه تیری شوی دری مسئلے په لا یحتمل البیان باندی متفرّع وی، دوی تفصیل دا دے چه د مطلقه مدخول بها ذات الحیض غیر حامله عدّت زمونږ په نزد باندی دری حیضه دی۔ او د شوافعو په نزد باندی دری طهره دی۔ د دواړو مستدل قول د باری تعالی والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء دے، یعنی مطلقه مدخول بها ذوات الاقراء غیر حاملے ښځے به دری قروء ځان بند ساتی، او لفظ د قروء په حیض او طهر کښی مشترک دے، مګر امام شافعیؒ فرمائی چه د قروء نه مراد طهر دے او احناف وائی چه مراد ترینه حیض دے، امام شافعی استدلال نیسی په دی آیت سره فطلقوهن لعدتهن، فرمائی چه لام د پاره د وقت دے او طلاق یاره کښی اجماع ده، چه مشروع دے په طهر کښی څکه عبد الله بن عمرؓ چه کله خپلے بی بی لره په حیض کښی طلاق ورکړے وو نو صاحب شریعت حضرت محمّد صلی الله علیه واله وسلم ده ته رجوع حکم ورکړے وو۔ دینه دا معلومه شوه چه په حیض کښی طلاق مشروع نه دے،

او کلمه چه په حیض کښی نه وے مشروع نو مشروع به وی په زمانه د طهر کښی پس ثابته شوه چه مشروع وخت د طلاق طهر دے، او لعدم تعین په دی خبره باندی دلالت کوی چه د عدّت وخت او د طلاق وخت یو دے او د طلاق وخت بالاجماع طهر دے، نو د عدّت وخت به هم طهر وی، او کله چه د عدّت وخت طهر دے، نو په آیت والمطلقات کښی به د قروء نه مراد طهر وی نه حیض، امام ابو حنیفهؒ د حیض په اراده کولو باندی استدلال نیسی، د لفظ د ثلثه نه، په دی شان سره چه لفظ د ثلثه خاص دے د وضع دے د یو معنی معلوم "د درې" د پاره، او حکم د خاص دا دے چه دا به شامل د وی خپل مخصوص یعنی مدلول لره یقینی طور باندی په دی کښی د کمی او زیادتی څه گنجائش نه وی، او دا خبره هغه وخت ممکنه ده کله چه د قروء نه مراد حیض شی، نه طهر ځکه د طهر په اراده کولو کښی په لفظ د ثلثه باندی عمل بغیر د کمی او زیادتی نه ممکن نه وے، ځکه چه طلاق په طهر کښی مشروع نه وے، پس هر کله چه یو شخص په طهر کښی طلاق ورکړی او عدّت هم طهر وی، لکه څرنگه چه امام شافعیؒ فرمائیلی دی، نو د دی دوه صورته دی، یو دا چه په کوم طهر کښی ئے طلاق ورکړے وی هغه هم په عدّت کښی شمار کړے شی، دویم دا چه دا به عدّت کښی شمار نه کړے شی، په اوّل صورت کښی به دوه طهره پوره او د دریم رکوم کښی چه طلاق ورکړے شوے وی) څه حصّه به وی، بهرحال په دی صورت کښی به درې طهره پوره نشی بلکه د درې نه به کم شی، ځکه کوم طهر کښی چه طلاق واقع شوے وے هغه څه حصّه تیره شوی وه، او که د غه طهر کوم کښی چه طلاق واقع وے شمار نه کړے شی، بلکه د یمنه علاوه درې طهر وا غستل شی، نو په دی صورت کښی به هم پوره درې طهره نه شی بلکه دریو نه به زیات شی، حاصل دا چه د قروء نه مراد د طهر په اغستلو کښی به د ثلثه په موجب باندی عمل نه نشی بلکه د خاص په موجب باندی به عمل باطل شی، او که د قروء نه حیض مراد شی لکه چه احناف وائی، نو مذکوره دوه خبرا بیا نو کښی به یوه خرابی هم لازمه نشی یعنی د دریو په عدد کښی به نه کمی راشی نه زیاتے، بلکه په کوم طهر کښی چه طلاق واقع وی هغه تیریدلو نه پس به پوره درې حیضه عدّت شمار کړے شی، لهٰذا په آیت کښی د قروء نه مراد حیض دے نه طهر

وَقَدْ قِيْلَ اِنَّ هٰذَا الْاِلْزَامَ عَلَى الشَّافِعِيِّ يُمْكِنُ اَنْ يُّسْتَنْبَطَ مِنْ لَفْظِ قُرُوْءٍ بِدُوْنِ مُلَاحَظَةِ قَوْلِهٖ ثَلٰثَةَ جَمْعٌ وَاَقَلُّهُ ثَلٰثٌ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ الْجَمْعَ يَجُوْزُ اَنْ يُّرَادَ بِكُلِّ كَرَّةٍ وَّتَرَادُ

بِهٖ مَادُوْنَ الثَّلٰثِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ بِخِلَافِ اَسْمَآءِ الْعَدَدِ فَاِنَّهَا نَصٌّ فِيْ مَدْلُوْلِهَا وَاَمَّا قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ فَمَعْنَاهُ لِاَجْلِ عِدَّتِهِنَّ اَيْ طَلِّقُوْهُنَّ بِحَيْثُ يُمْكِنُ اِحْصَآءُ عِدَّتِهِنَّ وَذٰلِكَ بِاَنْ يَّكُوْنَ فِيْ طُهْرٍ لَا وَطْيَ فِيْهِ لِاَنَّهٗ يُعْلَمُ حَيْثُ اَنَّهَا غَيْرُ حَامِلٍ فَتَعْتَدُّ بِثَلٰثِ حِيَضٍ بِلَا شُبْهَةٍ وَلَا تُطَلَّقُ فِيْ طُهْرٍ وُطِئَ فِيْهِ لِاَنَّهٗ لَا يُعْلَمُ حِيْنَئِذٍ اَنَّهَا حَامِلٌ فَتَعْتَدُّ بِوَضْعِ الْحَمْلِ اَوْ غَيْرُ حَامِلٍ فَتَعْتَدُّ بِالْحَيْضِ وَكَذَا لَا تُطَلَّقُ فِي الْحَيْضِ لِاَنَّ هٰذَا الْحَيْضَ لَمْ يُعْتَبَرْ عِنْدَنَا وَلَا الطُّهْرَ الَّذِيْ يَلِيْهِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يُّحْتَسَبَ فِيْهِ ثَلٰثُ حِيَضٍ اُخَرَ فَتَطُوْلُ الْعِدَّةُ عَلَيْهَا بِلَا تَقْرِيْبٍ۔

(ترجمہ) اوویلے شوی دی چہ پہ امام شافعیؒ دا الزام وَ قول دالله تعالیٰ ثلثة لحاظ کولو نہ بغیر د لفظ د قروء نہ هم مستنبط کول ممکن دی حُکمہ قروء جمع وہ او اقل د جمع دری دی اوداسی فاسد دے حُکمہ ممکنہ وہ چہ جمع ذکر شی او ویینہ دری نہ کم مراد شی لکہ پہ قول دالله تعالیٰ اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ کښی چہ دی، پہ خلاف دا سماء اعداد باندی چہ دا پہ خپلو مدلولاتو کښی نص دی۔ او باقی قول دالله تعالیٰ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ نو دوی معنی وہ لاجل عدّتهنّ یعنی دوی تہ دا سی طریقی سرہ طلاق ورکړی چہ د دوی عدّت شمارل ممکن وی، او هغہ داسی چہ طلاق پہ داسی طهر کښی وی چہ پہ هغے کښی وطی نہ وی، حُکمہ دغہ وخت کښی بہ دا معلومہ وی چہ نبحُث غیر حامله وہ، لهٰذا هغہ بہ دَ څہ شبہ نہ بغیر دری حیضہ تیرکړی، او طلاق پہ داسی طهر کښی مہ وی کوی چہ پہ هغے کښی وطی شوی وی، حُکمہ دغہ وخت کښی بہ پیدا معلومہ نہ وی چہ نبحُث حامله وہ چہ عدّت بہ ئے وضع حمل وی یا غیر حامله وہ، چہ عدت بہ تیرو پہ حیض سرہ وغہ شان پہ حالت د حیض کښی هم طلاق مہ ورکوی حُکمہ دا حیض زمونږ پہ نزد باندی غیر معتبر دے او نہ هغہ طهر معتبر دے کوم چہ دوی حیض نہ پس وی۔ پس مناسب بہ وی چہ دری حیضہ نوی شمار کړے شی، او پہ دی صورت کښی بہ هم بیسہ پہ بنحُث باندی عدّت اوږدوشی۔

(تشریح) صاحب نور الانوار فرمائی چہ بعض حضرات توخیال دے چہ د قروء نہ حیض مراد دے کولو باندی امام شافعیؒ پہ خلاف استدلال چہ څرنگہ د لفظ ثلثة کړے شوے دے وغیر

شان دی نه بغیر صرف په لفظ د قروء سره چه جمع ده هم د هغه په خلاف استدلال کول ممکن دی ځکه لفظ د قروء جمع ده او د جمع اطلاق کم از کم په دریو باندی کیږی، او دا خبره د ډاندی تیره شوی ده چه عدّت په حیض سره تیرو لو باندی په دریو باندی عمل کیدے شی او د طهر عدّت تیرولو په صورت کښی په دری باندی عمل نشی کیدے، بلکه په دری کښی به یا کمے راځی، یا به زیاتے راځی،

شارح رح په خپله فرمائی چه دا استدلال فاسد دے، ځکه چه د جمع اطلاق څرنګه په دری باندی کیږی د غه شان د دری نه په کم باندی هم کیږی، لکه په قول د باری تعالیٰ الحج اشهر معلومات کښی چه لفظ د اشهر جمع ده، او د ویښه مراد، شوال، ذی القعده، او د ذی الحجّه لسٔ وی. د دی نه دا معلومه شوه چه د جمع اطلاق د دریو نه په کم باندی هم کیږی، او هر کله چه د جمع اطلاق د دریو نه په کم باندی کیږی، نو د قروء نه چه صیغه د جمع ده د امام شافعیؒ په خلاف استدلال څرنګه درست کیدلے شی، دوی په خلاف اسماء اعداد چه دی نو دا په خپلو مدلولاتو کښی نصّ وی، په دی کښی د کمی او نه یا د تی امکان نه وی، دی وجه نه د لفظ د ثلثه نه استدلال کول درست دی،

وَاَمَّا قَوْلُهٗ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ الخ ـ د امام شافعیؒ د استدلال جواب کوی، حاصل د جواب دا دے چه لِعِدَّتِهِنَّ کښی لام د وقت د پاره نه دے بلکه د اجل او علّت د پاره دے، یعنی فطلقوهن لاجل عدّتهن یعنی دوی لوه د اسی طلاق ورکړی چه عدّت شمارے ممکن وی. او د دی صورت دا دے چه په داسی طهر کښی طلاق ورکړی چه وطی په کښی نه وی کړے شوے ځکه د غه وخت کښی به دا معلومه وی چه طلاق مه وړ کوی چه هغے حامله ده که نه، ځکه د غه وخت کښی به دا معلومه نه وی چه ښځه غیر حامله ده که حیض سره به عدّت تیر کړی یا حامله ده که عدّت به ے د وضع د حمل وی، او د غه شان په طلاق د حیض کښی هم طلاق مه وړ کوی، ځکه زمونږه په نزد باندی نه خو دا حیض په عدّت کښی شمارل کیږی او نه ویښه پس طهر شمارل کیږی بلکه نور د دری حیضه به شمارل کیږی، لهٰذا په دی صورت کښی هسے بیسه به ښځه باندی عدّت د ږدوشی او دا به په خفګان کښی اخته کړے شی،

ثُمَّ لِكُلٍّ وَاحِدٍ مِّنَ الثَّلٰثَةِ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ قَرَائِنُ تَسْتَنْبِطُ مِنْ نَفْسِ الْاٰيَةِ يُعْرَفُ مُتَعَدَّدَةً قَدْ ذَكَرْنَاهَا فِي التَّفْسِيْرَاتِ الْاَحْمَدِيَّةِ بِالْبَسْطِ وَالتَّفْصِيْلِ فَطَالِعْهَا اِنْ شِئْتَ ـ

(ترجمہ) بیان مونږه اوه امام شافعیؒ دپاره په دی مقام کښی دیر قرائن دی کوم چه په متعدد وجوه سره د نفس آیت نه پیدا کیږی ماهغه په تفصیل سره په تفسیر احمدی کښی ذکر کړی دی، که غواړی نو هغے مطالعه وکړه۔

(تشریح) صاحب نور الانوار ملا جیونؒ فرمائی چه د قروء په مراد متعیّن کولو کښی مونږه او کسانو نه سره دا سی دلائل موجود دی کوم چه په خپلهم دوغه آیت والمطلقات الخ نه مستنبط کیدے شی،

تفصیلی طور باندی دا په کتاب د فاضل شارحؒ تفسیر احمدی کښی مذکور دی هغے مطالعه کول مناسب دی مګر دلته کښی ګے هم اجمالاً بیان کیږی ملاحظه ګے کړی۔

حضرت امام اعظم ابو حنیفه رضی الله عنه فرمائی چه په آیت کښی لفظ ثلثة مؤنث مذکور دے او د دی پوښه داخلی تر هغو پورې دا قاعده ده که معدود مذکور وی نو عدد به مؤنث راځی، اوکه معدود مؤنث وی نو عدد به مذکور راځی۔ او د قروء معنی حیض مؤنث ده او طهر مذکور دے، لفظ ثلثة مؤنث ذکر کول دوی خبری علامه ده چه د قروء معنی طهر دے کوم چه مذکر دے که د قروء معنی حیض وے نو ثلثة په ځائے به ثلث مذکر ذکر شوے وے،

دوی جواب دادے چه نحوی حضرات د لفظ نه بحث کوی نه معنی نه او لفظ وقروء مذکر وے، اګرچه معنی ګے حیض مؤنث راځی۔ پس د لفظ قرء په اعتبار سره ثلثة مؤنث ذکر کړے شوے وے۔

دغه شان امام شافعیؒ فرمایلی دی چه په آیت کښی تربّص باب تفعّل وے او خاصه د باب تفعّل تکلّف وے یعنی مطلقے بنځی د خپل ځان په تکلّف سره بندی وساتی، او په تکلّف سره بندی ځان ساتل په زمانه د رغبت کښی وی او د اجماع وغیره رغبت بنځو ته په حالت د طهر کښی وی نه په زمانه د حیض کښی، بلکه د حیض په زمانه کښی خو بیقسمه ته بے رغبتی وی، پس د یتربصن لفظ دی طرف ته اشاره کوی چه بنځوله خپل ځان منع کول یعنی عدّت یتروله به د طهر په ذریعه سره وی نه د حیض په ذریعے سره، دی جواب دادے چه په زمانه د حیض کښی اګرچه د بنځو ی رغبت جماع ته نه وی، لیکن نکاح ته خو وی، په قرآن پاک کښی دغه خبری نه منع راغلی ده چه بنځی به د عدّت په زمانه کښی د نکاح وغیره خبره نه ځان منع ساتی۔ داحناف یو دلیل دادے، وَاللّٰٓـِٔيْ يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَآئِكُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ

ثَلٰثَۃُ اَشْھُرٍ وَّالّٰٓئِیْ لَمْ یَحِضْنَ ، او ستاسو د ښځو نا نوٸ نه چه کومے ښځی د حیض نه نا اُمیده شوی وی ، که ستاسو شبه وی نو د دوی عدّت دری میاشتی دے او د غه شان د هغه ښځو چه حائضے نه وی ، په دی آیت کښی الله پاک د غیر حائضو عدّت د دری میاشتی مقرر کړے دے نو دینه ثابته شوه چه د حیض والا ښځو به عدّت د دری حیضه وی ، او هغه میاست دی چه حیض قائم مقام وی ، او کله د دی آیت نه د حائضے عدّت د دری حیضه معلومیږی نو په ثلثه قروء کښی به هم د قروء نه مراد حیض وی نه طهر ، حکمه چه د قرآن یو حصّه د بله حصّے تفسیر کوی دی وجه نه مشهوره ده القرآن یُفَسِّرُ بَعْضُهٗ بَعْضًا . دویم دلیل حضرت عائشه ام المؤمنین رضی الله عنها حدیث دے ، ان رسول الله صلی الله علیه وسلّم قال الامة تطلیقتان و عدتها حیضتان ، یعنی د ونیځی طلاق د وه دی او عدّت ئے د وه حیضه دی ، د ونیځی مونږ چونکه په نسبت د آزاد ے ښځی نیمائی ګڼو دے وجهی نه د ونیځی طلاق یو نیم او د غه شان حیض هم یو نیم پکار وو ، خو چونکه طلاق او حیض تجزّی نه قبلوی ، دوی وجّه پوره د وه طلاقه او د وه حیضه مقرّر شول ، بهرحال هرکله چه د ونیځ خپل عدّت په حیض سره تیروی نو آزاد ښځه به هم خپل عدّت په حیض سره تیروی ، حدیث چونکه شارح د قرآن دی دی وجه نه حدیث نه هم ثابته شوه چه د قروء نه مراد حیض دے نه طهر ،

ثُمَّ اَنَّ الْمُصَنِّفَ ذَکَرَ ھٰھُنَا مِنْ تَفْرِیْعَاتِ الْخَاصِّ عَلٰی مَذْھَبِھِمْ سَبْعَ تَفْرِیْعَاتٍ اَرْبَعٌ مِّنْھَا مَا تَمَّ الْاٰنَ وَ ثَلٰثٌ مِّنْھَا مَا سَیَجِیْٓءُ وَ اَوْ رَدَ بَیْنَ ھٰذِہِ الْاَرْبَعَۃِ وَالثَّلٰثَۃِ بَابًا مُعْتَرِضًا بَیْنَ الثَّلٰثِ فَعَلَیْنَا سَعْیٌ جَوَابُھُمَا عَلٰی سَبِیْلِ الْمُعْتَرَضَۃِ فَقَالَ وَعَلَی الزَّوْجِ الثَّانِیْ بِحَدِیْثِ الْعُسَیْلَۃِ لَا یَعُوْدُ لِلْاَوَّلِ حَتّٰی یَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ وَھُوَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ یَرِدُ عَلَیْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِیِّ وَ تَقْرِیْرُ السُّؤَالِ لَا بُدَّ لَنَا مِنْ تَمْھِیْدِ مُقَدِّمَۃٍ وَھِیَ اَنَّ الزَّوْجَ اِنْ طَلَّقَ امْرَاَتَہٗ ثَلٰثًا وَ نَکَحَتْ زَوْجًا حَرُمَتْ طَلْقَتُھَا الزَّوْجُ الثَّانِیْ وَ نَکَحَھَا الزَّوْجُ الْاَوَّلُ یَمْلِکُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ مَرَّۃً اُخْرٰی ثَلٰثَ تَطْلِیْقَاتٍ مُسْتَقْبَلَۃٍ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ طَلَّقَ امْرَاَتَہٗ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ مِنْ وَاحِدَۃٍ اَوْ اثْنَتَیْنِ وَنَکَحَتْ زَوْجًا اٰخَرَ ثُمَّ طَلَّقَھَا الزَّوْجُ الثَّانِیْ وَنَکَحَھَا الزَّوْجُ الْاَوَّلُ فَعِنْدَ مُحَمَّدٍ وَّالشَّافِعِیِّ

يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ حَيْثُ بَقِيَ مِنَ الثِّنْتَيْنِ اَوْ وَاحِدٍ يَعْنِيْ اِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا وَاحِدًا اَيْمَلِكُ الْاٰنَ اَنْ يُطَلِّقَهَا اِثْنَيْنِ وَ تَصِيْرُ مُغَلَّظَةً وَاِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا اِثْنَيْنِ يَمْلِكُ الْاٰنَ اَنْ تُطَلِّقَهَا وَاحِدًا اَلْاَخِيْرَ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ اَنْ يُطَلِّقَهَا ثَلٰثًا وَيَكُوْنُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ هَدْرًا اِلَّا اَنَّ الزَّوْجَ الثَّانِيَ يَكُوْنُ مُحَلِّلًا اِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ بِحِلٍّ جَدِيْدٍ وَيَهْدِمُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ وَالطَّلْقَاتِ

(ترجمہ) بیا پہ دی ځائے کښی مُصَنِّف رحمہ اللہ تعالیٰ د خپل مذہب موافق د خاص د تفریعاتو نه وړه تفریعات ذکر کړی دی، په هغے کښی څلور هغه دی کوم چه اوس پورے شول، اودری به زیاده چه راشی، او په مابین د څلورو اودریو کښی بطور جمله معترضه مونږه هغه دوه اعتراضه سره د جواب نه کوم چه د جانبه د شافعیؒ په مونږه شوی دی راوړی دی،

دی وجه نه فرمائی چه د نږ د وج محلل کیدل د حدیث عسیلة نه ثابت دی نه په قول د باری تعالیٰ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ سره، او دا جواب دے دیو سوال مقدّر کوم چه وارد دے په مونږه باندی د امام شافعیؒ د طرفنه، او دا سوال د تقریر د پاره بطور تمهید لایدی ده دیو مقدّمے نه او هغه دا چه کله خاوند خپلے ښځے ته دری طلاقه ورکړی، او هغه ښځه بل خاوند سره نکاح وکړی، بیا دویم خاوند ورته طلاق ورکړی، او اوّل خاوند ورسره بیا نکاح وکړی، نو اوّل خاوند به بالاتفاق مستقل طور باندی د دریو طلاقو مالک وی او که دوه خپلے ښځے ته دریو نه کم یو یا دوه طلاقه ورکړی وی، او هغه ښځه دویم خاوند سره نکاح وکړی، بیا دویم خاوند هم ورته طلاق ورکړی او اوّل خاوند ورسره نکاح وکړی نو په هغه وخت کښی به اوّل خاوند د مابقی دوه یا یو طلاق مالک وی د امام شافعیؒ او امام محمدؒ په نزد باندی، یعنی که اوّل ئے یو طلاق ورکړے وے نو اوس دوه طلاق ورکولے شی او ښځه به مُغَلَّظه کیږی او که اوّل ئے دوه طلاقه ورکړی وی نو اوس به دوی مالک وی چه صرف یو طلاق یه ورکوی، او د شیخینو په نزد باندی به اوّل خاوند د درّی طلاقو

وړکولو مالک وی ، او اوّلنی یو وده طلاقه به بے کاره شی ، حُکمه دویم خاوند دی بنځی لره د اوّل خاوند د پاره په حل جدید سره حلال کولے نه شی ، او اوّلنی یو یا دوه یا دری طلاقه به بیکاره شی ۔

(تشریح) شارحؒ نوی الانوار مُلّا جیونؒ فرمایلی دی چه ماتنؒ په حکم د خاص باندی دُوه تفریعی مسائل ذکر کړی دی ، په دی کښی څلور تفریعی مسائل خو پوره شرح وبسیط سره وړاندی ذکر شوی دی او دری به نه ردوه چه ذکر شی ، مګر د څلورو تفریعی مسائلو او دریو په مابین کښی بطور جمله معترضه د امام شافعیؒ هغه دوه اعتراضاتو لره کوم چه په مونږ وه احناف باندی شوی دی سره د جوابا تو ئے ذکر کړی دی ۔ د اوّل اعتراض د پاره بطور تمهید یو مقدّمه پیش کړے شوه ، او هغه داچه کړچ ته خاوند خپلے بنځے لره دری طلاقه ورکړی او هغه عدّت تیر کړی او دویم خاوند سره نکاح وکړی ، بیا دویم خاوند هم دی ته د وطی نه پس طلاق ورکړی او عدت تیر ولو نه پس اوّلنے خاوند د سره بیا نکاح وکړی ، نو په دی صورت کښی اتفاقی طور باندی اوّلنے خاوند دی ته د دری طلاقو ورکولو حقدار نه دے ، او که خاوند خپلے بنځے ته دوری نه کم یو یا دوه طلاقه ورکړی او دا بنځه عدّت تیر ولو نه پس د بل خاوند سره نکاح وکړی ، بیا دویم خاوند هم دی ته پس د وطی نه طلاق ورکړی او عدّت تیر ولو نه پس اوّلنی خاوند سره نکاح وکړی نو په دے صورت کښی په د امام شافعیؒ او امام محمّدؒ په نزد باندی اوّلنے خاوند صرف د مابقی طلاقو ورکولو حقدار دی یعنی که اوّل ئے یو طلاق ورکړے وی نو اوس به د دوه طلاقو حقدار وی او دوه طلاقو ورکولو سره به بنځه مغلّظه کیږی ، او که اوّل ئے دوه طلاقه ورکړی وی نو اوس به صرف دیو طلاق ورکولو حقدار وی او د شیخینوؒ په نزد باندی به اوّل خاوند دُوری طلاقو حقدار وی او اوّل ئے چه کوم یو یا دوه طلاقه ورکړی وی هغه به بیکاره شی ، هغه لره به څه اعتبار نه وی حُکمه چه دویم خاوند د بنځی لره د اوّل خاوند د پاره په حلِّ جدید سره حلال کولی وه ، او دینه وړاندی تمام طلاقونه به کالعدم او ختم شی ۔

فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِأَنَّ التَّمَسُّكَ فِيْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ وَ كَلِمَةُ حَتّٰى لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى

اَلْغَايَةِ وَالنِّهَايَةِ فَيُفْهَمُ اَنَّ النِّكَاحَ الزَّوْجِ الثَّانِيْ غَايَةٌ لِلْحُرْمَةِ الْغَلِيْظَةِ الثَّابِتَةِ بِالطَّلَقَاتِ الثَّلٰثِ وَلَا تَاثِيْرَ لِلْغَايَةِ فِيْمَا بَعْدَهَا فَلَمْ يُفْهَمْ اَنَّ بَعْدَ النِّكَاحِ يَحْدُثُ حِلٌّ جَدِيْدٌ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ فَفِيْ هٰذَا اِبْطَالُ مُوْجَبِ الْخَاصِّ الَّذِيْ هُوَ حَتّٰى فَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الزَّوْجُ الثَّانِيْ مُحَلِّلًا فِيْمَا وُجِدَ فِيْهِ الْمُغَيَّا وَهُوَ الطَّلَقَاتُ الثَّلٰثُ فَفِيْمَا لَمْ يُوْجَدِ الْمُغَيَّا وَهُوَ دُوْنَ الثَّلٰثِ اَوْلٰى اَنْ لَا يَكُوْنَ مُحَلِّلًا فَلَا يَكُوْنُ الزَّوْجُ الثَّانِيْ مُحَلِّلًا اِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ بِحِلٍّ جَدِيْدٍ۔

(ترجمہ) پس د شیخینوؒ په قول باندی امام شافعیؒ د اعتراض کړے دے چه په دی باب کښی قول د باری تعالیٰ فَاِنْ طَلَّقَهَا حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ، حجت دے او کلمه حتّٰی لفظ خاص دے، کوم چه د غایت او انتها معنی د پاره وضع شوے دے، پس فهم ته به دا راځی چه د دویم خاوند نکاح د هغه حرمت غلیظه غایت دے کوم چه په دری طلاقو سره ثابت شوے دے، او د غایت پاره په مابعد د غایت کښی تاثیر نشته دے، پس دا خبره ترینه نه معلومیږی چه د نکاح نه پس د اوّل خاوند د پاره حلّ جدید پیدا شوے دے، پس په دے کښی د خاص د موجب ابطال دے، پس هر کله چه دویم خاوند په هغه شیز کښی محلل نه شو په کوم کښی چه مغیّا موجوده وه، یعنی دری طلاقه نو په هغے کښی چه کوم کښی مغیّا نه وه موجوده یعنی دُری نه کم طلاقونه په کښی به په طریقه اولی سره محلل نه وی پس دویم خاوند به د اوّل خاوند د پاره په حلّ جدید سره نښځه حلاله ونکی نه وی۔

(تشریح) د شیخینوؒ په قول باندی د امام شافعیؒ د طرفنه د اعتراض وارده حاصل دا دے چه شیخینوؒ د اویل چه دویم خاوند د اوّل خاوند د پاره په حلّ جدید سره نښځه حلاله ونکی ده، یعنی اوّل خاوند د پاره د سړی نو حلّت پیدا کوی، غلط او باطل دی، ځکه چه د نښځ حلالو په باره کښی دا آیت دلیل دے، فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ۔ په دی آیت کښی د دریم طلاق بیان دے، او مطلب دا چه که یو خاوند خپلے نښځے ته دویم طلاق ورکړی نو دینه بعد دا نښځه د دغه خاوند د پاره حلاله نه وی یعنی حرمت غلیظه به ثابت شی، تر دی پورې چه دا نښځه به د دویم خاوند سره نکاح کوی، یعنی دویم خاوند سره نکاح کولو سره به

دوی حرمت غلیظه ختم شی،

په دی آیت کښی حتّی یو لفظ خاص دے کوم چه د غایت او انتها معنی وپاره وضع شوے دے، یعنی دحتّی مدلول دا دے چه دحتّی نه وړاندی کوم شئ ثابت وی وَ هغه انتهاء به راځی او ختمیږی به، مثلاً چا ویل چه اَضْرِبُكَ حَتّٰی جَاءَ خَالِدٌ، زه به تاوهم تر وخت خالد نه راشی، یعنی د خالد وَ راتلو نه پس به وهل ختموم، پس وَ کلمه دَ حَتّٰی وَ معنی په ږدلو کښی به مطلب دا آیت دا وی، چه د اوّل خاوند وَ دری طلاقو وَ س کو لو سره چه کوم حرمت غلیظه ثابت شوے دے، د دویم خاوند په نکاح سره به د هغه حرمت ختمیږی، کلمه دَحتّٰی صرف په دی باندی د لالت کوی چه د اوّل خاوند وَ دری طلاقونه ثابت شوے حرمت غلیظه به ختمیږی په دی باندی قطعاً د لالت نه کوی، چه دویم خاوند د اوّل خاوند ه پاره حلّ جدید او اوس سر نو حلّت پیدا کوی، پس د شیخینوؒ دا ویل چه زد جه ثانی د زوجه اوّل پاره حلّ جدید پیدا کوی دَ خاص یعنی دَ کلمه دحتّٰی اومقتضیٰ او موجب باطلول دی، او په کوم صورت کښی چه معنیًّا موجوده ده یعنی وَ دری طلاقونه پیدا شوے حرمت غلیظه کله چه په دی صورت کښی زوج ثانی د زوج اوّل د پاره حلّ جدید پیدا کو نکے نه شو نو په کوم صورت کښی چه معنیًا موجوده یعنی دَ دری طلاقونه کم نو په دی کښی خو به په طریقه اولی سره زوج ثانی وَ اوّل زوج د پاره محلّل نه دی، پس ثابته شوه چه زوج ثانی وَ زوج اوّل د پاره حلّ جدید سره حلال کو نکے نه دے، او قول د شیخینوؒ باطل او غلط دے،

فَيَقُوْلُ الْمُصَنِّفُ فِيْ جَوَابِهٖ مِنْ جَانِبِ اَبِيْ حَنِيْفَةَؒ اَنَّ كَوْنَ الزَّوْجِ الثَّانِيْ مُحَلِّلًا اِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ اِنَّمَا ثَبَتَ بِحَدِيْثِ الْعُسَيْلَةِ لَا بِقَوْلِهٖ حَتّٰى تَنْكِحَ كَمَا بَيَّنَّاهُ وَبَيَانُهٗ اَنَّ امْرَأَةً رِفَاعَةَ جَاءَتْ اِلَى الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَتْ اِنَّ رِفَاعَةَ طَلَّقَنِيْ ثَلٰثًا فَنَكَحْتُ بَعْدَهٗ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ الزُّبَيْرِؓ فَمَا وَجَدْتُّهٗ اِلَّا كَهُدْبَةٍ تُذْنِيْ هٰذَا تَعْنِيْ وَجَدْتُّهٗ عِنِّيْنًا فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَتُرِيْدِيْنَ اَنْ تَعُوْدِيْ اِلٰى رِفَاعَةَ قَالَتْ نَعَمْ فَقَالَ لَا حَتّٰى تَذُوْقِيْ مِنْ عُسَيْلَتِهٖ وَيَذُوْقَ هُوَ مِنْ عُسَيْلَتِكِ فَهٰذَا الْحَدِيْثُ سَوْقُهٗ لِبَيَانِ اَنَّهٗ يُشْتَرَطُ وَطْئُ الزَّوْجِ الثَّانِيْ اَيْضًا وَلَا يُلْتَفَتُ مُجَرَّدُ النِّكَاحِ كَمَا يُفْهَمُ مِنْ ظَاهِرِ الْاٰيَةِ وَهٰذَا حَدِيْثٌ مَشْهُوْرٌ

تَبَعًا لِلشَّافِعِيِّ اَيْضًا لِاَجْلِ اِشْتِرَاطِ الْوَطْيِ وَالزِّيَادَةُ بِمِثْلِهِ عَلَى الْكِتَابِ جَائِزٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَهٰذَا الْحَدِيْثُ كَمَا اَنَّهُ يَدُلُّ عَلٰى اِشْتِرَاطِ الْوَطْيِ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَكَذَا يَدُلُّ عَلٰى مُخَلِّلِيَّةِ الزَّوْجِ الثَّانِيْ بِاِشَارَةِ النَّصِّ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَهَا اَتُرِيْدِيْنَ اَنْ تَعُوْدِيْ اِلٰى رِفَاعَةَ وَلَمْ يَسْئَلْ اَتُرِيْدِيْنَ اَنْ تَنْتَهِيَ حَرْمَتُكِ وَالْعَوْدُ هُوَ الرُّجُوْعُ اِلَى الْحَالَةِ الْاُوْلٰى وَفِي الْحَالَةِ الْاُوْلٰى كَانَ الْحِلُّ ثَابِتًا لَهَا كَمَا ذَا عَادَتِ الْحَالَةُ الْاُوْلٰى عَادَ الْحِلُّ وَتَجَدَّدَ بِالْمُسْتَفَادِ وَاِذَا ثَبَتَ بِهٰذَا النَّصِّ الْحِلُّ فِيْمَا عَدَمَ فِيْهِ الْحِلُّ وَهُوَ الطَّلَقَاتُ الثَّلٰثُ مُطْلَقًا فَيَمَّا كَانَ الْحِلُّ نَاقِصًا وَهُوَ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ اَوْلٰى اَنْ يَكُوْنَ الزَّوْجُ الثَّانِيْ مُتَمِّمًا لِلْحِلِّ النَّاقِصِ بِالطَّلَاقِ فَقِ الرُّكْنِ۔

(ترجمہ) پس مُصنّفؒ دا امام صاحبؒ دَ جانبہ نہ دا اعتراض مدکور پہ جواب کښی فرمائی چہ دَ زوج ثانی محلل والے دَ زوج اوّل پارہ دا موندہ ثابت کوو پہ حدیث دعُسیلہ سرہ نہ پہ قول دَ باری تعالیٰ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ سرہ لکہ څرنگہ چہ تاکمان کړے دے، دوی تفصیل دا دے چہ یو څل دَ فاعہ قرظی فی بی دَ رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّم پہ خدمت کښی حاضرہ شوہ اووے ویل چہ رفاعہ ما تہ دری طلاقہ راکړی وو، نو ماذ عبدالرّحمٰن بن زبیر سرہ نکاح وکړلہ، پس ما هغہ لرہ موندہ نہ کړہ مگر دَ کپړو دَ وی پلو سکی پہ شان یعنی نامرد دے وُمونډلو پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ واٰلہٖ وسلم ورتہ وفرمائیل چہ تہ آیا رفاعہ تہ واپس کیدل غواړی، هغے ورتہ ویل هاں، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ واٰلہٖ وسلم ورتہ وفرمائیل چہ تہ تر رفاعہ تہ نشی واپس کیدلے، تو څو چہ تہ دَ عبدالرّحمٰن دَ کمبین خوندونہ څکی او هغہ ستا دَ کمبین خوندونہ څکی۔

پس احدیث دوی خبری دبیان دپارہ هم راوړے شوے دے چہ دویم خاوند سرہ وطی کول هم شرط دی، او محض نکاح کول لکہ څرنگہ چہ دظاهری ایت نہ معلومیږی کافی نہ دہ، او دا احدیث مشهور دے دشرط دوطی پہ حق کښی، دا امام شافعیؒ هم قبول کړے دے او دغہ شان مشهور حدیث سرہ زیادت پہ کتاب اللہ باندی بالاتفاق جائز دے، او دا احدیث پہ عبارۃ النّص سرہ څرنگہ چہ پہ اشتراط دوطی باندی دلالت کوی، دغہ شان پہ اشارۃ النّص

سره په دی هم دلالت کوی چه زوج ثانی محلل دے او دا دی وجهی نه چه رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم هغه ښځی ته وفرمائیل چه ته رفاعه ته واپس کیدل غواړی، او دائے وښتل و نه ویل چه آیا ته غواړی چه ستا حرمت خته شی، عود ویلے شی اوّل حالت ته واپس کیدل، او په اوّل حالت کښی دی ښځی دپاره حلّت ثابت وو، پس کله چه اوّل حالت واپس کیږی نو حلّت به هم واپس راځی، او مستقل یو جدید حلّت به پیدا کیږی او کله چه په دی نقض سره په هغه صورت کښی حلت ثابت شو په کوم څیز چه حلّت معدوم دے یعنی دری طلاقونه په مرّتا کښی چه په کوم کښی حلّت ناقص دے چه هغه دُ دری نه کم وی په طریقه اولی سره به زوج ثانی حلّت ناقصه لره پوره کولے وی۔

(تشریح) ماتنٌ دُ شیخینوؒ د طرفنه په جواب کښی وفرمائیل چه مونږه دُ زوج اوّل دپاره د زوج ثانی محلل والے په حدیث د عُسیله سره ثابت کوو نه په قول دپاس ی تعالیٰ حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ سره او دا اعتراض به هله وارد کیدلو چه محلّل والے دُ زوج ثانی په حُکمِ شرع سره ثابت شی، پس هر کله چه مونږه د زوج ثانی محلل والے په حدیث د عُسیله سره ثابتوو نو دا اعتراض چه زوج ثانی محلل منلو په صورت کښی د حَتّٰی موجب او مقتضیٰ باطلیږی واقع نه شو، او دُ حدیث د عسیله تفصیل دا دے چه یوځل د رفاعه قرظی ښځه د رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم په خدمت کښی حاضره شوه، او عرض ئے وکړو چه خاوند د رفاعه قرظی ما ته دری طلاقه راکړل عدت تیر یدلو نو پس ما د عبد الرّحمٰن بن زبیر سره نکاح وکړله، مګر ما هغه لره نامرد و موندلو رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم وفرمائیل چه آیا ته د رفاعه تهٔ واپس کیدل غواړی، هغے ویل هاں، رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمائیل چه ته هغه وخته پورې هغه ته نه شی واپس کیدلے تر څو چه ته د عبد الرّحمٰن څه نه څه خوند دُ نه څکی او هغه ستا خوند و نه څکی یعنی د جماع لذّت او خوند حاصل نه کړی، د احدیث راوړے شوے دے دی خبرې بیانولو د پاره چه د زوج ثانی دپاره وطی شرط دے، او محض نکاح کول لکه څنګه چه ظاهره آیت نه کافی به نه وی، او دا احدیث مشهور دے امام شافعیؒ په اشتراط د وطی کښی دا قبول کړے دے د پاره د حلالے او د نه شان مشهور حدیث سره بلا تفاوت زیادت په کتاب الله باندی جائز دے، د احدیث څرنګه چه اشارة النص سره د حلالے د پاره د وطی په شرط کولو باندی دلالت کوی د هغه شان په اشارة النص

سره د زوج ثانی پرمحلل والی باندی هم دلالت کوی، او وجه داده چه رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم وښته وفرمائیل اشربدین ان تعودی الی رفاعة ایا تر رفاعة طرف ته واپس کیدل غواړی او دائے وښته وُنه فرمائیل اشربدین ان تنتهی حرمتک آیا ته غواړی چه ستا حرمت ختم شی،

بهرحال رسول الله صلی الله علیه وسلم وَاَتَعُوْدِیْنَ لفظ فرمائیلے دے، او تعودی وَهُوْدِنه ماخوذ دے، او د عود معنی ده اوّل حالت ته واپس کیدل، او په اوّل حالت کښی یعنی د رفاعه سره چه او سیدله نو دی ښځی لره حلت ثابت وو۔ لهٰذا ښځه چه کله اوّل حالت ته واپس کیږی نو حلت به هم واپس کیږی او مستقل یو نوے حلت به پیدا کیږی، دی حدیث نه داسلوګ شوه چه زوج ثانی مطلقه مغلظه لره د زوج اوّل د پاره مستقل حلاله وی، او زوج ثانی د زوج اوّل د پاره محلّل دے، او چه کله چه په دی حدیث سره په هغه صورت کښی حلت پیدا شو په کوم کښی چه حلت بالکل معدوم وو۔ یعنی د زوج اوّل دَدری طلاقو د ورکولو په صورت کښی، نو په کوم صورت کښی چه حلت بالکل نه دے معدوم شوے بلکه حلت ناقص دے، یعنی د زوج اوّل دَدری طلاقو نه کم ورکولو په صورت کښی، نو په دی صورت کښی خو به زوج ثانی په طریقه اولی سره دغه حلت ناقصه لره پوره کولے وی، ځکه چه معدوم لره د موجود کولو په نسبت سره یو ناقص شئ مکمل کول زیات آسان وی، پس ثابته شوه داخبره چه شرطیکه د زوج اوّل دَدری طلاقو د ورکولو په صورت کښی زوج ثانی محلّل کرځی، یعنی د زوج اوّل د پاره از سرنو دَدری طلاقو حقدار جوړوی نو دغه شان د زوج اوّل دَدری طلاقو نه کم د ورکولو په صورت کښی به هم زوج ثانی محلّل کرځی۔ یعنی زوج اوّل د پاره به از سرنو دَدری طلاقو د ورکولو حقدار ثابتوی۔

ثُمَّ قَالَ الْمُصَنِّفُ وَ يُحَلِّلُ الْمَذْكُوْرَ عَنِ الْمَسْرُوْقِ بِقَوْلِهٖ جَزَاءً لَا بِقَوْلِهٖ فَاقْطَعُوْا وَهٰذَا اَيْضًا جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ وَ تَقْرِيْرُ السُّؤَالِ هٰهُنَا اَيْضًا لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَمْهِيْدِ مُقَدِّمَةٍ وَهِيَ اَنَّ السَّارِقَ اِذَا سَرَقَ شَيْئًا مِنْ اَحَدٍ وَقُطِعَ يَدُهٗ بِهٖ فَاِنْ كَانَ الْمَسْرُوْقُ مَوْجُوْدًا فِيْ يَدِ السَّارِقِ يُرَدُّ اِلَى الْمَالِكِ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ كَانَ هَالِكًا فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَيْهِ سَوَاءٌ هَلَكَ بِنَفْسِهٖ اَوْ اَسْتَهْلَكَهٗ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ قَطْعًا اِلَّا اِسْتِهْلَاكِهٖ فِيْ يَدِهٖ وَهٰذَا لِاَنَّهٗ

حِيْنَ اَمَّا دَ السَّاتِرِ فَ السَّرِقَةَ يَبْطُلُ قَبُوْلُ السَّرِقَةِ عِصْمَةُ اَمْوَالِ مَسْرُوْقَةٍ مِنْ يَدِ الْمَالِكِ حَتّٰى يَصِيْرَ فِيْ حَقِّهٖ مِنْ جُمْلَةِ مَالَا يَتَقَوَّمُ وَ تَتَحَوَّلُ عِصْمَتُهَا اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ مُتَعَالٍ عَنْ ضَمَانِ الْمَالِ وَ اِنَّمَا يَجِبُ الرَّدُّ اِذَا كَانَ مَوْجُوْدًا لِاَنَّهٗ يَبْطُلُ مِلْكُهٗ وَ اِنْ تَمَّتْ عِصْمَتُهٗ فَلِبَقَاءِ الْعِصْمَةِ تُلْنَا يُوْجِبُ رَدَّ الْمَالِ وَلِبَقَاءِ الْعَيْنِ قُلْنَا بَعْدَ رَدِّ ضَمَانِهٖ۔

(ترجمہ) بیا مُصنّفؒ د فرمائیل چہ د غلا کړے شوی مال نہ د عصمت او حفاظت باطل کیدل د باری تعالیٰ قول جزاءٌ نہ ثابت دے نہ قول د باری تعالیٰ فاقطعوا ئہ داهم د سوال مقدّر جواب دے کوم چہ د امام شافعیؒ د طرف نہ پہ مونږه باندی وایی دیدی او دلته کښی هم د تقریر د سوال د پاره لا بدی وه ، دیو مقدّمه نہ ، او هغه دا چه کله غل د چا مال غلا کړی او په دغه غلا کښی د هغۀ لاس کټ کړے شی ، پس که د غلا مال د هغۀ سره موجود وی نو بالاتفاق مالک ته به واپس کولے شی ، او که دغه شی ضائع شوے وی نو امام شافعیؒ په نزد باندی به په غل باندی ضمان واجب وی برابره ده که دغه مال په خپله ضائع شوی وی یا غل ضائع کړے وی او امام ابو حنیفهؒ په نزد باندی به ضمان بالکل نه واجبیږی ، بلکه دیو روایت مطابق د ضائع کولو په صورت کښی به ضمان واجبیږی ، او دا دی وجهی نه چه کله غل د غلا اما وه کوی نو د غلا نه لږ مخکښی د مال مسروقه نه ، عصمت او حفاظت د مالک د لاس نه باطلیږی ، تر دی پوری چه دغه شی د مالک په حق کښی غیر متقوّم کرځی او د دغه مال عصمت الله تعالیٰ طرف ته منتقل کیږی ، او الله تعالیٰ د مال د ضمان نه مستغنی دے ، البته غلا کړے شوے مال به هغه وخت کښی واپس کیدل واجب وی کله چه مال موجود وی ، لهکه چه د مالک ملکیت باطل شوے نه دے ، اګرچه حفاظت لکه زائل شوے دے ، پس د ظاهری صورت لحاظ مو وساتلو او مونږه قول وکړو په وجوب د واپس کیدلو باندی ، او د باطنی معنی لحاظ مو وکړو او د ضمان د نه واجب والی قول مو وکړو۔

(تشریح) په دی عبارت کښی ، ماتنؒ د امام شافعیؒ د طرف نه د اعتراض ثانی جواب

وركړے وے ، لیکن دی اعتراض هم وړاندی لا بدی ده د تمهید د یومقدّمه نه ، او هغه مقدّم
واچه که یو غل د چا مال غلا کړو ، او دی په سزا کښی د دهٔ لاس کټ کړے شو ، پس که د
غلا د غه مال د غل سره موجود وی نو بالاتفاق مالک طرف ته به واپس کیږی ، د غړشان
که غل د غه مال لره خرڅ کړے وی یا ئے هبه کړے وی نو بیابرهم غل د مشتری او موهوب
له نه واپس اخلی او مالک طرف ته به ئے واپس کوی او که د غه مال ضائع شوی وی نو
د امام شافعیؒ په نزد باندی په غل باندی د مال مسروقه ضمان واجب دے خو اوٗ
ضائع کړے وی او که په خپله ضائع شوے وی او د ظاهر الروایه مطابق په غل باندی به
بالکل ضمان نه واجبیږی ، خو اپه خپله ضائع شوے وی او یا د ه ضائع کړے وی ، د نسائی
روایت دے عن عبدالرحمٰن بن عوف لا یغرم صاحب مسروقة اذا اقیم علیه الحد" په دی
باندی گواه دے ، یعنی کله چه په غل باندی حد قائم شی نو په هغه باندی به تاوان
نه واجبیږی ، د احدیث دخپل مطلق والی په بنار باندی په دی دلالت کوی چه د غلا د حد
قائم والی نه پس به په غل باندی د مال تاوان نه وی ، خو مال به خپله ضائع شوے وی .
یا غل ضائع کړے وی ، او په روایت د حسن بن زیاد سره د امام ابوحنیفهؒ په نزد باندی که
غل مال ضائع کړی وی ، نو ضمان په واجب دے ، او که په خپله ضائع شوے وی نو ضمان په
نه دے واجب ، د دی روایت دلیل دا دے چه کله د غلا په سزا کښی د غل لاس کټ
کړے شو ، نو د مسروقه او غلا جنایت ختم شو ، او مال مسروقه د غل سره بلا جنایته پاتی
شو ، پس د مال د غل په لاس کښی د امانت په شان شو او امانت کښی داخبره ده که په
خپله هلاک شو نو ضمان به نه وی او که هلاک کړے شو نو ضمان به وی ، پس د غه شان
دلته کښی هم مجموعه د غلا مال په خپله هلاک شوے وی نو په غل باندی به ضمان نه وی ، او که
غل هلاک کړے وی نو ضمان به وی -

شارحؒ فرمائی چه د ظاهر الروایه مطابق د عدم وجوب ضمان مطلقاً عقلی دلیل دا
دے چه عصمت د مال مسروقه صفت دے ، او د شریعت په اصطلاح کښی د عصمت معنی
دا ده چه مال په داسی طریقی سره محترم وی چه د مالک نه ماسوئ د بل یا ره په دی کښی
تصرّف ناجائز وی ، او حرام وی ، پس د غلا نه وړاندی عصمت دی مال د یا ره ثابت وو -
بنده یعنی د مالک حق طرف ته نظر وکړے شو ، حتّٰی تر دی که څوک دی مال لره ضائع کړی

په هغه باندی به تاوان واجبیږی حاصل واچه د امال د غلا نه وړاندی د مالک یعنی بنده په حق محترم وو۔

لیکن کله چه غل د غلا امانت وکړله نو د غلا نه لږ غوندی وړاندی د مال مسروقه نه عصمت او حفاظت د مالک لاس نه باطل شو، نو دی چه د امال د مالک په حق کښی دغیر متقوّم ځیژونو د قبیلے نه گرځی۔ او دی د مال عصمت او د حفاظت ذمّه داری الله تعالیٰ طرف ته منتقل کیږی، گویا د غلا نه لږ غوندی وړاندی د امال د الله په حق کښی محترم شو، او غلا د الله په حق کښی موجوده شوه، او الله تعالیٰ د تاوان نه بے پرواه دے یعنی دی نه بے پروا دے چه د هغه د پاره په چا باندی د مال تاوان واجب کړے شی، پس د مال مسروقه د هلاک کیدلو یا د هلاک کولو په صورت کښی به په غل باندی د الله د پاره د تاوان د وجوب خو دی وجهی نه، نه راځی چه الله تعالیٰ دی نه بے پروا دے او د بنده د پاره دی وجه نه چه د هغه په حق کښی دا غیر متقوّم دے، او د غیر متقوّم غیر ضمان نه وی۔ لهٰذا په غل باندی چه کله د الله د پاره تاوان واجب کیدے شی او نه د بنده د پاره نو ثابته شوه چه په غل باندی به د تاوان وجوب بالکل نه وی۔ خو د غلا مال په خپله هلاک شوے وی یا د هلاک کړے وی،

وَاِنَّمَا یَجِبُ الْقَوَدُ الخ :- سره جواب دیو سوال کوی، سوال دا دے چه هرکله چه مال مسروقه د مالک په حق کښی غیر متقوّم شو او د دی عصمت الله تعالیٰ طرف ته منتقل شو، نو کله چه د غل سره د امال موجود وی نو د غه وخت کښی هم دی واپس کیدل مالک طرف ته پکار ده چه واجب نشی، حالانکه تاسو دی واپس کیدل ضروری گڼړی۔ دی جواب دا دے چه د مالِ مسروقه نه اگرچه علّت زائل شوے دے، لیکن مالک ئے نه دے باطل شوے، پس د ظاهری صفت یعنی ملک د وجهی نه موندلو وایو که مال موجود وی نو مالک ته واپس کړے شی، او د باطنی معنی یعنی دی وجهی نه چه عصمت ئے الله ته منتقل دے، موندلو وایو که موجود نه وی بلکه مال ضائع دی یا په خپله ضائع کړے وی نو په غل باندی به ضمان واجب نه وی۔

وَاسْتَدَلَّ عَلَیْهِ الشَّافِعِیُّ بِاَنَّ الْمَقْصُوْصَ عَلَیْهِ فِی هٰذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَهُمَا جَزَآءً بِمَا کَسَبَا وَالْقَطْعُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُوْمٍ

وَهُوَ اَوْلٰی بِاَنَّهٗ عَنِ الرُّسُوْخِ وَلَا مَ لَا لَةَ لَهٗ عَلٰی تَحَوُّلِ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِكِ اِلَی اللّٰهِ تَعَالٰی فَالْقَوْلُ بِبُطْلَانِ الْعِصْمَةِ زِيَادَةٌ عَلٰی جَامِحِ الْكِتَابِ۔

(ترجمہ) او دا احنافو پہ دی قول باندی امام شافعیؒ ۱۱ اعتراض کړے دے چہ پہ دی باب کښی منصوص علیہ دَ اللہ تعالیٰ دا قول دے، دَ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا؛ او قطع لفظ خاص دے کوم چہ دَ یو معنی معلوم دپارہ وضع کړے شوے دے، او هغہ معنی وہ جُدا کول دَ مړو ندنہ او دَ ایت کریمہ لرہ څہ دلالت نشتہ دے، پہ دی خبرہ چہ عصمت منتقل شوے دے اللہ طرف تہ پس قول کول پہ بطلان دَ عصمت باندی دا زیادت دے پہ کتاب اللہ باندی،

(تشریح) د امام شافعیؒ دا اعتراض او اس وہ حاصل دا دے چہ دَ غلا پہ سلسلہ کښی منصوص علیہ قول دَ اللہ تعالیٰ دے، دَ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا۔ پہ دی ایت کښی قطع یو لفظ خاص دے کوم چہ دَ یو معنی معلوم دپارہ وضع کړے شوے دے، او هغہ معنی وہ دَ مړو ندنہ لاس غوڅول، او د پرانديدا دا تعبیر شوی دی چہ دَ خاص حکم دا دے چہ خپل مخصوص یعنی مدلول لرہ بہ قطعی طور باندی شامل وی، پہ دی کښی بہ دَ کمی او زیاتی احتمال نہ وی، غرض دا چہ لفظ د قطع قطعًا پہ دی دلالت نہ کوی، چہ دَ مال مسروقہ عصمت اللہ طرف تہ منتقل شوے دے، او دا کتاب اللہ پہ حکم خاص باندی زیادت دے، حالانکہ عندالاحناف پہ حکم خاص کښی کمے او زیاتے جائز نہ دے،

فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ جَانِبِ اَبِیْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی بِاَنَّ بُطْلَانَ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِ الْمَسْرُوْقِ اِنَّمَا نَشَاَ مِنَ الْمَالِكِ اِلَی اللّٰهِ تَعَالٰی اِنَّمَا نُثْبِتُهٗ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی جَزَآءً بِمَا كَسَبَا لَا بِقَوْلِهٖ فَاقْطَعُوْا وَالْاَصْلُ اَنَّ الْجَزَآءَ اِذَا وَقَعَ مُطْلَقًا فِی الْعُرْفِ يُرَادُ بِهٖ مَا يَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰی وَاِنَّمَا حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰی اِذَا وَجَبَتْ

اَلْجِنَايَةُ فِي عِصْمَتِهٖ وَ حِفْظِهٖ وَ اِذَا كَانَ كَذٰلِكَ فَقَدْ شَرَعَ جَزَاءَهٗ جَزَاءً كَامِلًا وَهُوَ الْقَطْعُ وَلَا يَحْتَاجُ اِلٰى ضَمَانِ الْمَالِ غَايَتُهٗ اَنَّهٗ اِذَا كَانَ الْمَالُ مَوْجُوْدًا فِيْ يَدِهٖ يُسْتَرَدُّ اِلَيْهِ لِاَجْلِ الْمُقَوِّمَةِ وَلَا بُدَّ مِنْ جَزْمٍ يَجِيْءُ بِمَعْنَى اَعْنِيْ فَيَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْقَطْعَ هُوَ كَافٍ لِهٰذِهِ الْجِنَايَةِ وَلَا يَحْتَاجُ اِلٰى جَزَاءٍ اٰخَرَ حَتّٰى يَجِبَ الضَّمَانُ هٰذَا نَبْذٌ مِمَّا ذَكَرْتُهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ وَكَفَاكَ هٰذَا۔

(ترجمہ) پس مصنفؒ جواب ورکوی د (رحمۃ الوحکیمؒ) د طرف نه چه د مال مسروقه د حفاظت د ذمه داری باطل والے اود د دی د مالک د طرف نه زائله کیدل او الله طرف ته منتقل کیدل مونږه دا ثابتوو په قول د باری تعالیٰ جَزَاءً بِمَا كَسَبَا سره نه په قول د الله تعالیٰ فَاقْطَعُوْا سره، او وجه داده چه جزا ر کله د سزا نوم په موقع باندی کله چه د څه قید نه بغیر واقع شی، نو دی سره د هغه څیزونو کوم چه د الله تعالیٰ د حق په طور باندی واجب وی، او جزا ر د الله تعالیٰ حق صرف د هغه کښی جوړیږی کله چه جرم د الله په عصمت او حفاظت کښی واقع وی او کله چه دا سی شوه نو سزا د عمل کامله سزا ر مشروع شوه چه هغه قطع دیده ده، او هغه د مال د تاوان محتاج نه دے، نو نایات نه زیات کله چه مال د غل په لاس کښی وی نو د ظاهری صورت په بنا، باندی به د مالک طرف ته واپس کولے شی، او وجه داده چه جزا ر د کفایه په معنی سره مراحی، پس لفظ د جزا په دی خبره دلالت کوی چه قطع د دی جرم د پاره کافی ده، او د بله سزا ضرورت نشته، تر دی چه تاوان واجب شی، دا لږه حصه د هغه مضمون وه کوم چه ما په تفسیر احمدی کښی ذکر کړے دے، ستا د پاره هم دا کافی ده۔

(تشریح) ما تنؒ د امام صاحبؒ د جانبه نه د جواب ورکړے دے د اعتراض مذکوره نه چه د مال مسروقه د حفاظت ذمه داری د مالک نه زائله کیدل او الله تعالیٰ طرف ته د دی منتقل کیدل دا مونږه ثابتوو په قول د الله تعالیٰ جَزَاءً بِمَا كَسَبَا سره نه په قول د باری تعالیٰ فَاقْطَعُوْا سره څنګه چه د امام شافعیؒ ګمان دے، د لفظ جزا نه د ثابتولو په دلیل خو دا سه چه جزا ر کله د سزا نوم په موقع باندی مطلقاً بغیر د څه قید نه واقع شی نو دا مراد هغه څیزونو کوم چه د الله د حق په طور باندی واجب وی یعنی خالص د الله تعالیٰ حق جوړیږی او واجب کیږی، او دا یقینی ده چه جزا ر به د الله حق صرف جوړیږی کله چه جرم په عصمت

او حفاظت د الله کښې واقع شی، پس معلومه شوه چه د مال مسروقه نه عصمت او حفاظت د مالک نه زایله شوے او الله طرف ته منتقل شوے، او د غلا دا جرم د الله په حق کښې واقع شوے، او کوم جُرم چه د الله په حق کښې وشی هغه کامل جرم دی او د کامل جُرم سزا هم کامله وی، دی وجې نه د سرقه د فعل سزا هم کامله مشروع شوی ده، یعنی قطع ډیډ د غل کامله سزا ده، او کله چه قطع ډید کامله سزا ده نو په ده باندی د تاوان وغیره واجب کول بالکل ضروری نه دی، د هغه شان الله بے نیازه دے، او د مال تاوان ته محتاج نه دے، او کله چه هغه مالی تاوان ته محتاج نه دے نو په غل باندی به څُه د مال تاوان هم نه واجب کیږی، هاں البته دومره خبره ده که مال مسروقه د غل په لاس کښې موجود وی نو د ظاهری ملک په وجه باندی به دا مالک ته واپس کول ضروری وی، د جزا بما کسبا نه د ثابت کولو د پاره وجه داده چه جزا د راجح د کفې په معنی سره، لهٰذا دینه او معلومه شوه چه قطع ډید د غل د پاره کافی ده، او کله چه دا سزا کافی ده نو د نورو څُه تاوان ضرورت نشته، بهرحال د مونږه مستدل جزا بما کسبا دے، او اعتراض د امام شافعیؒ په قطعوا باندی دے، پس په کوم چه اعتراض دے هغه مستدل نه دے او کوم چه د مونږه مستدل دے په هغے اعتراض نه دے واقع،

مُدَّعِیؒ فرمائی چه څه ماده لته کښې ذکر کړل د هغه مضمون لږ ه حصّه ده کوم چه ما په تفسیر احدی کښې ذکر کړے دے، لیکن د پنځیم کال د طالبانو د پاره هم دومره حصّه کافی ده،

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ هٰذَا الْبَيَانِ التَّفْرِيعَاتِ الثَّلٰثَةَ الْبَاقِيَةَ عَلَى الْحُكْمِ فَقَالَ وَلِذٰلِكَ صَحَّ إِيقَاعُ الطَّلَاقِ بَعْدَ الْخُلْعِ أَيْ وَلِأَجْلِ أَنَّ مَدْلُولَ الْخَاصِّ قَطْعِيٌّ وَاجِبُ الْاِتِّبَاعِ صَحَّ عِنْدَنَا إِيقَاعُ الطَّلَاقِ عَلَى الْمَرْأَةِ بَعْدَمَا خَالَعَهَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى وَبَيَانُهُ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ إِنَّ الْخُلْعَ فَسْخٌ لِلنِّكَاحِ فَلَا يَبْقَى النِّكَاحُ وَبَعْدَهُ وَلَيْسَ بِطَلَاقٍ فَلَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهُ وَعِنْدَنَا هُوَ طَلَاقٌ يَصِحُّ إِيقَاعُ الطَّلَاقِ فِي الْعِدَّةِ بَعْدَهُ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالٰى فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ وَذٰلِكَ لِأَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَالَ أَوَّلًا الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ أَيِ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ اِثْنَانِ أَوِ الطَّلَاقُ الشَّرْعِيُّ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ بِالنَّفْسِ لِقَ

دُوْنَ الْجَمْعِ فَبَعْدَ ذٰلِكَ يَجِبُ عَلَى الزَّوْجِ اِمَّا اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَیْ مُرَاجِعَةٌ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ اَیْ تَخْلِيْصٌ عَلَى الْكَمَالِ وَالتَّمَامِ ثُمَّ ذَكَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ مَسْئَلَةَ الْخُلْعِ فَقَالَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ اَیْ فَاِنْ ظَنَنْتُمْ يَا اَيُّهَا الْحُكَّامُ اَنْ لَّا يُقِيْمَا اَمْرَ الزَّوْجَيْنِ حُدُوْدَ اللّٰهِ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ وَالْمُرُوْءَةِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتِ الْمَرْاَةُ بِهٖ وَخَلَّصَتْهَا مِنَ الزَّوْجِ وَطَلَّقَهَا الزَّوْجُ فَتَعْلَمُ اَنَّ فِعْلَ الْمَرْاَةِ فِی الْخُلْعِ هُوَ الْاِفْتِدَاءُ وَفِعْلَ الزَّوْجِ هُوَ مَا كَانَ مَذْكُوْرًا سَابِقًا اَعْنِی الطَّلَاقَ لَا الْفَسْخَ لِاَنَّ الْفَسْخَ يَقَعُ بِالْكُلِّ فَيَبْطُلُ لَا بِالزَّوْجِ وَحْدَهٗ ثُمَّ قَالَ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ اَیْ فَاِنْ طَلَّقَ الزَّوْجُ الْمَرْاَةَ ثَالِثًا فَلَا تَحِلُّ الْمَرْاَةُ لِلزَّوْجِ مِنْ بَعْدِ الثَّالِثِ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ وَوَطِئَهَا وَطَلَّقَهَا فَالشَّافِعِیُّ يَقُوْلُ اِنَّهٗ مُتَّصِلٌ بِقَوْلِهِ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ حَتّٰى تَكُوْنَ هٰذِهِ الطَّلْقَةُ ثَالِثَةً ثُمَّ ذَكَرَ الْخُلْعَ فَبَيْنَهُمَا جُمْلَةٌ مُعْتَرِضَةٌ لِاَنَّهٗ مَنْعٌ لَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهٗ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْفَاءَ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَخْصُوْصٍ وَهُوَ التَّعْقِيْبُ وَقَدْ عُقِّبَ هٰذَا الطَّلَاقَ بِالْاِمْسَاكِ فَيَنْبَغِیْ اَنْ تَقَعَ بَعْدَ الْخُلْعِ وَهُوَ اَيْضًا طَلَاقٌ غَايَتُهٗ اَنَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ تَكُوْنَ الطَّلَاقُ اَرْبَعَةً اِثْنَتَانِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ وَالثَّالِثَةُ الْخُلْعُ وَالرَّابِعَةُ هٰذِهٖ وَلٰكِنَّهٗ لَا بَاْسَ بِهٖ فَاِنَّ الْخُلْعَ لَيْسَ طَلَاقًا مُسْتَقِلًّا عَلٰى حِدَةٍ بَلْ مُنْدَرِجٌ فِی الطَّلْقَتَيْنِ وَكَاَنَّهٗ قِيْلَ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ سَوَاءٌ كَانَتَا مُجْتَمِعَتَيْنِ فِیْ مَجْلِسٍ اَوْ بِمَجْلِسَيْنِ بِحُرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ اِذْ كَانَتَا فِیْ ضِمْنِ الْخُلْعِ فَتَكُوْنُ بَائِنَةً فَاِنْ طَلَّقَهَا بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ الْمَذْكُوْرَتَيْنِ فِيْمَا قِيْلَ فَلَا تَحِلُّ لَهٗ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ اَلْاٰيَةَ۔

(ترجمہ) اودی وجھی نہ دخلع نہ پس طلاق ورکول صحیح دی، یعنی دی وجھی نہ چہ دخاص معلول قطعی واجب الاتباع دے، دوی وچہ نہ زموبنرہ پہ نزد یاندی شخص سرہ دخلع دَ معاملہ کولونہ پس پہ ھغے باندی ہ طلاق واقع کیدل صحیح دی۔ دامام شافعیؒ پہ دی کښی اختلاف دے، تفصیل ہ دی دادے۔ چہ امام شافعی

صاحبۂ دا ئی خلع نکاح لره فسخ کوی ، لهذا د خلع نه پس نکاح باقی نه پاتی کیږی ، او خلع طلاق نه دے ، لهذا د ینه پس طلاق هم صحیح نه دے اوس مونږه په نزد باندی خلع طلاق دے ، لهذ د ینه پس بل طلاق واقع کول په قول د الله تعالیٰ فان طلقها فلا تحل لهٗ من بعد باندی دَ عمل کولو په غرض سره صحیح دے ، او دا دی وجه نه چه الله اول فرمایلی دی الطّلاق مرّتان فامساك بمعروف او تسریح باحسان ، یعنی طلاق رجعی دوه دی یا طلاق شرعی دیو نه پس بل جُدا جُدا دی ، یو ځائے نه دی ، بیا د ینه پس په خاوند باندی واجب دی یا خو بنه حسن سلوک سره د رجوع وکړی یا بنه طریقی سره یعنی بطریق کمال دی ورلره رخصت کړی ، بیا د ینه پس الله پاك ذکر کړی ده ، فرمائی فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهٖ ، اے مسلمان حاکمانو که بنځه او خاوند دواړه په بنه طریقی سره د الله پاك بنودلی شوی احکامات قائم نه کړی ، نو په دی دواړو باندی په دی صورت کښی څه ګناه نشته که بنځه مال ورکړی او د خاوند نه ځان خلاصه کړی ، او خاوند ورلره طلاق ورکړی ، پس معلومه شوه چه په خلع کښی د بنځې فعل قدیه ورکول دی او د خاوند فعل هغه دے کوم چه د الله ذکر شو یعنی طلاق ورکول ، نه فسخ ځکه فسخ قائم دی د طرفینو سره نه صرف د خاوند سره ، د ینه پس الله پاك فرمائی فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجًا غیره ، یعنی که خاوند بنځې ته په دریم ځل طلاق ورکړو نو دا بنځه به د خاوند د پاره دریم نه پس حلاله نه وی ، تر دی چه بل خاوند سره نکاح وکړی ، او وغه بل خاوند وی ته طلاق ورکړی - پس امام شافعیؒ فرمائی چه فان طلقها د الطلاق مرّتان سره پیوسته دے ، د پاره دی چه دا دریم طلاق شی او دی دواړو په مابین کښی حکم بطور جمله معترضه دے وجه داده چه خلع فسخ ده او د ینه پس طلاق صحیح نه دے او موږ وایو چه فان طلقها کښی فا لفظ خاص دے او د یو معنی معلوم د پاره وضع دے ، چه هغه تعقیب دے ، او دا طلاق دا فتدا نه پس را وړے شوے دے پس مناسبه ده چه د خلع نه پس د طلاق واقع وی ، او خلع هم طلاق دے ، زیات نه زیات دومره به لازمه شی چه بطلاً قیمه به ځلور شی ، دوه په الطلاق مرّتان کښی دریم په خلع کښی او څلورم د غه لیکن په دی کښی څه باك نلشته وجه داده چه خلع مستقل

علیحده طلاق نه دے، بلکه دا په دوه طلاقونو کښې دا خل ده، کله یا ورپسې شوچه طلاقونه دوه دی، خواه دوا په رجعي وي، پس په دې وخت کښې یا بنه طریقې سره دا پس کول دی یا بنه طریقې سره بخښ کول واجب دی. یا دوا په دخلع په ضمن کښې وي، نو په دې صورت کښې به طلاق بائنه وي، پس که چرته هغه دوه طلاقونه پس کوم چه ورانديز مزکور دی خاوند ښځې لره طلاق ورکړي نو دغه ښځه به د غه خاوند لره حلاله نه وي تر دې چه د بل سره نکاح وکړي.

(تشریح) په دې عبارت کښې مطلقاً د خاص په حکم باندې پښځمه تفریع، او په حکم اوّل ان یَتَنَاوَلَ المخصوص قطعاً باندې دویمه تفریع ذکر ده، تفصیل یې دا دے چه خلع د نکاح ملک لره په لفظ خلع یا دې هم معنی لفظ مبارات وغیره سره زائل کول زمونږ په نزد باندې طلاق دے، اود امام شافعیؒ صاحب په نزد باندې فسخ ده ثمره دا اختلاف دا ده که یو سړی خپلې ښځې ته دوه طلاقه ورکړل او هغې سره یې خلع اوکړه، نو اوس دا سړے د دې ښځې سره، د امام شافعیؒ په نزد باندې بغیر د حلالے نه نکاح کولے شي او زمونږ په نزد باندې بغیر د حلالے نه نکاح نه شي کولے. د طلاق او فسخ نکاح په مابین کښې فرق دا دے چه د طلاق نه پس طلاق واقع کول صحیح دي خو فسخ نکاح نه پس طلاق واقع کول صحیح نه دي، د دا وا پو حضرا تو د مستدل تقریر دا دے چه په مسئله د طلاق کښې اَوَّلاً اللہ فرمایلی دی اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ - یعنی طلاق رجعي دوه پورې دی دا سی نه وه لکه په زمانه د جاهلیت کښې ئے طلاق ورکول او رجوع به ئے کوله، یا طلاق شرعي جدا جدا دی دوه ځله، نه یو ځل دوه طلاقونه پس په خاوند باندې واجب دی چه یا خو دی د دستور شرع موافق وساتي یا دې بنه طریقې سره رخصت ورکړي، یعنی طلاق ورکړي او رجوع مه کوي حتّٰی تردی چه د عدّت تیر لونه پس ئے نکاح نه وي، بیا ئے دینه پس د خلع مسئله ذکر کړي ده، فرمائي، فان خفتم ان لا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیهما فیما افتدت به، اے د مسلمانانو حاکمانو که تاسو سره وایره وي چه دا دوا په به د اللہ پاک حدود، (حقوق زوجیّت) قائم نه کړي، نو څه ګناه نشته په دې باندې که ښځه بدله ورکړي او ځان خلاص کړي، او خاوند د مال ورکړي دپاره د طلاق ورکړي، دې ایت نه

دا معلومه شوه چه د نبځه فعل فدیه (بدل خلع) ورکول دی او د خاوند فعل مال اخستل دی او طلاق ورکول دی، فسخ کول د خاوند فعل نه دے، حکه د فسخ تعلق د طرفینو سره وی، یوا څې د خاوند سره نه وی، بیا الله تعالی فرمائیل فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ. یعنی که خاوند نبځی ته دریم طلاق ورکړو نو دا اوس د ده د پاره جائز نه ده تر څو بل خاوند سره نکاح ونه کړی، امام شافعیؒ فرمائی چه الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ سره فَإِنْ طَلَّقَهَا سره بوط دے، او فَإِنْ طَلَّقَهَا کښی د دریم طلاق ذکر دے، او یاتی شو خلع نو دا بطور جمله معترضه دیو او د دوه په مابین کښی مذکوره ده، حکه خلع فسخ د نکاح وی، او د نکاح د فسخ نه پس طلاق صحیح نه وی، پس چونکه خلع فسخ د نکاح ده او د فسخ لکاح نه پس طلاق صحیح نه وی، دی وجه نه فَإِنْ طَلَّقَهَا سره بوط دے د الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ سره او خلع په مابین کښی جمله معترضه په طور باندی واقع ده، لیکن مونږه وایو چه فَإِنْ طَلَّقَهَا کښی فا یو لفظ خاص دے، کوم چه د معنی د تعقیب د پاره وضع کړے شوی دے، او د تعقیب معنی ده مابعد په ماقبل باندی مرتب کیدل، پس فا کوم لفظ خاص دے، خپل مدلول لره په قطعی طور باندی شامل وی، یعنی مابعد د فا به بغیر د څه فعل نه په ماقبل باندی مرتب وی، او ماقبل د فا نه خلع واقع ده، گو یا دریم طلاق مرتب شو په خلع باندی، او په خلع باندی د طلاق د مرتب کیدلو معنی دا ده چه د خلع نه پس طلاق واقع کیدے شی، او د خلع نه پس هغه وخت طلاق کیدے شی چه خلع طلاق وی حکه ماقبل تیر شوی وی چه د طلاق نه پس طلاق وی، د فسخ نه پس طلاق نشی واقع کیدلے، پس ثابته شوه چه خلع طلاق دے، فسخ د نکاح نه ده، په دی صورت کښی زیات نه زیات دا اعتراض کیدلے شی، چه خلع که طلاق د منلے شی نو طلاق قوته به څلور شی، د وه په الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ کښی دریم په خُلع کښی څلورم په فَإِنْ طَلَّقَهَا کښی حالانکه طلاق قوته دری مشروع دی نه څلور، لیکن زمونږ د طرفنه جواب دا دے چه خلع طلاق خو نه دے، مگر مستقل علیحده طلاق نه دے، بلکه په الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ کښی داخل دے، گو یا دا سی ویلے شو چه طلاقونه نه وه دی خو دوه رجعی دی خو ا خلع په ضمن کښی وی، که رجعی وی نو یا د قانونی شرعی موافق ئے بنده و ساتی یا د رخصت ورکړی، او که د خلع په ضمن کښی وی نو نبځه به باسه شی، پس که چرته د مذکوره د وه طلاقونه پس دریم طلاق ورکړی نو نبځه به حلاله نه وی تر دی چه بل خاوند سره نکاح

ونه کړی، دی جواب نه پس دا اعتراض نه وارد یږی چه طلاق نه څنو ردی، او دوی مثال داسی دے لکه خالد حامد ته وائی چه ما ته خپل قلم راکړه بغیر د عوض نه ئے راکړه یا پخ عوض سره ئے راکړه، که بلا عوض د راکړو نو واپس ئے هم استلے شی او که په عوض سره راکړو نو بهرحال بیا نه دی مالک یم ته د واپس استلو مجاز نه ئے، وکو ری بلا عوض او یا بالعوض الفاظ دیلو سره قلمونه څه دوه نه شول، بلکه قلم هم یو دے، دغه رنګه طلاقونه به دوه دی خو ارجعی دی خو خلع په ضمن کښی دی، که رجعی دی نو بلا عوض دی او که په ضمن د خلع کښی دی نو بالعوض دی،

وَعَلٰی هٰذَا التَّقْرِیْرِ اِنْدَفَعَ مَا قِیْلَ اِنَّهٗ یَلْزَمُ اَنْ تَکُوْنَ الطَّلَاقُ الَّذِیْ بَعْدَ الْخُلْعِ فَقَطْ حُکْمُهٗ عَدَمُ الْحِلِّ لَا الَّذِیْ لَیْسَ کَذٰلِکَ وَاَنَّهٗ یَلْزَمُ اَنْ لَّا یَکُوْنَ الْخُلْعُ اِلَّا بَعْدَ الْمَرَّتَیْنِ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی فَاِنْ خِفْتُمْ وَلٰکِنْ یَّرِدُ اَنَّ هٰذَا کُلَّهٗ اِنَّمَا یَصِحُّ اِذَا کَانَ التَّسْرِیْحُ بِالْاِحْسَانِ اِشَارَةً اِلَی الطَّلَاقِ الثَّالِثِ کَمَا رُوِیَ عَنِ النَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَنَّهٗ قَالَ هُوَ الطَّلَاقُ الثَّالِثُ فَمَنْ یَّکُوْنُ قَوْلُهٗ تَعَالٰی فَاِنْ طَلَّقَهَا بَیَانًا لِذٰلِکَ وَلَا تَعَلُّقَ لَهٗ بِمَسْأَلَةِ الْخُلْعِ اَصْلًا فَیَکُوْنُ الْمَعْنٰی اَنَّ بَعْدَ الْمَرَّتَیْنِ اِمْسَاکٌ بِمَعْرُوْفٍ بِالْمُرَاجَعَةِ اَوْ تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ بِالطَّلْقَةِ الثَّالِثَةِ فَاِنْ اَکْثَرُ التَّسْرِیْحِ بِالْاِحْسَانِ فَطَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ اَلْآیَةَ هٰذَا اِجْمَالُهٗ مَا قَالُوْا وَالْبَسْطُ فِی التَّفْسِیْرِ الْاَحْمَدِیِّ۔

(ترجمہ) په دی تقریر سره دا اعتراض دفع شو چه په دی تقریر سره خو دا لازمیږی چه هغه طلاق کوم چه پس د خلع نه واقع وی فقط هغه حکم به عدم حل وی او کوم طلاقونه چه داسی نه وی هغه حکم به دا نه وی او دا هم لازمیږی چه خلع به نه وی مګر د دوه طلاقونه پس، د پاره دی چه عمل د شی په قول د باری تعالیٰ فَاِنْ خِفْتُمْ پاندی لیکن دا تولی خبری به هغه وخت صحیح کیږی چه کله تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ کښی ترکِ مراجعت طرف ته اشاره وی څرګنده چه طلاق بالکل دی، او چه کله دریم طلاق طرف ته اشاره وی لکه څرګنده چه مروی دی د رسول الله صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ نه، د رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایلی وی چه هم تسریح باحسان

دریم طلاق دے، نو په دی وخت کښی به بیا فَاِنْ طَلَّقَهَا بیان واقع شی، تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ دپاره او خلع د مسئله سره به ئے دسره څه تعلق نه لرلشی پس معنی به داشی چه دوه طلاقونه پس یا په ښه طریقی سره رجوع کول دی یا په ښه طریقی سره دریم طلاق ورکول دی او رخصت کول دی، پس که خاوند تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ لره ترجیح ورکړه او ښځی ته ئے دریم طلاق ورکړو، نو دینه پس به دوه پاره ښځه حلاله نه وی، داخلاصه ده د علماء کرامؒ د اقوالو او ددینه زیات په تفسیر احمدی کښی دی۔

(تشریح) صاحب نور الانوار فرمائی چه زمونږ په مذکوره جواب (یعنی خلع مستقل طلاق نه دے) سره دوه اعتراضونه نور وقوع شو، اوّل اعتراض دادے چه فَاِنْ طَلَّقَهَا کښی که چرته فا دپاره د تعقیب وی او دینه ما بعد مرتب وی په ما قبل باندی، نو دینه لازم پیږی که چرته دریم طلاق که پس د خلع نه وی نو بیا به عدم حل یعنی ښځی د پاره حرمت غلیظه ثابتیږی او که چرته خلع نه پس نه وی بلکه دوه طلاق رجعی نه پس وی نو دی سره به حرمت غلیظه ثابتیږی حلا نکم دا غلطه ده مذکوره جواب سره دا اعتراض داسی وقع شو، چه خلع مستقل طلاق نه دے، بلکه اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ والا دوه طلاقو کښی داخله ده، لهٰذا عدم حل یعنی حرمت غلیظه دهغه طلاق حکم دے کوم چه د دوه طلاقونه پس وی خو دا دوه طلاقه رجعی وی او که خو د خلع په ضمن کښی وی، پس هر کله چه خلع مستقل طلاق نه دے، نو عدم حل یعنی حرمت غلیظه به خاص دهغه طلاق حکم نه وی کوم چه واقع وی پس د خلع نه دویم اعتراض دادے چه د قرآن د سیاق او سباق نه دا معلومیږی چه خلع د دوه طلاقونه پس کیدے شی ځکه د مسئله د خلع د پاره الله فرمایلی دی فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا یُقِیْمَا الخ او فَاِنْ خِفْتُمْ فَاهم د پاره د تعقیب ده، وی د جمعی نه د خلع ترتیب به هم په ما قبل اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ باندی وی، او دا به ثابتیږی، چه خلع به فقط د دوه طلاقونه پس وی، او د دوی د مفهوم مخالف نه دا ثابتیږی چه ابتداءً به خلع نه کیږی او داخبره مسلمه ده چه عندنا د مفهوم مخالف اعتبار نشته، پس هر کله چه زمونږ په نزد باندی د مفهوم مخالف اعتبار نشته دے، نو د مفهوم مخالف نه ابتداءً په عدم خلع باندی استدلال نشی کیدلے،

وَلْیُعْلَمْ اَنَّ هٰذَا کُلَّهُ الخ سره شارحؒ دا فرمائیلی چه دا حنافو په نزد باندی د خلع طلاق کیدل او پس د خلع نه د طلاق صحیح کیدل دا تمام تفصیل به هغه وخت صحیح وی چه

کله په او تَسْرِیحٌ بِاِحْسَانٍ سره ترکې مراجعت طرف ته اشاره وی لکه څرنګه چه مانیکی وی او که چرته په تَسْرِیحٌ بِاِحْسَانٍ سره د ریم طلاق طرف ته اشاره وی لکه څرنګه چه د حدیث نه معلومیږی چه یو شخص د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه د ریم طلاق په باره کښی سوال وکړو نو رسول الله صلی الله علیه وسلم و فرمایل چه هم تَسْرِیحٌ بِاِحْسَانٍ دریم دے پس په دی صورت کښی به فَاِنْ طَلَّقَهَا کښی د ریم طلاق بیان نه وی بلکه دا یه بیان واقع کیږی، د تَسْرِیحٌ بِاِحْسَانٍ د پاره، او د خلع د مسئله سره یه د دی څه تعلق نه وی او د آیت معنی یه دا وی چه دوه ځله طلاقونه پس یا په بنه طریقی سره واپس کول یعنی رجوع کول دی یا بنه انداز سره د ریم طلاق ورکول او رخصت کول دی، پس که چرته خاوند تَسْرِیحٌ بِاِحْسَانٍ لره ترجیح ورکړو او د ریم طلاق ئے ورکړو نو وینه پس به د ۲۳۰ د پاره دا بنځه حلاله نه وی، شارح والی دا خو خلاصه وه د اقوالو د علماء او وینه زیات تفصیل به څمایه کتاب تفسیر احمدی کښی ملاؤ شی،

وَ وَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ فِي الْمُفَوَّضَةِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهٖ صَحَّ اِلَخْ اَيْ وَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ مِنْ غَيْرِ تَأْخِيرٍ اِلَى الْوَطْيِ فِي الْمُفَوَّضَةِ وَهُوَ اِنْ كَانَ بِكَسْرِ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِي فَوَّضَتْ نَفْسَهَا بِلَا مَهْرٍ وَاِنْ كَانَ بِفَتْحِ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِي فَوَّضَهَا لَهَا بِلَا مَهْرٍ وَهُوَ اَلَّا صَحَّ لِاَنَّ الْاَوَّلَ لَا تَصْلُحُ مُحَلًّا لِلْخِلَافِ اِذْ لَا يَصِحُّ نِكَاحُهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَتَحْقِيقُهٗ اَنَّ الْمَرْاَةَ الَّتِي فَوَّضَهَا وَلِيُّهَا بِلَا مَهْرٍ اَوْ عَلٰى اَنْ لَا مَهْرَ لَهَا لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ اِلَّا بِالْوَطْيِ فَلَوْ مَاتَ اَحَدُهُمَا قَبْلَ الْوَطْيِ لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَعِنْدَنَا يَجِبُ كَمَالُ مَهْرِ الْمِثْلِ عِنْدَ الْعَقْدِ فِي الذِّمَّةِ وَيَجِبُ اَدَاؤُهٗ عِنْدَ الْوَطْيِ وَالْمَوْتِ مُسْتَدِلًّا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ فَقَوْلُهٗ اَنْ تَبْتَغُوْا بَدَلٌ مِنْ وَرَآءَ ذٰلِكُمْ فَالْبَاءُ لِلَفْظٍ خَاصٍّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الْاِلْصَاقُ وَقِيْلَ الْاِبْتِغَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الطَّلَبُ وَعَلٰى كُلٍّ تَقْدِيْرٍ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ اِبْتِغَاءُ الْبُضْعِ مُلْصَقًا بِالْمَهْرِ ذِكْرًا فَاِنْ لَمْ يُذْكَرْ فِي اللَّفْظِ فَلَا اَقَلَّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ مُلْصَقًا فِي الْوُجُوْبِ عَلَى الذِّمَّةِ وَلٰكِنْ يُشْتَرَطُ اَنْ يَكُوْنَ الْاِبْتِغَاءُ صَحِيْحًا حَتّٰى لَوْ كَانَ بِالنِّكَاحِ الْفَاسِدِ يَجِبُ التَّرَاجُعُ اِلَى الْوَطْيِ

بِالْجِمَاعِ وَكَذَا لَوْ كَانَ هٰذَا الْإِيتِفَاءُ لَهُ بِطَلَ بِالنِّكَاحِ بَلْ يَبْطُلُ بِالْإِجَارَةِ أَوِ الْمُتْعَةِ أَوْ يَبْطُلُ بِالرِّدَّةِ لَا لِأَنَّهُ يُحِلُّ ذٰلِكَ الْفِعْلَ وَلَا يُحِبُّ الْمَالَ أَصْلًا وَإِلَيْهِ يُشِيرُ قَوْلُهُ تَعَالٰى مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَفِي هٰذَا الْمَقَامِ اِعْتِرَاضَاتٌ دَقِيقَةٌ بَيَّنْتُهَا فِي حَاشِيَةِ التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ ۔

(ترجمہ) او پہ مفوضہ کښی پہ نفس عقد سرہ مہر مثل واجب دے، وی جملے عطف د اخلے دے پہ قول د مات صح ایقاع الطلاق باندی، او د خاص پہ حکم باندی معطوف دہ، یعنی دی وجھی نہ چہ عمل پہ خاص باندی واجب دے او احتمال د بیان نہ لری، پہ مفوضہ کښی د وطی پورې تاخیر کولو نہ بغیر پہ نفس عقد سرہ مہر مثل واجب کیږی او د مفوضہ لفظ کہ پہ کسرہ د واؤ سرہ وی نو دی معنی وہ ھغہ بنځہ چہ ځان ئے بغیر د مہر نہ سپارلے وی، او کہ چرتہ پہ فتحہ د واؤ سرہ شو نو معنی یہ دا وی چہ ھغہ بنځہ چہ ولی بغیر د مہر نہ سپارلے وی، او دا زیاتہ صحیح دہ حکہ اوّل صورت (مفوضہ بکسر الواو) د محل د اختلاف کیدلو صلاحیت نہ لری، د چہ دا وہ چہ د امام شافعیؒ پہ نزد باندی د دی سرہ نہ نکاح صحیح نہ دہ، او تحقیق د دی مسئلے دا وے چہ ھغہ بنځہ چہ ولی بلا مہرہ سپارلی وی، یا پہ دی شرط باندی چہ دی شہ مہر نشتہ وے، نو دی مینځی د پارہ عند الشافعیؒ د وجوب د مہر نشتہ وے، مگر د وطی سرہ پس کہ چرتہ پہ زوجینو کښی قبل الوطی څوک مړہ شول نو دی د پارہ پہ مہر نہ دی واجب، او زمونږ نزد پہ نزد باندی ھم د عقد سرہ پورہ مہر مثل واجب کیږی، د خاوند پہ ذمہ باندی، او د وطی او مرګ پہ وخت کښی دی او اکول واجب کیږی، د پاس د دی چہ عمل راشی پہ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ باندی پس قول د باری تعالیٰ أَنْ تَبْتَغُوا اخو یا بدل وے د وَرَاءَ ذٰلِكُمْ نہ یا پہ تقدیر د لام سرہ د رلمرہ منعول لہ وے، یعنی ستاسو د پارہ د محرمات نہ ماسوی ئے ولے بنځی حلالے کړے شوی دی د پارہ د دی چہ تاسو ئے طلب وکړی پہ خپلو مالو نو سرہ، بس با ئیو لفظ خاص دے، کوم چہ د یو معنی معلوم یعنی الصاق د پارہ وضع کړے شوے دے، او بعض حضرات والا چہ ابتغار یو لفظ خاص دے، کوم چہ د یو معنی معلوم یعنی طلب د پارہ وضع کړے شوے دے، او پہ ھر صورت کښی دی خبرې لرہ واجب دی چہ د بنځی شرمګاہ طلب پہ لسانی خبرو سرہ سرہ د پیوستہ وی، د مہر سرہ ھم پس کہ پہ الفاظو کښی مہر ذکر نہ وی، نو کم از کم چہ پہ ذمہ باندی د وجوب سرہ خو پیوستہ دی، لیکن شرط پہ

کښی وا دے چه وا طلب صحیح طلب وی، حتّیٰ که وا طلب په نکاح فاسده سره وی نو بیا بالاجماع په وطی پوره ی مواخرکول وَ مهر واجب دی، وغه شان که وا طلب په طریقی د نکاح سره نه وی بلکه په طریقی وا جایزے یا متعه یا لنا سره وی نو نه خو افعل حلال وے او نه به وجوب د مال مهر احیٔ، دی طرف ته والله تعالیٰ اعلم اقول محصنین غیر ساخمین اشاره تو تکے دے او په دی مقام کښی دیر شکل اعتراضات دی کوم چه په حاشیه وَ تفسیر احمدی کښی ما بیان کړی دی -)

(تشریح) په دی عبارت کښی مطلقاً وَ خاص په حکم باندی شپږمه تفریع او د خاص په حکم اوّل ان یتناول المخصوص قطعًا باندی دریمه تفریع مذکوره، دی حاصل وا دے چه په متن کښی مفوضه بکسر الواو او بفتح الواو دواړه کیدلے شی، د بکسر الواو په صورت کښی به معنی داشی چه هغه ښځه چه څان ئے بلا مهره سپارلے وی او د فتح الواو په صورت کښی به ئے معنی داشی چه هغه ښځه چه ولی بلا مهره سپارلی وی، شارح رحمة الله علیه فرمائی چه دلته کښی دا دوه احتمالونه صحیح دے حکمه اوّل صورت محل د اختلاف نه جوړ یږی زمونږ د او د امام شافعیؒ په نزد با ندی پدے وجه چه د امام شافعیؒ په نزد با ندی بغیر د ولی نه نکاح نه صحیح کیږی، دی وجه نه مهر مثل هم نه واجبیږی، او کله چه نکاح صحیح نه شوه نو زمونږ د او د امام شافعیؒ په مابین کښی په نفس عقد یا په وطی سره په مهر واجب کیدو کښی اختلاف څرنګه کیدے شی، حاصل دا چه په وجوب د مهر کښی اختلاف هغه وخت کیدے شی چه نکاح صحیح وی، حالانکه مفوضه بکسر الواو د یل کښی عند الشافعیؒ د سره نه نکاح صحیح نه ده، پس ثابته شوه، چه مفوضه بفتح الواو د یل زیات صحیح دی -

بهرحال تحقیق د دی مسئلے دا دے چه هغه ښځه چه ولی بلا مهره په نکاح کړی وی یا په دی شرط چه څو دی مهر به نه دی، د امام شافعیؒ په نزد با ندی دی ښځی د پاره په مهر واجبیږی په وطی سره یعنی په نفس عقد سره د ده په نزد با ندی مهر نه واجبیږی بلکه وطی سره به واجب کیږی، دی وجه نه که په ښځه او خاوند کښی څوک وړاندی مړه شول د وطی نه نو وجوب د مهر نشته د ځ او زمونږ ده په نزد با ندی په نفس عقد سره به مهر واجبیږی البته د مهر دا کول واجب دی د وطی او مرګ په وخت کښی یعنی نفس د وجوب د مهر خو په نفس عقد سره ثابتیږی، البته وجوب دا په وطی او مرګ سره ثابتیږی، په دی مسئله کښی زمونږ مستدل دا قول دے د باری تعالیٰ، وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ

په دی ایت کښی اَنْ تَبْتَغُوْا یا بدل دے وَ مَآ اُحِلَّ لَکُمْ نه یا په تقدیر لام سره مفعول له دے وَاُحِلَّ د پاره، دَ بدل په صورت کښی به معنی واشی ستاسو د پاره د محرّماتو نه ماسوی تمامے ښځے حلالے کړے شوی دی، یعنی واچه تاسو هغوی په بدله دَ خپلو مالونو کښی طلب کړی او دَ مفعول له په صورت کښی به معنی واشی چه ستاسو د پاره دَ محرّماتو نه ماسوی تمامے ښځی حلال کړے شوی دی، د پاره دَ دی چه تاسو لے طلب کړئ په بدله دَ خپلو مالونو کښی په دی ایت باسوالکم کښی بَا یو لفظ خاص دے کوم چه دیو لفظ معنی معلوم یعنی الصاق د پاره وضع دے او بعض حضرات وائی چه ابتغاء یو لفظ خاص دے کوم چه وضع دے د معنی معلوم یعنی طلب د پاره، بهرصورت د بَا رعایت ساتلو سره به مطلب داوی چه دَ ښځی شرمگاه طلب کول یعنی عقد نکاح د لسان کلام سره سره به د مال یعنی مهر سره پیوسته وی، یعنی د ایجاب او قبول په وخت کښی د مهر ذکر کول پکار دی، اوکه په خبرو کښی د دی ذکر نشی نو کم از کم چه طلب دَ بضع پیوسته شی په ذمّه باندی د مهر د وجوب سره، د پاره د دی چه په مدلول دَ یا یعنی الصاق باندی قطعی طور عمل وشی، زمونږ ده دی تقریر نه دا ثابته شوه چه دَ مفوضه بفتح الواو په حقّ کښی وجوب د مهر د راځی په نفس عقد سره، او وجه داده که وجوب دَ مهر مثل تو اخر کړے شی، د وطی پوری لکه څرنګه چه امام شافعیؒ فرمائی نو مطلب دَ بضع یعنی عقد نکاح به پیوسته نشی د مهر سره لهذا عمل به په معنی د بَا باندی راتلی، حالانکه بَا لفظ خاص دے او عمل کے په معنی باندی واجب دے،

د اخیال ساتل پکار دی چه دَ مفوضه د پاره په خاوند باندی په نفس عقد سره وجوب د مهر هم د راځی کله چه نکاح صحیح وی، لیکن که نکاح فاسد په ذریعه کے طلب د بضع کړے وی، نو بالاجماع د مهر وجوب به راځی په وطی سره اوکه دا طلب د نکاح په ذریعه نه وی، بلکه اجارے یا متعه یا زنا په طور باندی وی، نو نه خو دا فعل حلال دے او نه به وجوب د مال د راځی او صحیح طلب ته اشاره کوی قول دَ الله تعالیٰ د محصنین غیر مسافحین، حکمه د احصان معنی ده نفس لره په حرام فعل کښی دَ واقع کیدلو نه اچ کول، پس دَ احصان په قید سره نکاح فاسد خارج شوه، حکمه نکاح فاسد شرعًا ممنوع ده، او دَ مسافح معنی ده زانی، پس د غیر مسافحین په قید سره اجاره متعه او زنا په طور سره طلب د بضع کول، خارج شول۔

شارحؒ فرمائی چه په دی مقام کښی دیر مشکل اعتراضات دی کوم چه ما په حاشیه و تفسیر اصل کښی بیان کړی دی، یوا اعتراض دهغے نه دا دے چه په اُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ سره د مفوضه په حق کښی په نفس عقد سره وجوب و مهر صحیح نه دے حکمًا اینما په دی باندی دلالت کوی چه نکاح مشروع ده د مال سره او بغیر د مال نه په غیر مشروع والی باندی دلالت نه کوی بلکه آیت په دی باره کښی خاموش دے او قیام موقوف دے په دلیل باندی او دلیل په دی باندی قائم دے چه بغیر د مال نه هم نکاح مشروع ده، حکمه په قول د باری تعالیٰ فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ او په اَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ کښی مال د څه ذکر نشته بلکه دوارې آیاتو نه مطلق دی او د اقامه د چه مطلق پرېښل اطلاق جاری کیږی او مقید په خپل تقید باندی، د دی جواب دا دے کہ مطلق او مقید کښی حکم یو دی او د اقدم یو وی نو بیا به مطلق محمول پرېږی په مقید باندی، پس د لته کښی د دی شرط موجود دید لو په وجه باندی فَانْکِحُوْا مَا تَ لَکُمْ وَاَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ د دواړه محمول دی، ان تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ باندی او کله چه مطلق محمول شو په مقید باندی، نو معلومه شوه چه نکاح به مشروع وی د مال سره او که مال نه وی نو مشروع به نه وی،

(فوائد) د وران تقریر د متعه ذکر د اهلے د سے لهذا د متعه په جواز او عدم جواز باندی که تفصیلی بحث غواړی نو اشرف الهدایه جلد ۳ کښی ملاحظه کړی۔

وَکَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا اَوْ شَیْئًا غَیْرَ مُضَافٍ اِلَی الْعَقْدِ عَطْفٌ عَلٰی مَا سَبَقَ وَنَفْیٌ عَلٰی حُکْمِ الْخَاصِّ اَیْ لَا یَجِبُ الْعَمَلُ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَا یَحْتَمِلُ الْبَیَانَ کَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ غَیْرَ مُضَافٍ تَقْدِیْرُهٗ اِلَی الْعِبَادِ وَبَیَانُهٗ اَنَّ تَقْدِیْرَ الْمَهْرِ عِنْدَ الشَّافِعِیِّ مُفَوَّضٌ اِلٰی رَاْیِ الْعِبَادِ وَاخْتِیَارِهِمْ فَکُلُّ مَا یَصْلُحُ ثَمَنًا یَصْلُحُ مَهْرًا عِنْدَهٗ وَعِنْدَنَا وَاِنْ کَانَ لَا یُقَدَّرُ فِیْ جَانِبِ الْاَکْثَرِ لٰکِنْ یُقَدَّرُ فِیْ جَانِبِ الْاَقَلِّ وَهُوَ اَنْ لَا یَکُوْنَ اَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَیْهِمْ فِیْ اَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ اَیْ قَدْ عَلِمْنَا مَا قَدَّرْنَا عَلَیْهِمْ فِیْ حَقِّ اَزْوَاجِهِمْ وَهُوَ الْمَهْرُ فَالْفَرْضُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنَی التَّقْدِیْرِ وَکَذَا الْکَافُ ضَمِیْرُ الْمُتَکَلِّمِ خَاصٌّ عَلٰی مَا لَوْ وَکَذَا الْاِسْنَادُ خَاصٌّ عِنْدَ صَاحِبِ التَّوْضِیْحِ فَعُلِمَ اَنَّ الْمَهْرَ مُقَدَّرٌ فِیْ عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَقَدْ بَیَّنَهُ النَّبِیُّ عَلَیْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ لَا مَهْرَ اَقَلُّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ وَکَذَا نُقِیْسُهٗ عَلَی قَطْعِ

اَلْبَدَلِ لِاَنَّهٗ اَیْضًا عِوَضُ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ فَالتَّقْدِیْرُ خَاصٌّ وَاِنْ کَانَ الْمُقَدَّرُ مُجْمَلًا مُحْتَاجًا اِلَی الْبَیَانِ وَهٰذَا فِیْ اِصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ وَاَمَّا فِی اللُّغَةِ فَهُوَ حَقِیْقَةٌ فِی الْاِیْجَابِ وَالْقَطْعِ وَلِهٰذَا قَالَ الشَّافِعِیُّ اِنَّ الْفَرْضَ هٰهُنَا بِمَعْنَی الْاِیْجَابِ بِقَرِیْنَةِ تَعْدِیَتِهٖ بِعَلٰی وَعَطْفِ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ عَلَی اَنَّ وَاجِبَهُمْ لَا یُقَدَّرُ فِیْ حَقِّ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ لِاَنَّهُمْ عَلَی اَنْ وَاجِبَهُمْ لَا یُقَدَّرُ فِیْ حَقِّ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ فَیَکُوْنُ الْمُرَادُ بِهِ النَّفَقَةَ وَالْکِسْوَةَ وَهُوَ وَاجِبٌ فِیْ حَقِّ الْاَزْوَاجِ وَمَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ جَمِیْعًا قُلْنَا تَعْدِیَتُهٗ بِعَلٰی اِنَّمَا هُوَ لِتَضْمِیْنِ مَعْنَی الْاِیْجَابِ وَعَطْفُ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ بِتَقْدِیْرِ فَرَضْنَا ثَانٍ اَیْ وَمَا فَرَضْنَا عَلَیْهِمْ فِیْمَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ عَلَی اَنْ یَّکُوْنَ هٰذَا بِمَعْنٰی اَوْجَبْنَا وَالْاَوَّلُ بِمَعْنٰی قَدَّرْنَا هٰکَذَا قَالُوْا۔

(ترجمہ) او مہر شرعی طور باندی بندہ تہ منسوب نہ دے (واجملهم) ما قبل جملہ باندی عطف دہ او پہ حکم د خاص باندی د تفریع دہ، یعنی دی وجهی نہ چہ عمل پہ خاص باندی واجب دے، او خاص د بیان احتمال نہ لری، مهر به مقدّر وی و شارع د جانبہ نہ او بندگانو طرف تہ بہ دوی مقدّر کول منسوب کیږی نہ، او تفصیل دوی او وے چہ د امام شافعیؒ پہ نزد باندی د مهر مقدّر کول د بندگانو خوښی او رائے تہ سپارل شوے دے لهذا دوی پہ نزد باندی هر هغہ څیز کوم چہ د څرڅیږ وقیمت جوړیدو لو صلاحیت لری هغہ مهر جوړیدو لو صلاحیت هم لری، او زموږ پہ نزد باندی مهر اگرچہ مقدّر نہ دے پہ جانب اکثر کښی لیکن مقدّر دے پہ جانب اقل کښی، او هغہ واجب چہ مهر بہ ولسټو درهمو نہ کم نہ وی، د پارہ دوی چہ عمل راشی پہ قول د باری تعالیٰ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَیْهِمْ فِیْ اَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ باندی یعنی موږ پوهیږو تہ معلوم دی هغہ څہ کوم چہ پہ حق د بنځو د وی کښی موږ پوهیږو چہ پرے باندے مقرّر کړی دی او هغہ مهر دے، پس فرض یو لفظ خاص دے کوم چہ د تقدیر د معنی پارہ وضع شوے دے، د هغہ شان د علماء د قول مطابق ضمیر د متکلم هم خاص دے، او د هغہ رنګہ د صاحب توضیح موافق اسناد هم خاص دے، پس د اخبرہ معلومہ شوہ چہ مهر د الله تعالیٰ پہ علم کښی مقدّر دے، د کوم بیان چہ د الله د رسول الله صلی الله علیہ وآلہ وسلم پہ خپل قول لا مهر لاقل من عشرة دراهم سره کړے دے، د هغہ شان موږ نیز دوی قیاس پہ قطع ید باندی هم کوو، حکمه د لاس کټ کیدل هم پہ بدله ولسټو درهمو کښی دی، پس تقدیر

(فرض) خاص دے، اگرچہ مقدّر مجمل دے او محتاج د بیان دے، او دا اصطلاح د فقہاء دے او هر چه لغت دے نو فرض په معنی د ایجاب او قطع کښی حقیقت دے، دی وجهی نه امام شافعیؒ فرمائی چه فرض د لته کښی بمعنی الایجاب دے، ددی قرینه دا ده چه فرض متعدّی دے په علی سره او بل دا چه عطف د مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ ر اخلے په اَزْوَاجِهِمْ باندی خُلکه چه مهر مقدّر نه دے په هر حق د مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ کښی لهذا د لته کښی به تقدیر او کسوه مراد دی، او دا اَزْوَاجِهِمْ او مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ د دواړو په حق کښی واجب دی، مونږه جواب ورکو چه د فرض تقدیر په علی سره دے دے وجهی نه دے، چه فرض د لته کښی د ایجاب معنی لره متضمن دے، او د مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ عطف په تقدیر د فرض ثانی سره دے، یعنی وَمَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ وجه داده چه داد و جبنا په معنی سره دے او اوّل د قَدْ عَلِمْنَا په معنی سره دے، علماء احناف هم داسی ویلی دی۔

(تشریح) په دی عبارت کښی مطلقاً د خاص په حکم باندی وو مُنکر تفریع او په حکم اوّل د خاص ان یتناول المخصوص قطعاً باندی خلورمه تفریع ذکر ده۔ د یته شارحؒ وایی چه دا عطف ده په ما قبل جمله صحّ ایقاع الطّلاق باندی، او د خاص په حکم باندی تفریع ده، یعنی خاص چونکه خپل مدلول لره شامل دی قطعی طور باندی او عمل په دی باندی واجب دی دی وجهی نه مقدار د مهر مقدّر دے د شارع د جانبه نه، ددی په تقدیر او تعیین کښی بندګان نو لره څه دخل نشته، ددی مسئله تحقیق وادے چه د امام شافعیؒ په نزد باندی د مهر مقدر کول موقوف دی په رائے د بندګانو باندی، کوم مقدار چه دوی مهر مقرر کړی هم هغه به مهر وی، په اسلامی شریعت کښی د مهر څه مقدار مقرر نه دے دی وجهی نه د امام شافعیؒ په نزد باندی هر هغه څیز کوم چه د څه څیز ثمن جوړیدے شی هغه مهر هم جوړیدے شی، کو یا د امام شافعیؒ په نزد باندی نکاح یو عقد معاوضه ده، لهذا په عقد و معاوضه کښی چه کوم څیز د ثمن والی صلاحیّت لری هغه به په عقد نکاح کښی د مهر والی صلاحیّت هم لری، او زمونږ ه په نزد باندی د شارع د جانبه نه اگرچه د مهر اکثر مقدار مقرر نه دے، لیکن اقل مقدار مقرّر دے، او مقدار اقل لسلس درهمه دی، یعنی مهر به کم از کم لسلس درهمه وی، دینه کم مقدار به په مهر کښی شرعاً معتبر نه وی، په دی مسئله کښی قول د باری تعالیٰ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ

وَیا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ دلیل دے، یعنی مونږ ه ته معلومه ده کوم څه چه مونږ ه په دوی باندی په حق د بښځو دَ دوی کښی او د بښځو دَ دوی کښی مقرر کړی دی، دوی ایت نه وجه داستدلال دا ده چه فرض یو لفظ خاص دے، کوم چه وضع دے دَ تقدیرا و تعیین د پاره، او په دی باندی دلیل دا دے چه اکثرا استعمال شرعًا دَ فرض د تقدیر په معنی سره کیږی، گویا لفظ فرض دَ تقدیر په معنی کښی حقیقت عُرفیه دے، و یلے کیږی فرض القاضی النفقة، قاضی نفقه مقرّر کړه، او فرائض دورثا، هغه حصّو ته ویلے کیږی کوم چه ورلره شرعًا مقرّر دی، بهرحال لفظ فرض خاص دے کوم چه معنی معلوم تقدیرا او مقرّر کیدلو ده پاره وضع شوے دے، او دَ علماءو قول مطابق ضمیر دَ متکلم هم په نسبت سره غیر متکلم ته خاص دے او د صاحب توضیح موافق اسناد هم خاص دے، او س مطلب دا شو چه مونږ ه په خاوندانو باندی دَ بښځو کوم حق مقرر کړے دے، یعنی مهر نو هغه مونږ ه ته معلوم دے، دی نه دا خبره معلومه شوه، چه مهر د الله پاک په علم کښی مقدّر او مقرر دے لیکن دا نه ده معلومه چه څومره دے گویا فرض بمعنی تقدیر نو خاص دے خو مقدّش شو څیز مجمل دے او محتاج د بیان دے دی وجهی نه رسول الله صلی الله علیه وسلّم دوی تفسیر کړے دے فرمائی لا مهر لاقل من عشرة دراهم قیاس هم دا تقاضا کوی چه مهر کم از کم مقدار د نصاب د ربع دینار ده وی - حکه اسلام د نصاب د ربع دینار ده غلا کولو باندی دَ غل دَ لاس کټ کولو حکم کړے دے گویا دیو عضو یعنی لاس عوض لس درهم مقرّر شو، او بضع یعنی شرمگاه دَ بښځی هم یوه عضوه ده، لهذا دا دوی عوض هم لس درهم پکار دے،

صاحب نور الانوار فرمائی چه فرض بمعنی التقدیر دا اصطلاح د فقهاء ده، ورنه په لغت کښی د فرض حقیقی معنی ایجاب دا جب کول) او قطع (کټ کول) راځی - دی وجه نه امام شافعیؒ فرمائی چه دلته کښی چه قد علمنا ما فرضنا کښی د فرض معنی ایجاب یعنی واجب کول دی، او په دی باندی دوه قرینے موجود دے دی، یو دا چه فرض متعدّی شوے پر علی سره بل دا چه عطف د مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ ما غلے په اَزْوَاجُهُمْ باندی، او وجه داده چه لفظ کلمه متعدّی شی په علی سره نو دا ما څی په معنی الایجاب، دی وجه نه چه کلمه فَرَضَ عَلَیْهِ وویل شی، نو د دی معنی ما څی اَوْجَبَ عَلَیْهِ - او کله چه عطف راغلو د مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ په اَزْوَاجُهُمْ باندی نو دَ مَا فَرَضْنَا نه به مهر نه وی مراد حکه مهرو بښځو په حق کښی

په مالکانو باندی نه وی مقدر لهذا ینه به مراد نفقه اوکسوه وی ، او نفقه اوکسوه د بنځواو ویخو د واړو په حق کښی واجب وی ، پس هرکله چه وَ ما ملکت ایمانهم د عطف د وجهی نه په مَا فَرَضْنَا باندی وَ مَا فَرَضْنَا نه مراد مهر نه دے نو فرض به معنی تقدیر نه وی بلکه بمعنی ایجاب نفقه به وی ، بهرحال فرض چه کله دا ایجاب په معنی سره وی نو دلته به بیا مهر نه وی مراد بلکه بیان د نفقه اوکسوه به وی ، او کله چه دا آیت په بیان د تقدیر د مهر کښی نه شو ، نو په اقل مقدار د مهر مقرّر کولو به دا احناف مستدل هم نه وی بیا۔

د احنافو جانبه نه دوی جواب دادے چه وَ فرض متعدّی والے د علی د وجهی نه لکه دے ، چه فرض د لته کښی متضمن دے ، معنی دایجاب لره تقدیر د عبارت په داسی وی ، مَا فَرَضْنَا مُوْجِبًا عَلَيْهِمْ ادهر چه عطف دے د مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ په اَزْوَاجِهِمْ باندی نو د لته کښی دویم فرض مقدّر دے ، تقدیر د عبارت به داسی شی ، قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ وَ مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ اوّل فرض د تقدّرنا په معنی سره دے او دویم فرض دا وجنابه په معنی سره دے ، یعنی موبنږه ته معلوم دی کوم مهر چه موبنږه په دوی باندی په حَقّ وَ اړو اجوکښی مقرر کړے دے او په حق د وینځو د دوی کښی موچرکومه نفقه اوکسوه واجب کړی ده هغه هم موبنږه ته معلومه ده ، علماء احناف هم داسی ویلے دی ، شامی ؒ نوموالانوا ړ په هٰکذا قالوا سره علماء احنافو طرف ته ځکه اشاره کړی ده چه د تضمین او تکاب او دویم فرضنا مقدّر منل د تکلّفاتو نه خالی نه دی ، پس د دی تکلّفاتو مذکوره په بنا باندی ئے مذکوره جواب خپل ځان طرف ته منسوب نه کړو ، بلکه حواله ئے د کړه په علماء احناف باندی ،

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ ؒ دَلَائِلَ كُلِّ مِنَ الْمَسَائِلِ الثَّلٰثِ فَقَالَ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ وَاَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فَقَوْلُهٗ عَمَلًا تَعْلِيْلٌ لِقَوْلِهٖ صَحَّ اَوْ عَلٰى طَرِيْقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرَتَّبِ فَقَوْلُهٗ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ نَاظِرٌ اِلَى الْمَسْاَلَةِ الْاُوْلٰى وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ

نَاظِرٌ اِلَی الْمَسْاَلَۃِ الثَّانِیَۃِ وَقَوْلُہٗ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَیْھِمْ نَاظِرٌ اِلَی الْمَسْاَلَۃِ الثَّالِثَۃِ وَقَدْ بَیَّنْتُ کُلَّ ذَالِکَ بِالتَّفْصِیْلِ تَحْتَ کُلِّ مَسْاَلَۃٍ مِّنْھَا۔

(ترجمہ) بیا مصنفؒ پہ دری مسائلو کښی دھر یو مسئلے د پارہ دلائل ذکر کړل، د پارہ دوی چہ پہ قول د اللہ تعالیٰ فَاِنْ طَلَّقَھَا فَلَا تَحِلُّ لَہٗ، اِنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ او قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَیْھِمْ باندی عمل وشی، پس قول د ماتنؒ عملاً د ھغہ د قول صحّ ایقاع الطلاق بطور د نشر مرتّب علت دے، پس د دہ قول فَاِنْ طَلَّقَھَا د مسئلہ اولیٰ پہ اعتبار سرہ دے او قول د اللہ تعالیٰ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ د مسئلہ ثانیہ پہ اعتبار سرہ دے، او دہ قول قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَیْھِمْ د مسئلہ ثالثہ پہ اعتبار سرہ دے، مادی کښی ھر یو پہ تفصیل سرہ د ھر مسئلے لاندی بیان کړے دے، ښہ ئے یاد کړہ۔

(تشریح) صاحب المنار د امام شافعیؒ طرفنہ د وار د شوی اعتراض او ھغے د جواباتو نہ پس دری تفریعی مسائل ذکر کړی دی، بیا د ھغہ دری وارو تفریعی مسائلو دلائل لـ ذکر کړی دی، فرمائی چہ فَاِنْ طَلَّقَھَا فَلَا تَحِلُّ لَہٗ د مسئلہ اولیٰ صحّ ایقاع الطلاق بعد الخلع دلیل دے، او اِنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ د مسئلہ ثانیہ وجب مھر المثل بنفس العقد فی المفوضۃ دلیل دے، او قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَیْھِمْ دریمے مسئلے کان المھر مقدّر شرعاً غیر مضاف الی العبد دلیل دے، شامحؒ ھر دلیل لرو ھر ے مسئلہ لاندی پہ تفصیل سرہ ذکر کړے دے لھذا د ھغے د اعادے کولو ضرورت نشتہ دے، شامحؒ وفرمائیل چہ ماتنؒ مذکورہ دری واړہ دلائل د لف ونشر مرتّب پہ طور ذکر کړی دی، یعنی د دلائلو ترتیب د مسائلو د ترتیب عین موافق دے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِیْفِ الْخَاصِّ وَحُکْمِہٖ وَتَعْرِیْفَاتِہٖ اَرَادَ اَنْ یُّبَیِّنَ بَعْضَ اَنْوَاعِہِ الْمُسْتَعْمَلَۃِ فِی الشَّرِیْعَۃِ کَثِیْرًا وَھُوَ الْاَمْرُ وَالنَّھْیُ فَقَالَ وَمِنْہُ الْاَمْرُ وَھُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَیْرِہٖ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ اِفْعَلْ اَیْ مِنَ الْخَاصِّ الْاَمْرُ یَعْنِیْ مُسَمَّی الْاَمْرِ لَا لَفْظَۃَ اِذْ لَا یَصْدُقُ عَلَیْہِ اَنَّہٗ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُوْمٍ وَھُوَ الطَّلَبُ

عَلَى الْوُجُوْبِ وَالْقَوْلُ مَصْدَرٌ مُرَادٌ بِهِ الْمَقُوْلُ لِاَنَّ الْاَمْرَ مِنَ الْاَقْسَامِ الْاَلْفَاظِ وَهُوَ جِنْسٌ يَشْمَلُ كُلَّ لَفْظٍ وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ يَخْرُجُ بِهِ الْاِلْتِمَاسُ وَالدُّعَاءُ وَبِقَيْدِ النَّهْيِ دَاخِلًا فَخَرَجَ بِقَوْلِهِ اِفْعَلْ وَالْمُرَادُ بِقَوْلِهِ اِفْعَلْ كُلُّ مَا كَانَ مُشْتَقًّا مِنَ الْمُضَارِعِ عَلٰى هٰذِهِ الطَّرِيْقَةِ سَوَاءٌ كَانَ حَاضِرًا اَوْ غَائِبًا اَوْ مُتَكَلِّمًا مَعْرُوْفًا اَوْ مَجْهُوْلًا وَلٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَقْصُوْدُ مِنْهُ اِيْجَابُ الْفِعْلِ وَيُعَدُّ الْقَائِلُ لِنَفْسِهٖ عَالِيًا سَوَاءٌ كَانَ عَالِيًا فِي الْوَاقِعِ اَوْ لَا وَبِهٰذَا الْقَيْدِ اِلَى سُوْءِ الْاَدَبِ اِنْ لَّمْ يَكُنْ عَالِيًا وَبِهٰذَا كَمُلَتْ اِلَّا فَمَا قِيْلَ اِنْ اُرِيْدَ بِهِ اِصْطِلَاحُ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى قَوْلِهٖ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِظْهَارِ لِاَنَّ الْاِلْتِمَاسَ وَالدُّعَاءَ اَيْضًا اَمْرٌ عِنْدَهُمْ وَاِنْ اُرِيْدَ بِهِ اِصْطِلَاحُ الْاُصُوْلِ فَيُعْتَذَرُ عَلٰى اَنْ يُّرَادَ بِهِ التَّهْدِيْدُ وَالتَّعْجِيْزُ لِاَنَّهُ اَيْضًا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ وَذٰلِكَ لِاَنَّا نَتَكَلَّمُ عَلٰى اِصْطِلَاحِ الْاُصُوْلِ وَلَيْسَ الْمَقْصُوْدُ مُجَرَّدَ الْاِسْتِعْلَاءِ بَلِ الْتِزَامُ الْفِعْلِ وَهٰذَا لَا يَصْدُقُ اِلَّا عَلَى الْوُجُوْبِ بِخِلَافِ التَّهْدِيْدِ وَالتَّعْجِيْزِ وَنَحْوِهَا۔

(ترجمہ) بیا ھر کلہ چہ فارغ شو مُصَنِّفُ دَ خاص د تعریف، او د حکم او د هغهٔ تقسیمی مسائلونه اړه وځه وکړه چه د خاص هغه بعض اقسام بیان کړی کوم چه په کشرت سره په شریعت کښی استعمال پیژی او هغه امر و نهی دی، پس فرمائی، او د خاص په اقسامو کښی یو امر دے، او امر قول د فاعل اِفْعَلْ دے غیر تر چه خپل ځان د هغه نه اعلیٰ وگڼی یعنی د خاص د قبیلے نه امر دے او دینه مراد مسمّی د امر دے، نه لفظهٔ د امر حکمه چه کلمه یه جنسی دا امر یا نهی دا خبره صادق ږی اځی چه دا یو داسی لفظ دے کوم چه د معنی معلوم یعنی بطور وجوب د یو شئ د طلب د پاره دے، او قول مصدر دے، مراد تر ینه مقول دے، حکم امر د الفاظو اقسام څخه دے، او لفظ قول جنس دے، تمام الفاظ لره شامل دے، او وړ دهٔ قول علی سبیل الاستعلاء سره التماس او د عا خارجیږی او لفی په معنی کښی داخله پاتی کیږی، پس هغه بیا په قول دمانځ افعل سره خاص چه شوه، او د دهٔ قول اِفْعَلْ نه مراد هر هغه لفظ دے کوم چه د ضائع نه په دی طریقه باندی مشتق وی، خواهغه امر حاضر وی یا امر غائب وی یا امر متکلم وی خوا معروف وی او که مجهول وی، لیکن شرط په کښی دا دے چه په دی سره

بہ ډ فعل واجب والے مقصود وی او قائل بہ خیل ځان اعلیٰ ګڼی خو او اقعتہً ھغہ اعلیٰ وی اوکہ نہ وی، دی وجہ نہ کہ چرتہ دے اعلیٰ مرتبہ والا نہ وی نو دا بہ بے ادبی طرف تہ منسوب کولے شی او ن مونږ ډ مذکورہ بیان نہ ھغہ اعتراض تحمل سو کوم چنکہ چہ شوے دے کہ چرتہ دی امر نہ عربی اصطلاح مراد وی نو بیا ډ علی سبیل الاستعلاء ضرورت لشتہ دے ځکہ چہ ډ دوی پہ نزد باندی التماس او دُعا ھم امر دے اوکہ دا بہ مراد اصطلاح ډ اھل اصول وی نو امر بیا پہ ھغہ کلما تو باندی ھم صادق راځی دکوم نہ چہ تھدید او تعجیز مراد وی ځکہ دا ھم علی سبیل الاستعلاء وی۔ او دا دی وجہ نہ چہ مونږ کلام خو پرطریقہ دا مولینو وو۔ او دلتہ کښی محض استعلا مقصود نہ دہ بلکہ فعل لازم کول مقصود دی او دا نہ صادق کیږی مګر پہ وجوب باندی پہ خلاف د تھدید او تعجیز وغیرہ۔

(تشریح) صاحب نور الانوار فرمائی چہ مصنّف کلہ ډ خاص تعریف دھغہ حکم او دھغہ تعریفی مسائلونہ فارغ شو نو ارادہ ئے وکړہ چہ ډ خاص دھغہ بعض اقسامو بیان ھم وکړی دکوم ستعمال چہ پہ شرع کښی کثیر کیږی، او ھغہ بعض اقسام امر او نھی دی، فاضل مصنفؒ پہ دواړو قسمونو کښی امر لرہ پہ نھی مقدّم کړو، او وجہ د تقدیم دا دہ چہ انسان د تولو نو اوّل ایمان مکلّف دے، او ایمان ماموربہ دہ، نہ منھی عنہ، لھٰذا ھر کلہ چہ ایمان وجوداً مقدم دے نو پہ ډ باندی دلالت کولے یعنی امر بہ ھم مقدّم وی، دویمہ وجہ دا دہ چہ مفہوم د امر وجودی دے او مفہوم ډ نھی عدمی دے، او وجودی څیز چونکہ مقدم وی پہ عدمی باندی دے وجہ نظ امر مقدّم کړو، پہ نھی باندی،

د امر تعریف دا دے چہ یو شخص خیل ځان لرہ وچتی مرتبے والا او ځان مشر ګڼی بل تہ والی افعل یعنی دا کار وکړہ، والی شارحؒ و فرمائیل چہ امر د خاص یو قسم دے لیکن ګیا امر نہ دالف، میم، را، مجموعہ مراد نہ دہ، بلکہ مسمّی د امر او مصداق د امر مُراد دے لکہ اِضْرِبْ، انصر، اشرب وغیرہ او دا دی دلیل دا دے چہ دلتہ کښی ډ امر نہ مراد لفظ امر نہ دے مراد بلکہ مسمّی ډ امر مراد دے ځکہ د خاص تعریف لفظ وضع لمعنی معلوم پہ مسمّی د امر باندی صادق راځی نہ دالف، میم او را پہ مجموعہ باندی او نہ معنی معلوم بطور وجوب دیوځیز طلب دے یا بطور وجوب دیوځیز د کولو حکم دے، یعنی پہ طلب علی الوجوب باندی لفظ امر (دالف، میم، را مجموعہ) دلالت نہ کوی، بلکہ پہ مسمّی ډ امر باندی دلالت کوی مثلاً

اشرب پہ طلب د شرب باندی او انصر پہ طلب د نصرت باندی دلالت کوی۔

والقول مصدر سرہ جواب دَ یو سوال کوی ، سوال دا چہ پہ تعریفِ دامر و هو قول القائل کښی د هو ضمیر مرجع امر دے ، او مراد امر نہ مسمّی دامر دے او مسمّی دامر چونکہ د خاص د قبیلے څخہ دے ، او خاص قسم دَ لفظ دے دی وجہی نہ مسمّی او مصداق دامر بہ هم قسم د لفظ وی او کلہ چہ مسمّی دامر لفظ شو نو پہ دی باندی حمل دَ قول څرنگہ صحیح شو حُکہ لفظ خو مقول وی شارحؒ جواب ورکړو چہ پہ متن کښی مذکور خو مقول دے خو مراد قرید مقول اسم مفعول دَ دے ، پس هر کلہ چہ دَ قول نہ مقول اسم مفعول مُراد شو نو بیا پہ څہ اعتراض نہ وارد یږی ، دا اعتراض پہ دی طریقہ هم ویلے شی چہ هو ضمیر د قبیلے د ذات څخہ دے ، او قول مصدر دے ، گو یا حمل دَ مصدر د لفظ پہ ذات باندی حالانکہ حمل د مصدر پہ ذات باندی جائز نہ دے ، دَدی جواب هم دغہ دے چہ قول مصدر دے مگر پہ معنی د مقول اسم مفعول سرہ دے ، او کلہ چہ پہ معنی دا اسم مفعول مقول سرہ شو نو لازم نہ شو حمل د مصدر پہ ذات باندی ، صاحب نور الانوارؒ دَ فوائدُ د قیودُ بیان کوی فرمائی چہ قول القائل جنس دے کوم چہ تمام الفاظو لرہ شامل دے او علی سبیل الاستعلاء فعلِ اوّل دے پہ دی سرہ التماس او پہ دُعا باندی مشتمل الفاظ بہ د امر د تعریف نہ خارج شی ، حُکہ پہ التماس کښی طلب دَ فعل مع التساوی وی ، او پہ دُعا کښی طلب د فعل مع الخضوع وی ، او پہ امر کښی طلب د فعل مع الاستعلاء وی ، پس چونکہ د استعلاء قید ملحوظ وی پہ امر کښی او دُعا د وایِ هغہ دَ امر دَ تعریف نہ خارج شول ، البتہ پہ تعریف د امر کښی نهی داخلہ پاتی کیږی حُکہ پہ نهی کښی هم قول د قائل غیر تہ علی سبیل الاستعلاء وی ، لیکن پہ قول دَ ما تنؒ افعل سرہ د اُلتعریف نہ خارجیږی ، حُکہ پہ نهی کښی قائل غیر تہ پہ سبیل د استعلاء سرہ لا تفعل وائی نہ افعل ، بهر حال قول د ما تنؒ افعل فصل ثانی دے ، پہ دی سرہ پہ نهی د امر د تعریف نہ خارج شی ،

والمراد بقولہ افعل الخ سرہ جواب دیو سوال کوی ، سوال دا دے چہ تعریف دَ اَمر گوم چہ ما تنؒ بیان کړے دے ، جامع نہ دے ، خپلو افرادو لرہ حُکہ پہ مذکورہ تعریف کښی قول د قائل چونکہ افعل دے ، دی وجہی نہ دا تعریف نہ امر غائب لرہ شامل دے او نہ امر متکلم لرہ حُکہ پہ امر غائب کښی قول د قائل لِیَفْعَلْ دے ، او پہ امر متکلم کښی لِأَفْعَلْ دے

او په امر متکلّم کښی لِأَفْعَلْ وے، او لِنَفْعَلْ وے حالانکه امر متکلم او امر غائب هم امر دے، (تشریح) دوی جواب دادے چه دَ ماتن قول افعل نه خاص صیغه دا فعل مراد نه دے بلکه دی نه مراد دهر هغه لفظ دے کوم چه د مضارع نه دامر د جوړید لو په معروف طریقه باندی مشتق وی، برابره خبره ده که امر غائب وی او که معروف وی او که مجهول وی لیکن شرط دادے، چه دَهر یو نه دَ قائل فعل لږ واجب کول مقصود وی، او قائل خپل ځان لوی وګڼی خو حقیقت کښی دے لوی وی او که نه، دغه وجه ده چه کله قائل لوی او اعلی نه وی او لفظ دَا فعل والی نو دا خبره بے ادبی طرف ته منسوب کولے شی او دوۀ تر بے ادبۍ او ګستاخ ویلے کیږی، لیکن دا مذهب دَ جمهورو دے او دَ بعض معتزله د پاره دامر د پاره په حقیقت کښی اعلی والے شرط دے، او د بعض حضراتو په نزد باندی دامر د پاره منه علو ر په واقع کښی اعلی کیدل) او نه استعلاء (خپل ځان اعلی کړل) شرط دے،

صاحب نور الانوار والی چه لکن بشرط ای یکون المقصود منه ایجاب الفعل سره هغه اعتراض هم دفع شو، کوم چه دَ صاحب تلویح د جانبه نه شوے دے، صاحب تلویح والی چه دامر نه ستاځه مُراد دے، د اهل عرب اصطلاح مراد ده او که دَ اهل اصول اصطلاح مراد ده، که د اهل عرب اصطلاح مُراد ده نو په تعریف کښی دَ علی سبیل الاستعلاء قید څه ضرورت نشته حُکم التماس او دعا هم امر کښی داخل دی، حالانکه په دی دواړو کښی استعلاء نشته دے، او که دَ اهل اصول اصطلاح مراد ده، نو دَ امر تعریف په تهدید (دهمکی) وګول) مثلاً اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ او تعجیز (مخاطب عاجز ګول) لکه فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ باندی هم صادق راځی، حالانکه دا دواړه په حقیقت کښی امر نه دی، دی جواب دادے چه زمونږ مراد دَ اهل اصول اصطلاح ده، لیکن په امر کښی محض استعلاء مقصود نه وی بلکه استعلاء سره سره د فعل لازم کول هم مقصود وی، او دَ فعل لازم کول په امر کښی خو وی لیکن په تهدید او تعجیز کښی نه وی، امر کښی حُکمه چه موجبُ امر وجوب دے، یعنی دامر په ذریعه باندی امر فعل په بل باندی لازم او واجب کوی، او په تهدید او تعجیز کښی د سره فعل طلب نه وی، ملاؤ لازم چه فعل په بل باندی لازم کول مقصود شی، بلکه په تهدید کښی صرف دهمکی وګول وی او په تعجیز کښی مخاطب لره عاجز کول مقصود وی، پس په مذکوره عبارت لکن بشرط الخ سره د صاحب تلویح عبارت په آسانی سره دفع شو۔

امر حاضر هغه امر دے د کوم چه ذریعه سره چه فاعل مخاطب نه طلب د فعل وی لکه اضرب امر غائب هغه امر دے د کوم چه ذریعه سره چه د فاعل غائب نه طلب د فعل وشی لکه لیضرب او امر متکلم هغه امر دے د کوم چه ذریعه سره چه د فاعل متکلم نه طلب د فعل وشی لکه لنضرب امر معروف هغه امر دے چه فعل په کښی فاعل طرف ته منسوب وی، او امر مجهول هغه امر دے چه فعل په کښی مفعول طرف ته منسوب وی۔

وَيُخْتَصُّ مُرَادُهُ بِصِيْغَةِ لِاَنْ مَّةٍ بَيَانٌ لِكَوْنِ الْاَمْرِ خَاصًّا اَيْ يَخْتَصُّ مُرَادُ الْاَمْرِ وَهُوَ الْوُجُوْبُ بِصِيْغَةِ لِاَنْ مَّةٍ لِلْمُرَادِ وَالْغَرَضُ مِنْهُ بَيَانُ الْاِخْتِصَاصِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ اَيْ لَا يَكُوْنُ اَمْرٌ اِلَّا لِلْوُجُوْبِ وَلَا يَثْبُتُ الْوُجُوْبُ اِلَّا مِنَ الْاَمْرِ دُوْنَ الْفِعْلِ فَيَكُوْنُ نَفْيًا لِلْاِشْتِرَاكِ وَالْمُرَادُ فِيْ جَمِيْعِ ذٰلِكَ بِاَنْ يُّقَالَ اِنَّ دُخُوْلَ الْبَاءِ هٰهُنَا عَلَى الْمُخْتَصِّ عَلٰى طَرِيْقَةِ قَوْلِهِمْ خَصَصْتُ فُلَانًا بِالذِّكْرِ فَتَكُوْنُ الصِّيْغَةُ مُخْتَصَّةً بِالْوُجُوْبِ دُوْنَ الْاِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ وَهٰذَا نَفْيُ الْاِشْتِرَاكِ وَيَكُوْنُ مَعْنٰى قَوْلِهِ لِاَنَّ صِيْغَةَ لِاَنْ مَّةٍ لِلْاَمْرِ وَلَا تَنْفَكُّ عَنْهُ وَلَا يَكُوْنُ الْمُرَادُ مَفْهُوْمًا مِنْ غَيْرِ الصِّيْغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ وَهٰذَا نَفْيُ الْمُرَادِفِ۔

(ترجمه) او مختص به وی مُراد د امر د صیغه لانمه د امر (فعل) سره (دا عبارت) د امر د خاص کیدلو بیان دے، یعنی مراد چه وجوب دے، د اسی صیغے سره به مختص وی کومه چه لانمه وه د امر سره، په دی عبارت سره د مصنّف مقصد د طرفینو د اختصاص بیان دے یعنی امر نه اځی صرف د وجوب د پاره، او وجوب صرف په امر سره ثابتیږی، نه فعل سره پس په دی سره به د مترادف او اشتراک دواړو نفی وی، او دا په دی شان چه ویلے شوی دی چه باء په طریقے د قول د دوی خصصت فلانًا بالذکر داخله وه په مختص باندی، پس صیغه د امر به د وجوب سره مختص وی، دا باحت او ندب سره نه، او دا نفی د اشتراک ده، او د مصنّف قول لانمة معنی به دا وی چه صیغه د امر لانمه وه د مراد سره، او مراد نه به نه جدا کیږی او مراد به د صیغه نه علاوه یعنی د فعل نه، نه فهمیږی، او دا نفی د مترادف وه۔

(التشریح) د مصنّف د عبارت د حل کولو لپاره دی لږ څه تمهید د اذهانو کښی اچول

پکار دی چه کله خو لفظ مختص وی په معنی پوری ، یعنی لفظ د غه معنی نه په بله معنی باندی ، دلالت نه کوی ، لیکن معنی د غه لفظ پوری مختص نه وی ، بلکه دا معنی د غه لفظ نه علاوه د بل لفظ هم مدلول وی ، لکه الفاظ مترادفه لکه لیث او اسد چه لفظ د اسد د حیوان مفترس - (زمریه) سره مختص دے ، لیکن حیوان مفترس د اسد سره مختص نه دے ، بلکه څرنګه چه حیوان مفترس ... مدلول د اسد دے ، د غه شان مدلول د لیث او عضنفر هم دے ، کله خبره د دی برعکس وی ، یعنی لفظ د معنی سره مختص نه وی بلکه څرنګه چه دا معنی د د غه لفظ مدلول وی د غه شان بله معنی هم د د غه لفظ مدلول وی ، لکه الفاظ مشترکه مثلاً لفظ د قرء چه په حیض او طهر کښی مشترک دے ، چه حیض خو لفظ قرء سره مختص دے ، لیکن لفظ قرء د حیض سره مختص نه دے ، بلکه څرنګه چه حیض مدلول د قرء دے د غه شان طهر هم مدلول د قرء دے ، او کله نه کله اختصاص د دوارو طرفنه وی یعنی لفظ خاص وی معنی پوری ، او معنی خاص وی لفظ پوری لکه الفاظ متباینه مثلاً انسان او فرس ، چه انسان مختص دے په حیوان ناطق پوری او حیوان ناطق مختص دے په انسان پوری ، او فرس مختص دے حیوان ناطق پوری او حیوان ناطق مختص دے په فرس پوری ، دی تمهید ته د اخبره ملاحظه کړی چه د مصنف رح مقصد د صیغه امراد د هغے مراد یعنی وجوب په ما بین کښی اختصاص ثابتول وی ، یعنی د اخبره ثابتول دی چه صیغه امر صرف وجوب د پاره به وی اباحت او ندب د غیره د پاره به نه وی ، او وجوب به صرف په صیغه د امر سره ثابتیږی د حضور علیه السّلام په فعل سره به نه ثابتیږی او دوی اختصاص ثابتولو مقصد داشتراک او ترادف د مذاهبو نفی کول دی ، یعنی د هغه مذهب نفی کول دی چه د امر صیغه د وجوب او اباحت او ندب ما بین کښی مشترکه ده او د هغه مذهب نفی کول دی چه د وجوب په امر او فعل د وارو د نبی علیه السلام سره ثابتیږی ، د ترادف او اشتراک نفی کولو د پاره شارح رح نورالانوار وو تقریره کړی دی. دا ول تقریر حاصل دا دے چه په عبارت د متن ویختص مراده بصیغة الامر کښی باء داخله ده په مختص باندی لکه څرنګه چه خصصت فلانا بالذکر کښی باء داخله ده په مختص باندی ، یعنی صیغه د امر مختص او مراد د امر یعنی وجوب مختص ښکے او مطلب دا دے چه صیغه د امر وجوب سره مختص ده ، یعنی صیغه د امر صرف په

وجوب باندی دلالت کوی په اباحت او په ندب باندی دلالت نه کوی پس هر کله چې د امر صرف په وجوب باندی دلالت کوی ندب او اباحت باندی دلالت نه کوی نو اشد نفی شو، او دَما تنّ قول لازم مرّ معنی به دا دی چه صیغه امر د مراد یعنی وجوب باندی لازمه ده کله هم د وجوب نه، نه جُدا کیږی او مراد یعنی وجوب به د صیغه امر نه علاوه د فعل نبی علیه السّلام سره ثابتیږی نه، پس هر کله چه د امر صیغه د وجوب سره لازم ده او د وجوب د صیغې نه علاوه د فعل د نبی علیه السّلام نه فهمیږی نو د امر د صیغې او د نبی علیه السّلام د فعل په مابین کښی د تراد ف نفی هم راغله۔

اَوْ یُقَالُ اِنَّ الْبَاءَ دَاخِلَةٌ عَلَی الْمَخْصُوْصِ بِهٖ کَمَا هُوَ اَصْلُهَا اَیْ لَا یُفْهَمُ هٰذَا الْمُرَادُ بِغَیْرِ الصِّیْغَةِ وَ هُوَ الْفِعْلُ فَیَکُوْنُ هُوَ نَفْیًا لِلتَّرَادُفِ ثُمَّ قَوْلُهٗ لَازِمَةٌ اِنْ حُمِلَ عَلَی اللُّزُوْمِ الْاَعَمِّ فَیَکُوْنُ هُوَ اَیْضًا نَفْیًا لِلتَّرَادُفِ لِاَنَّ الْمَلْزُوْمَ لَا یُوْجَدُ بِدُوْنِ اللَّازِمِ فَلَا یُفْهَمُ نَفْیُ الْوُجُوْبِ الَّذِیْ قَطْعًا فَیَنْبَغِیْ اَنْ یُّحْمَلَ الْاَلْزُوْمِ عَلَی اللَّازِمِ الْمُسَاوِیْ اَیْ لَا یُوْجَدُ الْمُرَادُ بِدُوْنِ الصِّیْغَةِ وَلَا الصِّیْغَةُ بِدُوْنِ الْمُرَادِ فَقَدْ فُهِمَ حِیْنَئِذٍ نَفْیُ التَّرَادُفِ وَالْاِشْتِرَاکِ جَمِیْعًا کِنَایَةً۔

(ترجمه) یا دا وبلے شی چه باء داخله وه په مختص به باندی لکه څرنګه اصل په باء کښی دا وه یعنی د مراد به د امر د صیغې نه ماسوی د فعل نه فهمیږی نه، پس په دی سره به نفی د ترادف راشی، بیا قول د مصنّف لازمة مرّ که په لازم اعم باندی محمول شی نو دا به هم نفی د ترادف وی، حکه چه ملزوم بغیر د لازم نه، نه موجودیږی، پس نفی د اشتراک به قوینه قطعًا مفهوم نه شی، دی وجه نه مناسبه وه چه لازم په لازم مساوی باندی محمول کړے شی، یعنی مراد به د صیغې نه ماسوی نه موجودیږی، او صیغه به بغیر د مراد نه، نه موجودیږی پس په دی وخت کښی به کنایةً نفی د ترادف او د اشتراک دواړه معلومه شی،

(تشریح) دویم تقریر حاصل دا دے چه باء داخله د په مختص به باندی لکه دا دی اصل هم دے، یعنی مُراد امر (وجوب) به مختص وی، او صیغه د امر به مختص به وی، او مطلب دا چه وجوب به صرف نهمیږی، د صیغه امر نه، نه د فعل د نبی علیه السّلام نه او کله

چه فهم د وجوب صرف د امر د صیغے نه به راځی . او د فعل د نبی علیه السّلام نه به نه راځی نو د صیغه امر او فعل د نبی علیه السّلام کښی تراوف نفی شو ، بیا قول د ماتن لازم نه کړ مراد لازم اعم دی ، او د وجوب ملزوم وی ، نو په دی سره هم د تراوف نفی راغله ، ځکه چه لازم عام بغیر د ملزوم نه موجود یدلے شی ، مګر ملزوم بغیر د لازم عام نه ، نه شی موجود یدلے ، مثلاً حیوان د انسان لازم عام دے نو حیوان خو بغیر د انسان نه موجود یدلے شی ، لیکن انسان بغیر د حیوان نه ، نه شی موجود یدلے ، پس د وجوب چه کوم ملزوم دے دا به نه موجود یږی ، بغیر د لازم عام یعنی صیغه امر نه اګرچه صیغه امر به د لازم عام کیدلو په وجه باندی موجود یږی ، بغیر د وجوب نه ، پس ثابته شوه چه د وجوب به بغیر صیغه امر یعنی د فعل د نبی علیه السّلام نه ، نه فهمیږی ، او کله چه د وجوب د فعل نه فهمیږی نه ، نو نفی د تراوف راغله ، لیکن د اشتراک نفی راثابته او کړه چرته د لازم نه مراد لازم مساوی وی ، یعنی صیغه لازم وی ، او د وجوب ملزوم وی ، او په دوا پوکښی مساوات وی ، نو د تراوف او اشتراک نفی به کنایةً راشی ، پدی طور باندی چه لازم مساوی بغیر د ملزوم نه ، نه موجود یږی ، او ملزوم بغیر د لازم مساوی نه ، نه موجود یږی ، لکه ناطق د انسان لازم مساوی دے ، نو ناطق بغیر د انسان نه ، نه موجود یږی ، او انسان بغیر د ناطق نه موجود دغه شان صیغه د امر به بغیر د وجوب نه ، نه موجود یږی او د وجوب به بغیر د صیغه امر نه ، نه موجود یږی ، پس هر کله چه د وجوب د صیغه یعنی فعل د نبی علیه السلام سره ثابت نه شو ، نو نفی د تراوف راغله ، او هر کله چه صیغه د امر بغیر د وجوب نه ، نه به موجود یږی یعنی د صیغه امر نه به صرف وجوب فهم ته راځی ، اباحت ، ندب و غیره نه ، نو په دی سره نفی د اشتراک هم راغله ، بهرحال که لازم عام و اخلی نو صرف د تراوف نفی راځی ـ د اشتراک نفی نه راځی ـ او لازم مساوی مراد اغستلو کښی نفی د تراوف او اشتراک دوارو راځی لهذا لازم مساوی اغستل بهتر دی ـ

ثُمَّ صَرَّحَ بَعْدَ ذَالِكَ بِنَفْيِ التَّرَاوُفِ قَصْدًا فَقَالَ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا اَيْ اِذَا كَانَ الْمُرَادُ مَخْصُوْصًا بِالصِّيْغَةِ لَا يَكُوْنُ فِعْلُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُوْجِبًا

عَلَى الْاُمَّةِ مِنْ غَيْرِ مُوَاظَبَتِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ خِلَافًا لِبَعْضِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَاِنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ فِعْلَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَيْضًا مُوْجِبٌ اِمَّا لِاَنَّهٗ اَمْرٌ وَكُلُّ اَمْرٍ لِلْوُجُوْبِ وَاِمَّا لِاَنَّهٗ مُتَارِكٌ لِلْاَمْرِ الْقَوْلِيْ فِي حُكْمِ الْوُجُوْبِ وَهٰذَا الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِيْ كُلِّ مَا لَمْ يَكُنْ سَهْوًا مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَا طَبْعًا لَهٗ وَلَا مَخْصُوْصًا بِهٖ وَاِلَّا فَعَدَمُ كَوْنِهٖ مُوْجِبًا بِالْاِتِّفَاقِ۔

(ترجمہ) بیا مصنّفؒ دینہ پس قصداً د تراوف نفی فرمایلی دہ ، دی وجہ نہ چہ نوموایلی دی چہ حتّی تردی چہ فعل بہ موجب نہ وی ، یعنی ہرکلہ چہ مراد (وجوب) مخصص دے۔ پہ صیغہ د امر پورې نو بغیر د مواظبت د نبی علیہ السلام نہ پہ فعل نہ وی ، خلاف ثابت دے بعض اصحابِ شوافع لرہ ، حکہ والئ ھغوی چہ فعل د نبی علیہ السّلام موجب دے ، یا خود دی وجھی نہ چہ فعل د نبی علیہ السلام امر دے ، او ھر امر وپارہ د وجوب دی او یا دی وجھی نہ چہ فعل د نبی علیہ السلام پہ حکم د وجوب کښی مشارک دے ، د امر قولی سرہ او دا اختلاف زمونږ او د ھغوی پہ مینځ کښی پہ ھرھغہ فعل کښی دے کوم چہ د نبی علیہ السّلام نہ سھواً نہ وی صادر شوے ، وی نہ کہ سھواً وی نو د فعل نہ موجب کیدل اتفاقی دی ،

(تشریح) فاضل مصنّف د تراوف او اشتراک کنایۃً نفی کولو نہ پس دلتہ کښی د تراوف پہ نفی کولو باندی تصریح کوی ، دی وجہ نہ فرمائی چہ ھرکلہ وجوب د صیغہ امر سرہ مخصوص دے ، نو فعل د نبی علیہ السلام بہ بغیر د مواظبت نہ موجب نہ وی ، د شارحؒ د عبارت نہ دا معلومیږی چہ فعل د نبی علیہ السّلام سرہ د مواظبت نہ موجب وی ، یعنی د نبی علیہ السّلام پہ یو فعل باندی د ھمیشہ والی د وجھی نہ بہ وجوب ثابتیږی حالانکہ دا صحیح نہ دہ وجہ دا دہ چہ اعتکاف سنّت مؤکّدہ دے ، حالانکہ نبی علیہ السلام پہ مواظبت کړے دے ، ھاں البتہ کہ پہ یو فعل باندی نبی علیہ السلام مواظبت وکړی خو لہ ترک کولے انکار ھم وکړی ، نو بیا بلاشبہ چہ دی سرہ وجوب ثابتیږی ، لیکن دی صورت کښی ھم وجوب د فعل نہ ثابت نہ شی ، بلکہ پہ ترک باندی انکار سرہ بہ د وجوب ثابت شی ، حکہ چہ د یو فعل پہ ترک باندی انکار کول گویا پہ ھغہ فعل باندی امر کول

دی ، او امر سره وجوب ثابتیږی ، لهٰذا په ترک باندی به انکار سره هم وجوب ثابتیږی
بهرحال په فعل د نبی علیه السّلام سره وجوب نه ثابتیږی ، اگرچه بعض اصحاب شافعیؒ
زمونږه سره په دی کښی مخالف دی ، هغوی فرمائی چه د صیغه امر په شان فعل د
نبی علیه السّلام هم موجب دے ، یعنی څرنگه چه صیغه امر سره وجوب ثابتیږی دغه شان
په فعل د نبی علیه السّلام سره هم وجوب ثابتیږی ، اصحاب شافعی علی سبیل التردید په
دی باندی دوه دلائل ذکر کړی دی ، یو دلیل دا چه فعل د نبی علیه السّلام هم امر دے ،
حکم د امر دوه قسمونه دی ، (۱) قول (۲) فعل ، او هر امر دپاره د وجوب دی ، دی وجه نه
د نبی علیه السلام د قول په شان د نبی علیه السلام په فعل سره به هم وجوب ثابتیږی
او دویم دلیل دا دے چه فعل قسم د امر خو نه دے ، خو د وجوب په ثابت والی کښی په
شان د امر دے ،

پس هر کلمه چه د نبی علیه السّلام فعل د وجوب په ثبوت کښی په شان د امر دے
او امر سره شریک دے ، نو امر قولی په شان د فعل د نبی علیه السّلام سره به هم ثبوت وجوب
راځی ، لیکن دا خیال سائل پکار دی چه زمونږه او د شوافعؒ په مابین کښی دا اختلاف په
هغه وخت کښی دے کله چه دا فعل د نبی علیه السّلام نه سهواً صادر شوی لکه زلات
او طبعی فعل نه وی لکه خوراک کول ، او به شکل او نه صرف د نبی علیه السّلام ذات پورې خاص
وی لکه د څلوښتو نه زائد سره نکاح کول ، او د تهجد مونځ او کله چرته یو فعل د نبی
علیه السّلام نه سهواً صادر وی او یا د دوی طبعی فعل وی یا د دوی ذات پورې مخصوص
وی نو دا فعل به بالاتفاق موجب نه وی ، یعنی دی فعل سره به نه زمونږه په نزد
باندی او نه د شوافعؒ په نزد باندی وجوب ثابتیږی ،

لِلْمَنْعِ عَنِ الْوِصَالِ وَ خَلْعِ النِّعَالِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ حَتّٰی لَمْ یَکُنِ الْفِعْلُ مُوْجِبًا
وَ حُجَّةً لَنَا اَنَّ لِمَنْعِ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَصْحَابَهٗ عَنِ الْوِصَالِ وَ خَلْعِ النِّعَالِ
رُوِیَ اَنَّهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ وَاصَلَ فَوَاصَلَ اَصْحَابُهٗ فَاَنْکَرَ عَلَیْهِمُ الْمُوَافَقَةَ فِی
وِصَالِ الصَّوْمِ فَقَالَ اَیُّکُمْ مِثْلِیْ یُطْعِمُنِیْ رَبِّیْ وَ یَسْقِیْنِ یَعْنِیْ اَنْتُمْ لَا تَسْتَطِیْعُوْنَ
الصِّیَامَ مُتَوَالِیَهَ اللَّیْلِ وَالنَّهَارِ وَلِیْ قُوَّةٌ مِّنْ وَّحَانِیَّةٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰی اُطْعَمُ

عِنْدَهُ وَأُسْقِيَ مِنْ شَرَابِ الْمَحَبَّةِ كَمَا قَالَ قَائِلٌ **مشعر** وَإِكْرَاهٌ لِلْمُشْتَاقِ خَيْرُ شَرَابِهِ
وَكُلُّ شَرَابٍ دُونَهُ كَسَرَابِ ۔ وَلِهٰذَا تَرَى الْأُمَّةَ الْمُجَاهِدِينَ يَطْرَبُونَ بِشُرْبِ قَطْرَةٍ فِي
أَنْ بَعِيْنَاتٍ لَيَخْرُجَ عَنْ حَدِّ الْكَرَاهَةِ وَهٰذَا فِي صَوْمِ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ سَوَاءٌ وَمُرْوِيَ
أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُصَلِّي بِأَصْحَابِهِ إِذْ خَلَعَ نَعْلَيْهِ فَخَلَعُوا نِعَالَهُمْ فَلَمَّا قَضَى
صَلَاتَهُ قَالَ مَا حَمَلَكُمْ عَلَى إِلْقَاءِ نِعَالِكُمْ قَالُوا رَأَيْنَاكَ أَلْقَيْتَ نَعْلَيْكَ
قَالَ إِنَّ جِبْرَئِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْبَرَنِي إِنَّ فِيهِمَا قَذَرًا إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ
فَلْيَنْظُرْ فَإِنْ رَأَى فِي نَعْلَيْهِ قَذَرًا فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فِيهِمَا هٰذِهِ ۾ تَمَسُّكَاتُ إِلَى حَنِيفَةَ

(ترجمہ) او دی وجہ نه چه دَ مسلسل روژ سے نیولو او پیزار ایستلو نه منع کړے شوے
دے (دا عبادت) دَ حتّی لَا یَکُونَ الفعل موجبًا سره تعلق لری. او زمونږه دلیل دے حُکم رسول الله
صَلَّی اللّٰه علیه وسلّم خپل صحابه کرامؓو لره بغیر دَ افطار کولو روژے د مسلسل نیولو نه او (موږ ته حکم
دَ ناپاکی کتلو نه بغیر) دَ پیزار ایستلو نه منع فرمائیلی دے، روایت دے چه رسول الله صلّی الله
علیه وآله وسلّم بغیر دَ وُضو نه ماتی نه مسلسل روژے د نیولی، نو صحابه کرامؓو هم دغه شان روژے
د نیولی، پس رسول الله صلّی الله علیه وسلّم بغیر دَ افطار نه د مسلسل روژے نیولو کښې خپل
موافقت نه منع و فرمائیله، او دے فرمائیل چه خپله شان په تاسو کښې څوک دے، مالره خو پخپله
الله خو ډیر ډیر ښه ځنګ راکوی، یعنی تاسو دَ شپه او ورځې مسلسل روژے د نیولو طاقت نشی
لرلے، او خپله پاره دَ الله پاک دَ جانبه نه یو روحانی قوت دے، د هغه دَ طرف نه مایاند
خو راک کولے شی او خپله سیرابی کولے شی د الله پاک د محبّت په شراب سره، لکه څرنګه چه
چا وئیلے دی. دَ یو عاشق د پاره هم ستا یاد په لږترین شراب دی، ستا یاد نه ماسوی
هر شراب د هوکه ده، د دغه ممانعت دَ وجهی نه تاسو مجاهده کونکی علماء کرام، او
صوفیائے عظام لره کوری چه هغوی دَ خپلو چیلو په ورځو کښې یو یو قطره اوبه
څکی او روژه ماتوی، د پاره د دی چه دَ دوی روژه دَ کراهت دَ حدّ نه ونه وځی. او دَ کراهت
په فرضی او نفلی دواړو روژو کښې برابره ده، او روایت دے چه رسول الله صلّی الله
علیه وسلّم خپلو صحابه کرامؓو سره مو نځ ادا کولو چه ناسپه رسول الله صلّی الله علیه
وسلّم خپلے پښے مبارکے ویستلی صحابه کرامؓو هم خپل پیزار ویستلو پس هرکله چه

رسول الله صلی الله علیه وسلم مونځ پوره کړو، نو وے فرمائیل چه څه شئ تاسو په پیزار ایستلو آماده کړ لی، صحابه کرامو رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین عرض وکړو چه مونږ ه تاسو د لمدلے چه پنږے مبارکے مو ولیتلے، رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمائیل چه ما ته جبرئیل علیه السّلام خبر راکړو چه پنږو کښی نجاست دے، کله چه تاسو کښی څوک جماعت ته راشی نو هغه لره پکار دی، چه هغه وګوری، که چرته په پیزار کښی ځے نجاست دی چه وے مکی، او په پیزار کښی مونځ اداکړی، دا دامام ابوحنیفهؒ دلائل دی۔

(تشریح) په دی عبارت کښی د نبی علیه السّلام د فعل د نه موجب کیدلو په باره کښی دامام ابوحنیفهؒ دلائل مذکور دی، اوّل دلیل دادے چه نبی علیه السّلام مسلسل بغیر د روژه ماتی نه شپه او ورځ مسلسل روژے و نیولے، دا روایت د ابو هریرة رضی الله عنه دے، دوی ته چه ځے وُکتل نو صحابه کرامؓ هم دغه شان روژے نیول شروع کړی۔ پس نبی علیه السّلام بلا افطار د مسلسل روژے نیولو ته صحابه کرامؓ منع کړل، په دی باندی یو صحابیؓ عرض وکړو چه یا رسول الله صلی الله علیه وسلم تاسو خو بلا افطار مسلسل روژے نه یئ، نبی علیه السّلام چه دا واو ریدل نو دے فرمائیل چه په تاسو کښی څما په شان څوک دے، ما باندی خو الله پاک خوراک کوی، یعنی الله تعالیٰ په ما باندی داسی فیضان کوی، چه ما ته نه د لوږی احساس کیږی او نه د تندی، او ما ته الله پاک د عبادت کولو قدرت او قوّت عطا کوی، حاصل دا چه په تاسو کښی د مسلسل بلا افطار روژے نیولو طاقت نشته، البته ما د پاره د الله پاک د طرف نه یو روحانی طاقت حاصل دے، په قرب الهٰی کښی ما ته روحانی غذا هم عطا کیږی، او د محبّت الهٰی د شراب نه څما سیرا بی هم کیږی۔ لکه څرنګه چه چا د ولی د ستا یاد د عاشق رنځور د پاره بهترین شراب دی۔ او ستا د یاد نه ما سوئ هر شراب دهوکه ده، دی مضمون لره جګر مراد آبادی په خپلو الفاظو کښی داسی یاد کړے دے:

نه غرض کسی سے نه واسطه مجھے کام اپنے ہی کام سے ۔ تیرے ذکر سے تیرے فکر سے تیرے یاد سے تیرے نام سے

نه په چا غرض نه واسطه څما کار هر خپل کار سره دے ۔ ستا د ذکر سره ستا د فکر سره ستا یاد سره ستا د نوم سره

چونکه نبی علیه السّلام د صوم وصال نه منع فرمائیلی ده، دی وجه نه علما کرام او صوفیاؤ نظام په خپلو چیلو کښی د او بو یو قطره څکلو سره خپله روژه ماتوی د پاره د دی چه د دوی

روژه ډ حدِ کراهت نه وځی ، د بلا افطار روژے نیولو حکم په نفلی او فرضی دوا پدروژو کښی برابره ده ، وګورئ صاحب شریعت رسول الله صلی الله علیه وسلم په خپله خو صوم وصال باندے عمل کړے دے ، لیکن کله چه صحابه کرامؓ دوی ته وُکتل او دا عمل ئے شروع کړو نو رسول الله صلی الله علیه والهٖ واصحابه وسلم دینه منع وفرمایله ، که چیرته ډ نبی علیه السّلام فعل موجب وے او ډ دوی ډ قول په شان ډ فعل نه هم وجوب ثابتیدلو نو بیابه دوی صحابه کرامؓ لره ډ صوم وصال نه ، نه منع کول ، په خپله باندی په دی عمل کول او صحابه کرامؓ منع کول د دی خبرې دلیل دے ، چه فعل ډ نبی علیه السّلام موجب نه دے ۔

دویم دلیل دا دے چه ډ حضرت ابو سعید رضی الله عنه نه روایت دے ، یو ځل نبی علیه السّلام خپلو صحابه کرامؓ ته جمع ومکوله چه ناسپه ئے خپلے پښے مبارکے ویستلے ، صحابهؓ چه دوی ته وکتل نو ده وی هم داعمل وکړو ، کله چه رسول الله صلی الله علیه وسلم فارغ شو نو وے فرمایل چه تاسو په پیزار ایستلو باندی کومے خبرے اماده کړی ۔ صحابه کرامؓ عرض وکړو یارسول الله صلی الله علیه وسلم تاسو ته چه مو وکتل نو مونږه هم پیزار ویستلو ، رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمایل چه ما ته خو جبرائیل امینؑ خبر راکړو چه په پښو کښی نجاست دے ، او دا کلمه چه څوک په څوک په تاسو کښی جماعت ته راشی نو خپلے پښی ډکوری که نجاست پکښی وی نو مګی دی ، او پیزار سره ډ مونځ کوی ۔

دګورئ کوم عمل چه په خپله رسول الله صلی الله علیه وسلم کړے وو ، دهغے نه ئے صحابه کرامؓ منع وفرمایل معلومه شوه چه فعل ډ رسول الله صلی الله علیه وسلم سره وجوب نه ثابتیږی ، لیکن ډ دی دوارو خبرو په باره کښی دا ویلے کیدے شی چه صوم وصال هم ډ رسول الله صلی الله علیه وسلم سره خاص وو ، او ډ جبرائیل امینؑ خبر ومکولو په ما نحنه کښی پښرے ایستل دا فعل هم صرف په نبی علیه السلام پورې خاص دے ، او وراندی دا خبره تیره شوی ده چه کوم فعل خاص وی په رسول الله صلی الله علیه وسلم پورې هغه بالاتفاق موجوب نه دے ، پس هرکله چه دا دوارو افعال د رسول الله صلی الله علیه وسلم په ذات پورې ډ خاص کیدلو په بنا باندی غیر

موجب شول نو دینه استدلال کول د امام صاحب صحیح نه شول.

وَاَمَّا الشَّافِعِیُّ فَقَالَ تَارَةً عَلٰی سَبِیْلِ التَّنَزُّلِ اِنَّ الْفِعْلَ لِلْوُجُوْبِ کَالْاَمْرِ لِاَنَّهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ شَغَلَ عَنْ اَرْبَعِ صَلٰوةٍ یَوْمَ الْخَنْدَقِ فَقَضَاهُنَّ مُرَتِّبَةً وَقَالَ صَلُّوْا کَمَا رَاَیْتُمُوْنِیْ اُصَلِّیْ فَجَعَلَ مُتَابَعَةَ اَفْعَالِهٖ لِاَمْرٍ مُتَّبَعٍ فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَالْوُجُوْبُ اُسْتُفِیْدَ بِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ صَلُّوْا کَمَا رَاَیْتُمُوْنِیْ لَا بِالْفِعْلِ اِذِ الْوَاوُ کَانَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا لَا تَبَعُوْهُ بِمُجَرَّدِ رُؤْیَةِ الْفِعْلِ وَلَمْ یَحْتَاجُوْا اِلٰی هٰذَا الْقَوْلِ اَصْلًا۔

(ترجمه) او امام شافعی رحمة الله علیه تعالی کله څپه طریقے د تنزّل سره وایی دی چه فعل د امر په شان د وجوب د پاره دے، ځکه چه رسول الله صلی الله علیه وسلم د خندق په ورځ باندی څلور مونځونه په وخت باندی ادا نه کړل، بیا د څلورو وارو مونځونو قضائے و فرمائیله په ترتیب سره اوه دے فرمایلی چه تاسو خلق هم د غه طریقی سره ادا کړی ځکه موچه زه لیدلے یم په ادا کولو۔ پس حضور صلی الله علیه وسلم د خپل فعالو متابعت د خپل اُمّت د پاره لازم وګرځول، بیا د امام شافعیؒ د دی استدلال جواب مصنفؒ په خپل دی قول سره ورکړے دے، چه وجوب خو مستفاد دے د قولِ نبی علیه السلام صلّوا کما رایتمونی اصلّی نه د فعل، دوی نه، وجه داده که فعل موجب وے نو په نفس لیدلو د فعل سره به صحابه کرامؓو د حضور علیه السّلام اتباع کړی وه، او دی فرمان طرف ته به احتیاج نه راتلو د صحابه کرامؓو۔

(تشریح) بعض اصحاب شوافعؒ د نبی علیه السلام د فعل په موجب والی باندی دوه دلیله ویلی دی، مصنفؒ د هغے جوابات ذکر کړی دی، د اول دلیل حاصل دادے چه فعل د نبی علیه السلام امر خو نه دے لیکن د امر په شان مفید د وجوب دے، ځکه چه نبی علیه السلام کله د غزوه خندق په موقع باندی د خندق کښتلو په وجه باندی څلور مونځونه د ظهر، عصر، مغرب او عشاء په خپل وخت باندی ادا نه کړل، نو دی نه پس ئے په ترتیب سره د د غه څلور مونځو قضا و فرمائیله، او صحابه

کوامؤ تہ ئے وفرمائیل چہ تاسوهم وغہ شان قضاء وکړی لکہ څرنګہ چہ زہٗ تاسو پہ قضاء
کولو باندی ولیدلم یعنی پہ قضاء مونځو تہ کینی هم دَ ترتیب لحاظ وُساتی ، وګورې نبی علیہ
السلام پہ دې فرمان سره دَ خپلوا نعالو اتباع د خپل اُمّت د پاره لاس مه وګرځوله ، اګرچہ
فعل د نبی علیہ السّلام موجب نہ وے نو اتباع د خپل فعل بہ ئے د اُمّت د پاره لازم ګرځوُ
پس د اُمّت د پاره د خپل فعل د اتباع لزوم د دې خبر بنکاره دلیل دے چہ فعل د نبی علیہ
السلام سره هم وجوب ثابتیږی ، فاضل مصنّف وفرمائیل چہ پہ قضاء مونځو تہ کینی دَ
ترتیب وجوب دَحضور علیہ السّلام د فعل نہ ، نہ دے ثابت ، بلکہ د فعل دَحضور علیہ السّلام
صلوٰا کما رایتمونی اُصلّی نہ ثابت دے ، وجہ دا دہ کہ چرته فعل دَ نبی علیہ السلام
موجب وے نو صحابہ کرامؤ بہ محض پہ فعل لیدلو سره اتباع کولہ او سره بہ د فرمان
نبوی صلی اللہ علیہ وسلّم طرف تہ محتاج شوے نہ وے ، پس د فعل نہ پس د نبی علیہ السلام
صلّوا کما رایتمونی اُصلّی ، دا دې خبری دلیل دے چہ فعل سره وجوب نہ ثابتیږی بلکہ قول سره
ثابتیږی ،

وَ قَالَ تَارَةً عَلَى سَبِيْلِ التَّرَقِّيْ اِنَّ الْفِعْلَ قِسْمٌ مِنَ الْاَمْرِ لِاَنَّ الْاَمْرَ نَوْعَانِ قَوْلٌ
وَ فِعْلٌ لِاَنَّهٗ اَطْلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى لَفْظَ الْاَمْرِ عَلَى الْفِعْلِ فِيْ قَوْلِهٖ وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ
بِرَشِيْدٍ اَیْ بِفِعْلِهٖ لِاَنَّ الْقَوْلَ لَا یُوْصَفُ بِالرَّشِيْدِ وَ اِنَّمَا یُوْصَفُ بِالسَّدِيْدِ فَاَجَابَ
الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَسُمِّيَ الْفِعْلُ بِهٖ لِاَنَّهٗ سَبَبُهٗ اَیْ سُمِّيَ الْفِعْلُ بِلَفْظِ الْاَمْرِ
لِاَنَّ الْاَمْرَ سَبَبٌ لِلْفِعْلِ فَيَكُوْنُ مِنْ بَابِ الْمَجَازِ وَ اِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْحَقِيْقَةِ۔

(ترجمہ) او کلہ امام شافعیؒ پہ طریقے د ترقی سره داسی ویلی دی چہ فعل هم د امر
یو قسم دے ، ځکہ امر پہ دوہ قسمہ دے ، قول او فعل ، وجہ دا دہ چہ اللہ پاک پہ خپل قول
وما امر فرعون برشید کینی د لفظ امر اطلاق پہ فعل باندی کړے دے ، یعنی د فعل فرعون
درست نہ وے ، وجہ دا دہ چہ قول دَ رشید سره نہ موصوف کیږی بلکہ د سدید سره
موصوف کیږی ، پس د امام شافعیؒ دې استدلال جواب مصنّف پہ خپل قول سره ورکړے
دے ، چہ فعل دې وجہ موسوم کیږی دَ امر سره چہ امرِ فعل د پاره سبب دے ،

یعنی فعل په لفظِ امر سره حُکم موسوم کیږی چه امر د فعل سبب دے لپس دا به د مجاز د قبیلے څخه شی حالانکه خبره په حقیقت کښی ده،

(تشریح) د بعض اصحابِ شوافع د دویم دلیل حاصل وا دے چه امر په دوه قسمه دے (۱) قول (۲) فعل گو یا فعل امر دے او امر راځی دوه جوب د پاره، لهذا فعل به هم د وجوب د پاره وی، او د فعل د امر کیدلو دلیل دا دے چه الله پاک په خپل قول وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیْدٍ کښی اطلاق د امر په فعل باندی کړے دے، چه معنیٔ دا شوه چه فعل د فرعون درست نه دے، حاصل دا چه په دا ایت کښی د فرعون نه فعلُ فرعون مراد دے، په فعل باندی د امر اطلاق شوے دے، او دد ی اطلاق وجه دا ده چه په دا ایت کښی د امرِ فرعون یعنی قول فرعون صفت رشید واقع شوے دے، حالانکه رشید صفت د فعل نه واقع کیږی بلکه سدید صفت د قول واقع کیږی، لپس په دا ایت کښی لفظ رشید په دی دلالت کوی چه اَمْرُ نه مُراد فعلُ فرعون دے، او هر کله چه د امر نه مُراد فعلُ فرعون شو، نو معلومه شوه چه فعل د امر یو قسم دے، او امر راځی د پاره د وجوب لهذا فعل به هم د وجوب د پاره وی، د امام شافعیؒ دی استدلال په وجوب کښی، فاضل مصنّفؒ فرمائیلی دی چه په دا ایت کښی د امر نه مراد فعل دے او د فعل نه ئے تعیین په لفظ د امر سره حُکم کړے دے چه امر سبب د فعل وی، گو یا ذکر د سبب دے مراد تر ینه مسبب دے، او اطلاق د سبب په مسبب باندی جائز دے، لهذا دا به د قبیلے د مجاز څخه وی، او دلته کښی بحث چونکه د حقیقت نه دے، لهذا دی ایت کریمه نه استدلال گول درست نه دے،

دویم جواب دا دے چه موښر ه دا منو نه چه په دا ایت کښی د امر نه مراد فعل دے، بلکه د امر نه مراد شان او طریق دے، یعنی د فرعون شان او طریقه درُسته نه ده، یا د امر نه مراد قول دے، او قرینه په جمله سابقه فَاتَّبَعُوْٓا اَمْرَ فِرْعَوْنَ ده، حُکم دلته کښی د امر نه مراد قول دے، او ترجمه ئے دا ده چه خلقو د فرعون د امر یعنی د هغے خبری اتباع وکړه د گوے چه فرعون هغوی ته حکم ورکړے وو وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیْدٍ، حالانکه د فرعون دا امر درست نه وو، لپس هر کله چه په فَاتَّبَعُوْٓا اَمْرَ فِرْعَوْنَ کښی د امر نه مُراد قول دے نو ما بعد جمله وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ

پرکشیدی کښی به هم د امر نه مراد قول دی ، لیکن په دی کښ دا اعتراض وشی چه قول په رشید سره موصوف کیدے نه شی حالانکه په دی صورت کښی اتصاف د قول په رشید سره راځی ، نو دی جواب دا دے چه قول په رشید سره موصوف کیدلو دا د قبیلے د وصف الشئ بوصف صاحب الشئ سره دے ، یعنی کله نه کله شئ د صاحب شئ په صفت سره متصّف کولے شی ، لکه په عذابٌ الیمٌ کښی عذاب په الیم سره متعدد شوے دے ، حالانکه الیم د صاحبِ عذاب (معذّب) صفت دے ، دغه شان په آیت کښی امر یعنی قول په رشید سره متصّف شوے دے ، حالانکه رشید صفت د صاحبِ قول دے ،

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ نَفْيِ التَّرَادُفِ قَصَدَ اَنْ شَرَعَ فِيْ نَفْيِ الْاِشْتِرَاكِ فَقَالَ وَ مُوْجَبُهُ الْوُجُوْبُ لَا التَّدْبُ وَالْاِبَاحَةُ وَالتَّوَقُّفُ يَعْنِيْ اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ الْوُجُوْبُ فَقَطْ عِنْدَ الْحَاصَّةِ لَا التَّدْبُ لِمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْاِبَاحَةُ لِمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْاِشْتِرَاكُ لَفْظًا اَوْ مَعْنًى بَيْنَ الثَّلٰثَةِ اَوِ الْاِثْنَيْنِ لِمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ اٰخَرُوْنَ وَلَمْ يَدْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ لِوَنِيَّهُ يُفْهِمُهُمِمَّا ذَكَرَهُ الْتِزَامًا فَاَهْلُ التَّدْبِ يَقُوْلُوْنَ الْاَمْرُ لِلطَّلَبِ فَلَا بُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ جَانِبُ الْفِعْلِ فِيْهِ رَاجِحًا حَتّٰى يُطْلَبَ وَاَوْنَاهُ التَّدْبُ وَهٰذَا الْقَوْلِ فَعَالِيْ فَكَانَ يَرُوْهُمْ اَنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا وَاَهْلُ الْاِبَاحَةِ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ مَعْنَى الطَّلَبِ اَنْ يَّكُوْنَ مَادُوْنَ فِيْهِ وَلَا يَكُوْنَ حَرَامًا وَاَوْنَاهُ هُوَ الْاِبَاحَةُ وَ هٰذَا الْقَوْلِ نَعَا فَا صْطَادُوْا وَالْمُتَوَقِّفُوْنَ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ الْاَمْرَ لِاسْتِقْلُ لِسِتَّةِ عَشَرَ مَعْنًى كَالْوُجُوْبِ وَالْاِبَاحَةِ وَالتَّدْبِ وَالتَّهْدِيْدِ وَالتَّعْجِيْزِ وَالْاِرْشَادِ وَالتَّسْخِيْرِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَلَا يَتَعَيَّنُ وَاحِدٌ مِّنْهَا اِلَّا بِقَرِيْنَةٍ عَلٰى اَحَدِهَا لَمْ يُعْمَلْ بِهٖ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتّٰى يَتَعَيَّنَ الْمُرَادُ وَعِنْدَنَا الْوُجُوْبُ حَقِيْقَةُ الْاَمْرِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ مُطْلَقًا مَالَمْ تَقُمْ قَرِيْنَةٌ خِلَافَهٗ وَاِذَا قَامَتْ قَرِيْنَةٌ يُحْمَلُ عَلَيْهِ عَلٰى حَسَبِ الْمَقَامِ -

(ترجمه) او کله چه مصنّف قصد اوکړ د نفی د ترادف نه فارغ شولو نو شروع شولو په نفی د اشتراک کښی ، دی وجه ئے د فرمایلو چه د امر موجب (حکم) وجوب دے ، ندب

اباحت، او توقّف نه دے، یعنی د عام فقهاء په نزد باندی د امر موجب فقط وجوب دے ندب نه دے، لکه څرنګه چه د بعضو مذهب دے، او نه اباحت دے لکه څرنګه چه د بعض مذهب دے، او نه توقّف دے لکه چه د بعضو مذهب دے، او نه لفظی یا معنوی طور باندی د دوه یادرې په مابین کښی مشترک دے لکه چه لوړ و خلقو ورته ذهاب کړے دے، او مصنّف د اشتراک ذکر حُکمًا ونه کړو چه دا د وُ نه د مذکوره عبارت نه بطور التزام مفهوم دے، پس ندب والا وائی چه امر چونکه د طلب د پاره دی لهذا جانب د فعل په دی کښی راجح کیدل ضروری دی، د پاره دوی چه فعل طلب کړے شی، او د راجح ادنیٰ درجه ندب دے، او دا داسی دے لکه قول د باری تعالیٰ چه تاسو دوی لره مکاتبه کړی که چرته تاسو په دوی کښی خیر محسوس کړو، او دا اباحت والا وائی چه طلب معنی داده چه د دغه فعل اجازت دی او هغه حرام نه دی، او د دی ادنی درجه اباحت دے، او دا داسی دے لکه قول د باری تعالیٰ فَاصْطَادُوْا، او توقف والا وائی چه امر په مشترک معنوی کښی استعمالیږی، لکه وجوب، اباحت، ندب، تهدید، تعجیز، ارشاد تسخیر وغیره، پس ترڅو پورې چه په دوی کښی په یوه معنی باندی قرینه قائمه نه شی، په دی به عمل نه کیږی، لهذا توقّف به واجب وی، تر دی چه مراد متعیّن شی، او زمونږ په نزد باندی وجوب په امر کښی حقیقت دے، لهذا مطلق امر به په دی باندی محمولیږی، ترڅو چه دوی خلاف ترینه قائم نه شی، او کله چه دوی خلاف قرینه قائمه شی نو د مقام مطابق به په هغے باندی محمولیږی

(تشریح) مصنّف د دې باندی د امر او فعل په مابین کښی بالقصد د تراوف نفی فرمایلی ده، او س دلته کښی قصداً په وجوب او غیر د وجوب کښی د اشتراک نفی فرمائی۔ لیکن دینه د دې باندی څوخبری یا دوی ضروری دی، اوّله خبره، د وجوب، ندب، او اباحت، تعریف د وجوب د یلے شی د فعل جائزه والے او فعل ترک کول به حرام وی، یعنی که د یو فعل کول جائز وی او مترک ئے حرام وی نو دا فعل واجب دے،

او د ندب معنی ده چه فعل او ترک دواړه جائز وی مګر فعل راجح وی او ترک مرجوح وی، او اباحت د یلے شی چه فعل او ترک دواړه جائز وی، او یولره په بل ترجیح نه وی، دویمه خبره د اجمه د اشتراک دوه قسمونه وی (۱) اشتراک لفظی

(۲) اشتراکِ معنوی، اشتراکِ لفظی۔ یتہ وائی چہ یولفظ وَجُدا جُدا معنو دپارہ ابتداً وضع شوی وی، لکہ لفظ دَ عین، دسترگے، سرو زرو دپارہ وغیرہ، وپیرو معنو دپارہ موضوع دے، اوا شتراکِ معنوی دیتہ وائی چہ لفظ داسی معنیٰ کلی دپارہ موضوع وی چہ دھغے وپیر افراد وی مثلاً لفظ انسان وضع دے وَحیوان ناطق دپارہ او وپیر افراد دے وی،

دریمہ خبرہ داچہ موجب (بفتح الجیم) مقتضیٰ او حکم دری واړہ الفاظ متراوف دی وَدی تہمید نہ پس واصل مسئلے تشریح دادہ چہ بعض وائی وَا امر موجب ندب دے او وَبعضو مذھب اباحت دے، بعض وائی موجب وَامر توقف (وَعمل نہ منع کیدل) دے، اوَ بعضو پہ نزد باندی موجب وَامر وَ وجوب او ندب پہ مابین کښی اشتراک لفظی دے، او بعضو پہ نزد باندی دی دواړو مابین کښی اشتراکِ معنوی دے، یعنی امر دَ طلب دفعل دپارو موضوع دے، خوداطلب وجوبًا وی اوکہ ندبًا وی، دبعضو پہ نزد باندی موجب وَامر دوجوب او ندب او اباحت پہ مابین کښی اشتراک لفظی دے، اوَ بعضو پہ نزد باندی پہ دی دری واړو کښی اشتراک معنوی دے، یعنی امر وضع دے، وَاذن دپارہ او اذن دری واړو تہ شامل دے، لیکن عندالاحناف موجب وَامر فقط وجوب دے، ندب، اباحت، توقف او اشتراک وغیرہ نہ دے، ولم یذکر المصنّف الخ سرہ دیوسوال جواب کوی، سوال دادے چہ مصنفؒ څرنگہ دَ ندب، اباحت او توقف نفی وفرمائیلہ دغہ شان ئے داشتراک نفی ولے ونہ فرمائیلہ، دی جواب دادے چہ ماتنؒ داشتراک ذکر ځکہ ونہ کړو چہ دالتزاماً دَ ھغہ دَ مذکورہ عبارت نہ بطور التزام مفہوم دے، پہ دی طور باندی چہ کلہ ماتنؒ دَ ندب او اباحت نہ پطور دَ موجب والی وَامر نفی وکړہ نومعلومہ شوہ چہ امر پہ ندب او اباحت وغیرہ کښی لفظاً مشترک نہ دے، اوکلہ چہ ماتنؒ دا وُویل چہ دامر موجب فقط وجوب دے، نومعلومہ شوہ چہ دغہ واړہ یادری پہ مابین کښی معناً ھم مشترک نہ دے، ځکہ چہ دَ دوہ یعنی وجوب او ندب پہ مابین کښی داشتراکِ معنوی پہ صورت کښی وَامر موجب طلب دفعل وی، او دری یعنی وجوب ندب او اباحت پہ مابین کښی داشتراک معنوی پہ صورت کښی بہ موجب دامر اذن وی، کوم حضرات چہ وائی چہ موجب دامر ندب دے، ھغوی وائی چہ امر راجح دپارہ دطلب او دطلب دپارہ دجانب دفعل راجح کیدل ضروری دی، دجانب دترک نہ، دپارہ دی

چه دغه فعل لره طلب کړے شی، او دراجع ادنیٰ درجه ندب دے، حُکمه پیه اباحت کښی دواړه جانبه برابروی، او په وجوب کښی ترک فعل حرام او ممنوع وی، او ممانعت او حرمت په رجحان باندی یوامر زائد دے، لهذا دراجع ادنیٰ درجه (ندب) یه دَ امر موجب وی۔ او دوی تائید د الله پاک دوی قول نه کیږی، وَالَّذِیْنَ یَبْتَغُوْنَ الْکِتٰبَ مِمَّا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ فَکَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِیْهِمْ خَیْرًا، (ترجمه) او هغه خلق کوم چه غواړی دَ خپلو غلامانو او ښځو کتابت لره پس که چرته تاسو په دوی کښی څه خیر محسوس کړی یعنی د صلاح او دائے مال طاقت نو دوی لره مکاتب کړی، په دی ځائے کښی امر مکاتبت ندب د پاره دے، یعنی غلام مکاتب کول مندوب دی، پس دی آیت نه هم دا معلومه شوه چه موجب دامر ندب دے، اوکوم موضحرا تو پیه نزد باندی چه موجب دامرا باحت دے، دهغوی دلیل داد ے چه دامر معنی طلب ده، او د طلب معنی داچه د دغه فعل اجازت وی، او حرام نه وی، او دوی ادنیٰ درجه اباحت دے، حُکمه اباحت کښی د فعل اجازت وی، او د احرام او ممنوع نه وی، پس معلومه شوه چه موجب دامرا باحت دے، دوی تائید باری تعالیٰ دی قول وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا نه هم کیږی، یعنی کله چه دَ احرام نه فارغ شی نو بیا بنکار کوی، او دا امر مسلّم دے، چه بنکار کول دا مباح دی، واجب او مندوب نه دی، پس دی آیت نه هم دا معلومه شوه چه دَ امر موجب اباحت دے، اوکوم حضرات چه دَ توقّف قائل دی، هغوی وائی چه امر په شپارس معنوکښی استعمالیږی، (۱) وجوب لکه اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ (۲) اباحت لکه اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا (۳) ندب لکه فَکَاتِبُوْهُمْ (۴) تهدید (چالره په غصّه او غضب سره مخاطب کول) لکه اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ (۵) تعجیز (مخاطب لره دیوکار نه عاجز ظاهر کول) لکه فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ (۶) ارشاد (دینوی مصالحو طرف ته دچارهنمائی کول) لکه وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْکُمْ (۷) تسخیر لکه کُوْنُوْا قِرَدَةً خَاسِئِیْنَ (۸) (احسان ضبا تول) لکه کُلُوْا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللّٰهُ (۹) اکرام لکه اُدْخُلُوْهَا بِسَلَامٍ اٰمِنِیْنَ۔ (۱۰) اهانت لکه قُلْ تَمَتَّعُوْا فَاِنَّ مَصِیْرَکُمْ اِلَی النَّارِ (۱۱) تسویه رَدّ وه څیزونو په مابین کښی برابر والے ظاهر کولو د پاره) لکه اِصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا۔ (۱۲) دُعا لکه اَللّٰهُمَّ اغْفِرْلِیْ (۱۳) تمنّیٰ لکه یَا مَالِکُ لِیَقْضِ عَلَیْنَا رَبُّکَ۔ اے مالکه دوزخ کاش چه ستاسو زمونبن ه فیصله کړے وے، (۱۴) احتقار (د مخاطب د تحقیر

د پاره) لکه د حضرت موسیٰ علیه السّلام قول د فرعون د ساحرانو د تحقیر د پاره اَلْقُوْا مَآ اَنْتُمْ مُّلْقُوْنَ ۱۵ تکوین - (یوشئ د عدم نه د وجود ته راوړل) لکه کُنْ (۱۶) تادیب لکه حضرت عباس رضی الله عنهٗ ته د رسُول الله صلّی الله علیه وسلّم دا قول کُلْ مِمَّا یَلِیْكَ ، د خپلې خوا نه خوره ، بهرحال هرکله چه د امر سپارس معانی دی - نو ترڅو چه په یو معنی باندې قرینه نه وی قائمه بترهغې پورې عمل ممکن نه دے ، او چه عمل په ممکن نه شو نو توقف به واجب دے ، تر دی چه یو معنی متعیّن شی ، صاحب نور الانوار وائی چه زمونږ په نزد باندی وجوب د امر حقیقی معنی ده لهٰذا مطلق امر به په وجوب باندی محمول وی ، مګر کچرته خلاف د وجوب څه قرینه موجوده شی ، ورته بیابه د موقع مناسب په هغه معنی باندی حمل کولے شی ،

سَوَاءٌ كَانَ بَعْدَ الْحَظْرِ اَوْ قَبْلَهٗ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ وَمُوْجِبُهُ الْوُجُوْبُ وَرُدَّ عَلٰى مَنْ قَالَ اِنَّ الْاَمْرَ بَعْدَ الْحَظْرِ لِلْاِبَاحَةِ وَقَبْلَهٗ لِلْوُجُوْبِ عَلٰى حَسَبِ مَا يَقْتَضِيْهِ الْعَقْلُ وَالْعَادَةُ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْوُجُوْبَ بَعْدَ الْحَظْرِ اَيْضًا مُسْتَحْمَلٌ فِى الْقُرْاٰنِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَالْاِبَاحَةُ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا لَمْ يُفْهَمْ مِنَ الْاَمْرِ بَلْ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمِنْ اَنَّ الْاَمْرَ بِالْاَصْطِيَادِ اِنَّمَا وَقَعَ مِنَّةً وَنَفْعًا لِلْعِبَادِ وَاِذَا كَانَ فَرْضًا فَيَكُوْنُ حَرَجًا عَلَيْهِمْ فَيَنْبَغِىْ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَمْرُ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ لِلْوُجُوْبِ وَاِنَّمَا يُحْمَلُ عَلٰى غَيْرِهٖ بِالْقَرَائِنِ وَالْمَجَانِ -

(ترجمه) برابره خبره ده که د احکم د ممانعت نه پس دی او که قبل دی ره دی عبادت تعلّق د قول د مصنّف د موجبه الوجوب سره دے ، او په هغه خلقو باندی ردّ دے څوک چه وائی چه امر پس د ممانعت نه د پاره د اباحت دی ، او د ممانعت نه قبل د وجوب د پاره دی لکه چه عقل او عاده د دی تقاضا کوی لکه قول د باری تعالیٰ وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا کے مونږ وایو چه وجوب پس د ممانعت نه هم په قرآن کښی مستعمل دے ، لکه قول د باری تعالیٰ فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ ، او اباحت

په قول د باری تعالیٰ وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا کښی د صیغه امر نه مفهوم نه دے، بلکه د قول باری تعالیٰ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتِ نه مفهوم دے، او دی خبری نه مفهوم دے چه دَ اصیاد امر صرف د ذکر دَ احسان او د نفع دَ عبادت د پاره دے او کله چه فرض وے نو په بنده کا نو باندی به حرج وے پس مناسبه ده چه امر کله مطلق وی، نو د وجوب د پاره به وی، او دَ فرائضو او مجاز په بنا باندی به په غیر وجوب باندی حمل وی.

(تشریح) په دی عبارت کښی دَ هغه حضرانو تردید دے څوک چه وائی چه امر پس د ممانعت نه دَ پاره د اباحت وی او د ممانعت نه مخکښی د پاره د وجوب وی، لکه چه عقل او عادت دَ دی تقاضا کوی، او په دی باندی دَ قول باری تعالیٰ وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا نه استدلال کوی، په دی طور باندی چه بنکار کول حلال او مباح دو منکر دَ احرام د وجهی حرام او ممنوع کړے شو، پس دَ احرام نه وتلو نه پس چه کله الله پاک فَاصْطَادُوْا وفرمائیل، نو دی مطلب دا شو چه دَ بنکار دَ تحریم سبب احرام کله ختم شو نو حکم خپل اصلی یعنی اباحت طرف ته عائد شو، او دَ احرام نه دَ وتلو نه پس بنکار کول حلال زائد او مباح شول، لهٰذا ثابته شوه چه دَ امر موجب پس دَ ممانعت نه اباحت دے، لیکن مونږه وایو چه امر خو لکه د پاندی دَ ممانعت نه د پاره دَ وجوب راځی پس د ممانعت نه هم د پاره دَ وجوب راځی، او پس د ممانعت نه د وجوب د پاره د امر استعمال په قران کښی شته دے لکه چه قول د باری تعالیٰ دے، فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوْهُمْ ترجمه:- بیا هر کله چه خلور میاشتی تیرے شی نو قتل کوی مشرکانو نه چرته چه مومنده کړل رجب، د ی قعده، ذی الحجه، محرم، دی خلورو میاشتو ته اشهر حرم وائی، په دی خلورو میاشتو کښی قتال منع دے، لیکن کله چه د اخلور میاشتی تیرے شوی او دَ قتال ممانعت را غلو نو فَاقْتُلُوْا په ذریعه باندی قتال واجب کړے شو، پس ثابته شوه چه امر پیښ ممانعت نه د پاره دَ وجوب راځی، او پاتی شو وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا نو دی جواب دا دے چه د بنکار اباحت دَ صیغه امر فَاصْطَادُوْا نه مستفاد نه دے بلکه قرینے نه مستفاد دے، او په دی باندی لفظی او عقلی قرینه موجوده ده، لفظی قرینه دا ده چه الله وفرمائیل اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبٰتِ ستاسو د پاره پاکیزه څیزونه حلال کړے شوی دی، او په پاک څیزونو کښی بنکار هم دے، لهٰذا بنکار هم حلال کړے شو، او حلال و پلے کیږی د اباحت د پاره

نه د وجوب د پاره ، پس اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتِ نه دا معلومه شوه چه بنکار کول مباح دی ، او عقلی قرینه دا ده چه دَ بنکار حکم په مذکوره آیت کښی ذکر د احسان دَ بندګانو د نفع په عرض دے ، او دَ بندګانو نو نفع دا باحت په صورت کښی کیدے شی د وجوب په صورت کښی نه ، ځکه کهٔ دَ احرام نه پس دَ بنکار حکم د پاره دَ وجوب شی نو بندګان به په جرم کښی مبتلا شی ، حالانکه حرج لرے کړے شوے دے د بندګانو نه ، پس دَ بندګانو دَ نفع تقاضا دا ده چه بنکار کول دِ مباح شی نه واجب بهرحال مناسبه دا ده چه امر کله مطلق وی یعنی په دی باندی څه قرینه موجوده نه وی ، نو دا امر به محمول کیږی په وجوب باندی ، او که وجوب نه علاوه څه قرینه موجوده وی نو چه په کوم معنی باندی قرینه موجوده وی په هغه معنی باندی به امر حمل کړے شی ،

ثُمَّ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ دَلَائِلِ الْوُجُوْبِ فَقَالَ لِاِنْتِفَاءِ الْخِیَرَةِ عَنِ الْمَاْمُوْرِ بِالْاَمْرِ بِالنَّصِّ اَیْ اِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِاِنْتِفَاءِ الْاِخْتِیَارِ عَنِ الْمَاْمُوْرِیْنَ الْمُکَلَّفِیْنَ بِالْاَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی وَمَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَی اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ یَّکُوْنَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ لِاَنَّ مَعْنَاهُ اِذَا حَکَمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ بِاَمْرٍ فَلَا یَکُوْنُ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اَنْ یَّکُوْنَ لَهُمُ الْاِخْتِیَارُ مِنْ اَمْرِهِمْ اَیْ اِنْ شَاءُوْا قَبِلُوا الْاَمْرَ وَاِنْ شَاءُوْا لَمْ یَقْبَلُوْا بَلْ یَجِبُ عَلَیْهِمُ الْاِتْیَانُ بِاَمْرِهٖ وَلَا یَکُوْنُ ذٰلِکَ اِلَّا فِی الْوَاجِبِ وَقِیْلَ النَّصُّ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی مَا مَنَعَکَ اَنْ لَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُکَ خِطَابًا لِاِبْلِیْسَ اللَّعِیْنِ اَیْ مَا بَقِیَ لَکَ الْاِخْتِیَارُ بَعْدَ اَنْ اَمَرْتُکَ فَلَمْ تَرَکْتَ السُّجُوْدَ -

(ترجمه) بیا شروع شو مصنّف په دلائلو د وجوب باندی ، فرمائی چه دَ قرآنی نصّ په ذریعه باندی دَ مامور بالامر (مکلّف) نه اختیار منتفی دے ، یعنی مونږه وایو چه دَ امر موجب وجوب دے ځکه چه دَ مامورین مکلّفین بالامر نه دَ قرآن دَ نصّ په ذریعه باندی اختیار منتفی کړے شوے دے ، او هغه نص دا قول دباری تعالیٰ

دے چه مومن سړی او ښځے د پاره څه اختیار نشته دے کله چه الله او هغه رسول صلی الله علیه وسلم د یو کار حکم وکړی ، حکه معنی د دی داده چه کله الله او هغه رسول صلی الله علیه وسلم د یو کار حکم وکړی نو مومن سړی او ښځی د پاره په دی معامله کښی څه اختیار نشته یعنی که د غواړی د هغه حکم قبول کړی او که د غواړی قبول نه کړی ، بلکه په دی باندی د دی د واړو د حکم تعمیل فرض دے ، او دا به نه وی منګولا جب ، او ویلے شوی دی چه هغه نص قولی د باری تعالی دے ، مَا مَنَعَكَ اَنْ لَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ ابلیس لعین ته خطاب دے ، یعنی ځما د حکم نه پس تا لره څه اختیار پاتی نه شو لهذا تا سجده ولے ونکړه ،

(تشریح) د پاسنی تیر شوی دی چه عند الاحناف موجب د امر فقط وجوب دے ، احناف د امر اد فعل په مابین کښی نه د تراوف قائل دی ، او نه د وجوب ، ندب ، اباحت وغیره کښی د اشتراک قائل دی ، دلته نه ماتن د وجوب دلائل ذکر کوی ، فرمائی چه اوّل دلیل دا دے چه الله پاک په خپل قول وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ - کښی فرمایلی دی چه الله او هغه د رسول صلی الله علیه وسلم د حکم نه پس یو مامور او مکلف بالامر ته د دغه کار د کولو او نه کولو اختیار نه پاتی کیږی ، بلکه د دغه کار کول پرے لازم کیږی ، پس د مامور بالامر نه د اختیار منتفی کیدل او په مامور به باندی د عمل لزوم د دی خبری دلیل دے ، چه امر نه وجوب ثابتیږی ، ابا حت یا ندب نه ثابتیږی ، حُکه د اباحت او ندب د پاره اختیار دی یعنی د فعل مباح او فعل مندوب نه کولو اختیار دی ، بعض حضرات تو دا ویلے دی چه په متن کښی د نص نه مراد د اقول د باری تعالی دے ، وَمَا مَنَعَكَ اَنْ لَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ د دی آیت نه استدلال په دی طور دے ، چه په آیت کښی لَا زائده دے او خطاب ابلیس لعین ته دے ، حاصل دا چه هر کله الله پاک ملائکه او ابلیس ته حکم وکړو چه آدم علیه السّلام ته سجده وکړی ، مګر ابلیس سجده ونکړه نو زړه رنه وکړه الله پاک چه ځما د حکم نه پس کوم شئ تا لره د سجدے کولو نه منع کړو ، یعنی ځما د حکم نه پس د سجدے کولو او نه کولو اختیار نه وو ، بلکه سجده کول ضروری وو او د اخبره به واجب کښی وی په ابا حت او ندب کښی دیو کار ضروری والے نه وی ، پس دی آیت نه عدم وجوب

شوه چه موجب دامر و جوب دے، او امر نه وجوب ثابتیږی، لیکن چونکه اوّل ایت صراحةً دا اختیار په منتفی والی باندی دلالت کوی او ثانی ایت التزاماً دا اختیار په انتفاء دلالت کوی دی وجه نه اوّل ایت په نسبت سره ثانی تر اقوی دے، (دی وجه نه ثانی ایت شارح ؒ په قبل سره مصدر کړو - وعبد الله رفاقی)

وَاسْتِحْقَاقِ الْوَعِيدِ لِتَارِكِهِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ انْتِفَاءُ الْخِيَرَةِ آهْ أَيْ إِنَّمَا قُلْنَا إِنَّ مُوجِبَهُ الْوُجُوبُ لِاسْتِحْقَاقِ الْوَعِيدِ لِتَارِكِ الْأَمْرِ بِالنَّصِّ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أَيْ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَتْرُكُونَهُ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ فِي الدُّنْيَا أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الْآخِرَةِ وَهَذَا الْوَعِيدُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِتَرْكِ الْوَاجِبِ وَلِأَنَّ يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَوْقُوفٌ عَلَى أَنْ يَكُونَ هَذَا الْأَمْرُ أَيْضًا لِلْوُجُوبِ وَهُوَ مَمْنُوعٌ وَأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْمُخَالَفَةُ عَلَى وَجْهِ الِانْكَارِ دُونَ التَّرْكِ وَالْجَوَابُ إِنَّ سِيَاقَ الْكَلَامِ دَالٌّ عَلَى أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ لِلْوُجُوبِ بِدُونِ احْتِيَاجٍ إِلَى بُرْهَانٍ فِي مُصَادَرَةٍ عَلَى الْمَطْلُوبِ وَإِنَّ الْمُخَالَفَةَ فِي اسْتِعْمَالِهِمْ إِنَّمَا تُطْلَقُ عَلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهِ فَتَأَمَّلْ -

(ترجمه) اودی وجهی نه چه تارک دامر مستحق د وعید دے، دا جمله په قول د ماتن ؒ انتفاء الخیرة باندی عطف ده یعنی مونږ ه چه دا دلیل چه موجب دامر وجوب دے نو دی وجه دا ده چه د تارک الامر مستحق د وعید کیدل دا ثابت دی په نص سره او هغه نص د باری تعالیٰ دے، فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ إِنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ - یعنی کوم خلق چه مخالفت کوی د حکم د رسول الله صلی الله علیه وسلم او هغه ترک کوی نو هغوی لره ویره پکار ده د دی خبری نه چه په دنیا کښی به په دوی څه فتنه راشی یا به په آخرت کښی به په دردناک عذاب راشی، او دا وعید صرف په ترک د واجب باندی کیږی، لیکن په دی باندی دا اعتراض وارد ږی چه دا استدلال

موقوف دے پہ دی خبرہ چہ دا امر هم د پارہ د وجوب دی حالانکہ دا ممنوعہ دہ او
ولے وینہ وی چہ دا مخالفت د دا انکار پہ طور باندی وی نہ د ترک پہ طور باندی،
او جواب دادے چہ سیاق د کلام پہ دی دلالت کوی چہ دا امر د پارہ د وجوب دے
پہ دے کینی نہ دلیل تہ ضرورت شتہ او نہ مصادرہ علی المطلوب راځی۔ او د مخالفت
لفظ د عربو پہ استعمال کینی پہ ترک باندی ویلے کیږی سینہ غور وکړی۔

(تشریح) پہ دی عبارت کینی پہ دی خبرہ باندی دریم دلیل مذکورہ دے چہ امر
راځی د پارہ د وجوب، او د دی دلیل حاصل دادے چہ اللہ پاک پہ خپل قول فَلْيَحْذَرِ
الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ الخ کینی د امر ترک کو نکے مستحق د وعید ہ ګرځولے دے، پہ
دی شان سرہ چہ مخالفت کو نکے د امر رسول صلی اللہ علیہ وسلم ے پہ دنیا کینی پہ
فتنہ کینی د مبتلا کیدلو او پہ آخرت کینی پہ عذاب کینی د مبتلا کیدلو نہ یرہ ولے دے
او دا خبرہ مسلمہ دہ چہ د عقاب مستحق تارک د واجب وی، د مندوب او مباح تارک
مستحق د وعید نہ ګرځی، او کلہ چہ تارک د واجب مستحق د وعید ګرځی او د مندوب او
مباح تارک مستحق د وعید نہ ګرځی نو معلومہ شوہ چہ موجب د امر وجوب دے یعنی
د امر نہ وجوب ثابتیږی او کلہ چہ د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم د امر موجب
وجوب شو نو اللہ تعالیٰ د امر موجب وجوب کیدل پہ طریقہ اولیٰ سرہ ثابت شول۔

صاحب نور الانوار ولکن یرد علیہ الخ سرہ د ماتن پہ ذکر شوی استدلال باندی
د دوہ اعتراضاتو او د هغے د جواباتو ذکر کوی، د اوّل اعتراض حاصل دادے چہ
دلتہ کینی مصادرہ علی المطلوب لازم میږی حالانکہ دا جائزہ نہ دہ، مصادرہ علی
المطلوب دیتہ وائی چہ دعوہ نہ دلیل جوړ میږی یعنی دعوہ او دلیل دواړہ یو دی،
پہ مذکورہ استدلال کینی مصادرۃ علی المطلوب داسې لازم میږی چہ د احناف و ا
دعوہ دہ چہ امر راځی د پارہ د وجوب، او دلیل دادے چہ فَلْيَحْذَرِ، صیغہ امر
د وجوب د پارہ دہ یعنی تارک د امر د پارہ یو ډیدل واجب دی، پس کوم شئ چہ
دلیل جوړ کړے شوے دے، یعنی فَلْيَحْذَرِ صیغہ امر د پارہ د وجوب کیدل او سر پوری
د تسلیمہ نہ دہ بلکہ خو محتاجہ دہ دلیل تہ، دویم اعتراض داچہ آیت کینی یخالفون
ما خوذ از مخالفت مذکور دے، او د مخالفت اطلاق چہ څرنګہ پہ ترک عمل باندی کیږی۔

دغه شان اطلاق ئې انکار باندی هم کیږی، لهٰذا موږ وایو چه په ایت کښی مخالفت علی وجه الانکار مراد دے او عید پرې حق دَ هغه چا کښی دے چه څوک انکار کوی د حکم د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه هغه څوک چه تارک دَ عمل وی، او انکار کونکی د حکم د رسول صلی الله علیه وسلم بالیقین کافر دی. پس کوم یا داوعید په حق د کافرانو کښی دے، او کله چه داوعید په حق دَ کافرانو کښی شو، او په حق دَ تارکینو د عمل کښی نه شول نو دی ایت نه بیا دا نه ثابتیږی چه موجب د امر وجوب دے،

«اوّل اعتراض جواب دادے چه نزاع دَ احنافو او غیر احنافو په دی باب کښی ده چه موجب د امر وجوب دے، او کله غیر وجوب دے په دی باب کښی د چا هم اختلاف نشته دے چه امر مستعملیږی د وجوب د پاره دی وجه کوم حضرات چه په دی قائل دی چه موجب د امر وجوب نه دے، هغوی هم په دی قائل چه دَ قرینې په وجه باندی امر د وجوب د پاره استعمالیږی پس په مذکوره ایت کښی سیاق په دی دلالت کوی چه فَلْيَحْذَرِ صیغه امر د دلته کښی مستعمله د د وجوب د پاره، وجه دا ده چه دَ تکلیف ده څیز نه یرېدل نه حرام دے او نه مباح بلکه واجب وی، پس فَلْيَحْذَرِ صیغه امر د وجوب د پاره ده نه په دلیل باندی دا موقوفه ده او نه د عوده باندی، لهٰذا مصادرة علی المطلوب هم نه لازمیږی،

دَ دویم اعتراض جواب دادے چه لفظ د مخالفت په کلام دَ عربو کښی دیلے کیږی په ترک د عمل باندی نه په انکار باندی، ځکه چه مخالفت دَ موافقت ضد دے او دَ موافقت معنی ده ماموربه باندی عمل کول، پس هر کله چه مخالفت په ماموربه باندی عمل ته ویلے کیږی نو مخالفت به په دی عمل باندی ترک ته ویلے کیږی او کله چه مخالفت ترکِ عمل ته روائی، نو وعید به په ترکِ عمل باندی کیږی، نه په انکار باندی، لهٰذا دا معترض داخبره کول چه په ایت کریمه کښی وعید په حق د منکر نبی دَ امرِ رسول کښی دے، درست نه ده.

وَلَا لَالَةَ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُوْلِ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَفِيْ بَعْضِ النُّسَخِ وَكَذَا وَلَالَةُ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُوْلِ يَدُلَّانِ عَلَيْهِ ثُمَّ هُوَ جُمْلَةٌ مُسْتَقِلَّةٌ مَعْطُوْفَةٌ عَلٰى مَضْمُوْنِ سَابِقِهَا وَحَاصِلُهٗ اَنَّ دَلَالَةَ الْإِجْمَاعِ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْاَمْرَ بِالْوُجُوْبِ لَا مُطْلَقًا اَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّ كُلَّ مَنْ اَرَادَ اَنْ يَّطْلُبَ فِعْلًا مِنْ اَحَدٍ لَا يَطْلُبُ اِلَّا بِلَفْظِ الْاَمْرِ لِاَنَّ الْاَمْرَ لِلْكَمَالِ فِي الطَّلَبِ هُوَ الْوُجُوْبُ

وَالْاَصْلُ فِی الْاِشْتِرَاکِ فَتَعَیَّنَ اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ وَاِنَّمَا قَالَ وَدَلَالَةُ الْاِجْمَاعِ لِاَنَّ نَفْسَ الْاِجْمَاعِ لَمْ یَنْعَقِدْ عَلٰی اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِاَنَّهُ مُخْتَلَفٌ فِیْهِ بَلْ اِنَّمَا الْاِجْمَاعُ عَلٰی شَیْءٍ یَدُلُّ عَلَیْهِ وَکَذَا الدَّلِیْلُ الْمَعْقُوْلُ عَلٰی اَنَّ الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ اَنَّ نُصُوْصَ یُفَ الْاَفْعَالِ کُلِّهَا کَالْمَاضِیْ وَالْمُسْتَقْبَلِ وَالْحَالِ دَالٌّ عَلٰی مَعْنًی مَخْصُوْصٍ فَیَنْبَغِیْ اَنْ یَّکُوْنَ الْاَمْرُ کَذٰلِکَ وَاِلَّا عَلٰی مَعْنَی الْوُجُوْبِ وَلَیْسَ هٰذَا الْاِثْبَاتُ الْاَخَرُ بِالْقِیَاسِ بَلْ لِاِثْبَاتِ کَوْنِ الْاَصْلِ عَدَمَ الْاِشْتِرَاکِ وَقِیْلَ الْمَعْقُوْلُ هُوَ اَنَّ السَّیِّدَ اِذَا اَمَرَ غُلَامَهُ بِفِعْلٍ وَلَمْ یَفْعَلْ اِسْتَحَقَّ الْعِقَابَ فَلَوْ لَمْ یَکُنِ الْاَمْرُ لِلْوُجُوْبِ لَمَا اِسْتَحَقَّ ذٰلِکَ وَقَدْ نُقِلَ فِیْ بَیَانِ الْمَخْصُوْصِ وَالْمَعْقُوْلِ وُجُوْهٌ اُخَرُ تَرَکْنَاهَا لِلْاِطْنَابِ۔

(ترجمہ) اودَ اجماع اودَ عقلی دلیل دَ وجھی نہ ردا جملہ) ما قبل باندی عطف دہ او بعضو نسخو کښی (دا عبارت دا سی دے) وَکَذَا دلالۃ الاجماع وَالمعقول یدلّ علیہ۔ پس دی وخت کښی دا یو مستقله جمله ده چه عطف ده په مضمون د ما قبل جُمْلَه باندی او وَدی حاصل دا دے چه دلالت د اجماع په دی امر چه د امر موجب وجوب دے، دی وجھی نہ دے چه اهل عرف او اهل لغت په دی باندی اجماع کړی ده، چه هر هغه څوک چه هغه دیانه دیو فعل طلب کوی نو صیغه امر سره دِ ئے طلب کړی، او کمال طلب هم د وجوب په صورت کښی کیدلے شی او اصل نفی دَ اشتراک ده، لهٰذا دا خبره متعیّنه شوه چه موجب دَ امر وجوب دے، او مصنفؒ دلالة الاجماع دی وجھی نہ وفرمائیل چه نفس اجماع په دی نه ده منعقده چه دَ امر موجب وجوب د ے، ځکه دا مختلف فیه ده بلکه اجماع په دا سی څیز باندی ده چه هغه په دی باندی دلالت کوی، د غه شان عقلی دلیل په دی باندی دلالت کوی چه امر د وجوب د پاره دے، او هغه دا چه ماضی، حال، استقبال وتمام افعالو کروانو نه په خاص خاص معاینو باندی دلالت کوی، پس مناسبه ده چه د غه شان امر هم په وجوب باندی دلالت کوی۔ او دالغت په قیاس سره ثابت کول نه دی بلکه د عدم اشتراک اصل کیدل ثابت کول دی، او د یلے شوی دی چه عقلی دلیل دا دے چه مالک کله خپل غلام تد یو کار حکم وکړی او هغه غلام د غه کار ونه کړی نو غلام مستحق د سزا

ممرځی، پس که چرته امر د پاره د وجوب نه وی نو لازم به مستحق د سزا نه کړ ځیدلو د دلائلو نقلیه او عقلیه په بیان کښی نوی هم دلائل نقل کړی شوی دی، لیکن ما د طوالت په بنا باندی هغه ترک کړل۔

(تشریح) په دی خبره باندی چه موجب د امر وجوب دی، مصنف دوه دلیله نور ذکر کړی دی، دی وجه نه دستن د عبارت په سابقه عبارت لا انتفاء الخیرة باندی عطف دی او بعضو نسخو کښی د اعبارت د اسی دی، وکذا دلالة الاجماع والمعقول لان علیه، لیکن دوی نسخی مطابق به دا یوه مستقله جمله وی، او د سابقه جملی استحقاق الوعید لتارکه په لفظ باندی وی وجهی نه ده معطوف، چه وکذا دلالة الاجماع والمعقول لان علیه مرکب تام دی، او استحقاق الوعید لتارکه د لانتفاء الخیرة د لام جاره تحت واقع کیدو په بنا باندی مرکب ناقص دی، او د مرکب تام (کومه چه کامله جمله ده) عطف په مرکب ناقص (کوم چه په حکم د مفرد کښی وی) جائز نه دی، مګر چونکه مضمون د استحقاق الوعید لتارکه مرکب تام دی، دی وجه نه عطف د وکذا دلالة الاجماع الخ په مضمون د استحقاق الوعید الخ باندی وکړی شو، او د استحقاق الوعید الخ مضمون دا دی چه تارک د امر د وعید مستحق کیدل د ثبات دی په نفس ده، د مرکب تام مطلب دا دی چه مخاطب ته فائده تامه حاصله شی،

بهرحال په دی عبارت کښی مذکور دوه دلیلو نو کښی اوّل دلیل دلالة الاجماع دی چه حاصل دا دی، چه اجماع په دی دلالت کوی چه امر د پاره د وجوب دی، او هغه دا سی چه علماء د لغت او اهل عرف په دی خبره باندی اجماع ده که د چا نه د یو فعل طلب کول دی، نو هغه د بغیر د امر و صیغی نه، نه طلب کوی، بلکه طلب د فقط د امر په صیغه سره کوی، او کمال طلب صرف د وجوب په صورت کښی کیدلے شی، حکمه کمال طلب دا دی چه طالب هغه شخص ته ماموریه د ترک کولو اجازت ورنه کړی د چا نه چه ئے فعل طلب کړے دے او چرته چه مامور به ته د ترک اجازت نه وی، هغه ته واجب ویلے شی، لهذا ثابته شوه چه صیغه امر سره کوم فعل طلب کولے شی په مخاطب به واجب وی، او د امر موجب به وجوب وی، لیکن که ویلے شی چه مونږه دا خبره منو چه امر سره وجوب ثابت پرے لیکن مونږه دا یو چه د وجوب نه علاوه هم په ندب او اباحت وغیره باندی هم صیغه

د امر د دلالت کوی ، د دی جواب دادے چه "اصل" نفی د اشتراک ده ، یعنی که یو لفظ په متعدّد معانیو باندی دلالت کوی ، او په دی کښی د اهم احتمال دی چه د الفظ به په دی معانیو کښی مشترک دی او د اهم احتمال دی چه په یو معنی کښی به حقیقت دی او باقی کښی به مجاز دی نو د الفظ به محمول یږی په حقیقت او په مجاز باندی نه په اشتراک باندی ، بهرحال کله چه د دلالة الاجماع سره د اخبره ثابته شوه چه صیغه امر سره وجوب ثابتیږی او د اشتراک منفی کیدل اصل والے د امسلّم دے ، نو د اخبره متعیّنه شوه چه موجب د امر فقط وجوب دے ، او که چرته د قرینے په وجه باندی امر په یله معنی کښی چرته مستعمل شو ، نو دا به مجاز دی حقیقت به نه وی ، اوس پاتی شوه د اخبره چه ماتنّ" د دلالة الاجماع وویل ولا اجماع ئے د لے د ُنه ویل نو دا دے جواب دادے چه نفس اجماع په دی نه ده منعقدٌ چه موجب د امر وجوب دے ځکه د امسئله خودا ئمه کرامو" په مابین کښی مختلف فیه ده بلکه اجماع منعقده شوی ده په داسی څیز باندی (څوک د چا نه فعل طلب کوی نو صیغه امر سره د طلب کوی -) دا په دی دلالت کوی چه موجب د امر وجوب دے ،

بهرحال هر کله چه نفس اجماع په دی باندی نه ده منعقده شوی چه موجب د امر به وجوب وی بلکه په یو څیز باندی منعقده شوی ده ، او هغه یو څیز په دی دلالت کوی چه موجب دے ، نو مصنف" د دی مفهوم ادا کولو د پاره د دلالة الاجماع ویل والا اجماع ئے د ُنه ویل ، د متن په مذکوره عبارت کښی ذکر شوی وه د دلیلونو نه دویم دلیل عقلی کوم چه په دی دلالت کوی چه امر د پاره د وجوب دے ، هغه دادے چه مثلاً ماضی مستقبل حال په خاص معنی باندی دلالت کوی ، ځکه ماضی په تیره شوی ، مستقبل په آئنده حال په موجوده زمانه کښی په صدور د فعل باندی دلالت کوی ، پس هر کله چه تمام افعال په یو خاص معنی باندی دلالت کوی ، نو امر هم یو فعل دے لهٰذا په قیاس سره نورو افعالو ته دا به هم په یو خاص معنی باندی دلالت کوی ، پس د عقل او قیاس په ذریعه دا ثابته شوه چه د امر موجب وجوب دے ،

ولیس هذا اثبات اللّغة بالقیاس الخ سره جواب دیو سوال کوی ، سوال دادے ، چه د امر موجب والے امر لغوی دے او تاسو دا په قیاس او عقل سره ثابت کړے دے ، دا خو اثبات د لغت شو په قیاس سره حالانکه لغت په قیاس سره ثابت کول جائز نه دی ۔

دی جواب دادے چه دلته کښی دَ لغت اثبات په قیاس سره نه دے بلکه د اخیره ثابته شوی وه چه "اصل" د اشتراک نه کیدل دی یعنی لکه څرنګه چه تمام افعال په خاص، خاص معنی باندی دلالت کوی او دا په متعدد معانیو کښی مشترک نه دی دغه شان امر هم په یو خاص معنی باندی دلالت کوی او د اباحت او ندب و غیره مابین کښی مشترک نه دے، پس هر کله چه دلت کښی د عدم اشتراک اصل والے ثابت شو او دَ وجوب موجب د امر کیدل ثابت نه کړے شو نو دا اثبات لغت یا القیاس سره اعتراض هم نه وارد دیږی، بعض حضرات علماء کرام فرمائی چه عقلی دلیل نه مراد دادے، چه مولیٰ یو غلام ته دَ یو کار حکم وکړی او هغه غلام د اکار ونه کړی نو دے مستحق د سزا گرځی، پس که امر د وجوب د پاره نه وے نو غلام به مستحق د سزا نه گرځیدو، کومولیٰ په حکم نه منلو باندی د غلام دَ سزا مستحق کیدل د دی خبری دلیل دے چه دَ امر موجب وجوب دے، او امر وجوب ثابتوی، ایا حت او ندب نه ثابتوی حُکمَ دَ فعل مندوب او فعلِ مباح نه کولو باندی انسان مستحق دَ سزا نه گرځی۔

شارح رح نور الانوار فرمائی چه دَ امر موجب وجوب کیدلو باندی نور هم دیر عقلی او نقلی دلائل منقول دی، لیکن مادَ طوالت دَ وجهی ته ترک کړل، په دی کښی یو نقلی دلیل دا دے چه الله پاک فرمائی وَاِذَا قِیْلَ لَهُمُ ارْكَعُوْا لَا یَرْكَعُوْنَ، یعنی کفّار دته چه کله درکوع کولو د پاره وُ ویلے شی نو دوی رکوع نه کوی، درکوع امر کولو نه پس په رکوع نه کولو باندی الله پاک دکفارو نو مذّمت فرمایلے دے، دکفّارو مذّمت کول دَ دی دلیل دے چه دَ امر موجب وجوب دے، او امر وجوب ثابتوی، حُکمَ د فعلِ مباح او فعلِ مندوب په نه کولو باندی دَ چا مذّمت نه کیږی او عقلی دلیل دادے چه امر متعدّی دے دی لازم ایتمار دے، و ویلے کیږی اَمَرْتُهٗ فَاُتَمِّرَ ما هغه ته حکم وکړو هغه ئے تعمیل وکړو، کَسَرْتُهٗ فَانْكَسَرَ ما هغه مات کړو پس هغه مات شو، او دَ امر متعدی لازم ایتمار راتلل دی خبری تقاضا کوی چه امر به بغیر د ایتمار (تعمیل) نه، نه متحقق کیږی، لکه کسر (ماتول) بغیر د انکسار (ماتیدل) نه، نه متحقق کیږی، پس دَ امر بغیر د ایتمار نه، نه متحقق کیدل دَ دی خبری دلیل دے چه امر په مخاطب باندی ایتمار یعنی تعمیل واجبوی او هر کله چه امر په مخاطب باندی تعمیل واجب او لازم کوی نو ثابته شوه چه موجب دَ امر وجوب دے،

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِيْ بَيَانِ اَنَّهٗ اِذَا لَمْ يُرِدْ بِالْاَمْرِ الْوُجُوْبَ فَمَا ذَا حُكْمُهٗ فَقَالَ وَاِذَا اُرِيْدَتْ بِهِ الْاِبَاحَةُ اَوِ النَّدْبُ اَيْ اِذَا اُرِيْدَتْ بِالْاَمْرِ الْاِبَاحَةُ اَوِ النَّدْبُ وَعُدِلَ عَنِ الْوُجُوْبِ فَحِ اُخْتُلِفَ فِيْهِ فَقِيْلَ اِنَّهٗ حَقِيْقَةٌ لِاَنَّهٗ بَعْضُهٗ اَيْ اِنَّ الْاَمْرَ حَقِيْقَةٌ فِي الْاِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ اَيْضًا لِاَنَّ كُلًّا وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَعْضُ الْوُجُوْبِ وَبَعْضُ الشَّيْءِ يَكُوْنُ حَقِيْقَةً قَاصِرَةً لِاَنَّ الْوُجُوْبَ عِبَارَةٌ عَنْ جَوَازِ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ وَالْاِبَاحَةَ هِيَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ وَالنَّدْبُ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ رُجْحَانِهٖ فَيَكُوْنُ كُلٌّ مِّنْهُمَا مُشْتَمِلًا فِيْ بَعْضِ مَعْنَى الْوُجُوْبِ وَهُوَ مَعْنَى الْحَقِيْقَةِ الْقَاصِرَةِ الَّتِيْ اُرِيْدَتْ بِلَفْظِ الْحَقِيْقَةِ وَهُوَ مُخْتَارُ مُخْرُ الْاِسْلَامِ۔

(ترجمہ) بیا مصنّفؒ دوی خبری بیان شروع کړو چه کله موجب د امر وجوب نه وی نو د امر حکم به څه وی، دی وجه نه فرمائی چه کله د امر نه اباحت یا ندب مراد وی یعنی کله چه د امر نه اباحت او ندب اراده کړے شوے وی او د وجوب نه اعراض کړے شوے وی دی وخت کښی په دی باره کښی اختلاف کړے شوے دے، پس بعض حضرات وئیلے دی چه امر حقیقت دے په اباحت او په ندب کښی حُکه هر یو د اباحت او ندب نه د وجوب حصّه ده یعنی امر په ندب او اباحت کښی هم حقیقت دے حُکه چه په دوی کښی هر یو د وجوب حصّه ده، او حصّه د شئ حقیقت قاصره وی، حُکه وجوب د جواز فعل مع حرمة الترک نوم دے او اباحت د جواز فعل مع جواز الترک نوم دے، او ندب د جواز فعل مع رجحان فعل نوم دے پس په دوی کښی هر یو د وجوب د معنی په بعض حصّه کښی مستعمل دے، او دا اضعف حقیقت قاصره دے، کوم چه د لفظ حقیقت نه مراد دے، او دا د علّامه فخر الاسلام غوره ګڼلے ده۔

(تشریح) فاضل مصنّفؒ دوی تحقیق نه پس چه د امر موجب وجوب دے، د اخیره بیانوی که د امر نه چرته وجوب مراد نه شی بلکه اباحت یا ندب مراد شی، نو په دی صورت کښی به حکم د امر څه وی، یعنی د امر نه ندب او اباحت په اراده کولو کښی به استعمال د امر حقیقت وی، او که مجاز، په دی باره کښی د فخر الاسلام غوره مذهب دا دے چه استعمال د امر په دی وخت کښی هم حقیقت دے، خو لیکن حقیقت قاصره دے، حقیقت کامله نه دے او دی دلیل دا دے چه په اباحت او په ندب کښی هر یو د وجوب و معنی یو جُزو دے، حُکه

د وجوب معنی ده جواز فعل مع حرمت الترک او د اباحت معنی ده جواز فعل مع جواز الترک او د ندب معنی ده جواز فعل مع رجحان فعل، حاصل دا چه د وجوب د معنی دوه جزوه دی (۱) جواز فعل (۲) حرمتِ ترک، او جواز فعل د اباحت او ندب په معنی کښی هم موجود دے لیکن حرمت ترک په معنی د دواړو کښی نه دے موجود، گویا اباحت او ندب هر دواړه د وجوب د معنی په یو جُز کښی مستعمل دے، او جزء د شی د هغه لفظ حقیقتِ قاصره وی کوم لفظ چه په دغه شئ باندی دلالت کوی پس وجوب به د صیغهٔ امر حقیقت کامله وی، او اباحت او ندب به حقیقت قاصره وی او دلته کښی په متن کښی هم د حقیقت حقیقت قاصره مُراد دے،

(فوائد) د حقیقت په کامله او قاصره کښی د تقسیم کولو نه پس د لفظ درې قسمونه جوړیږی (۱) حقیقت کامله (۲) حقیقت قاصره (۳) مجاز، که لفظ په پوره موضوع له کښی مستعمل وی، نو حقیقت کامله دے، لکه د انسان استعمال په صحیح او سالم انسان کښی او که لفظ د موضوع له یو جز باندی د یلے شی نو د حقیقت قاصره دے، لکه د انسان اطلاق په مقطوع الید انسان باندی، او که لفظ د څه مناسبت په وجه باندی په خارج د موضوع له باندی مستعمل شی نو دا مجاز ضمیمه، لکه د انسان اطلاق په غیر انسان باندی ویو مناسبت په بنا باندی۔

وَقِيْلَ لِاَنَّهٗ جَاوَزَ اَصْلَهٗ اَیْ قِیْلَ اِنَّهٗ لَیْسَ بِحَقِیْقَةٍ ج بَلْ مَجَازٌ لِاَنَّهٗ قَدْ جَاوَزَ اَصْلَهٗ وَهُوَ الْوُجُوْبُ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعْ حُرْمَةِ التَّرْكِ وَالْاِبَاحَةَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعْ جَوَازِ التَّرْكِ وَالنَّدْبَ هُوَ رُجْحَانُ الْفِعْلِ مَعْ جَوَازِ التَّرْكِ فَالْحَاصِلُ اَنَّ مَنْ نَظَرَ اِلَى الْجِنْسِ الَّذِیْ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ فَقَطْ ظَنَّ اَنَّهٗ مُسْتَعْمَلٌ فِیْ بَعْضِ مَعْنَاهُ فَیَكُوْنُ حَقِیْقَةً قَاصِرَةً وَمَنْ نَظَرَ اِلَى الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ جَمِیْعًا ظَنَّ اَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا مَعَانٍ مُتَبَایِنَةٌ وَاَنْوَاعٌ عَلٰى حِدَةٍ فَلَا یَكُوْنُ اِلَّا مَجَازًا وَاِنَّمَا تَحْقِیْقُ اَنَّ هٰذَا الْاِخْتِلَافَ فِیْ لَفْظِ الْاَمْرِ اَوْ فِیْ صِیَغِ الْاَمْرِ كَمَا سَیَاْتِیْ فِی التَّلْوِیْحِ بِمَا لَا مَزِیْدَ عَلَیْهِ۔

(ترجمہ) او بعضو حضرا تو ویلی دی چه امر په ندب او اباحت کښی حقیقت نه دے

حُکمه چه په اباحت اوندب کښی هریو دخپل اصل معنی نه تجاوز کړے دے، یعنی ویلے شوی چه په دی «واړو کښی یوهم دی وخت کښی حقیقت نه دے، بلکه مجاز دے، حُکمه چه هریو د اصل د امر (وجوب) نه تجاوز کړے دے، حُکمه چه د وجوب جواز فعل مع حرمة الترک نوم دے او اباحت د جوازِ فعل مع جواز الترک نوم دے، اوندب د رجحان فعل مع جواز الترک نوم دے، پس حاصل د اچه چا صرف په جنس یعنی جواز فعل باندی نظر اچولے دے، نو هغه د اخیال کړے دے چه په اباحت اوندب کښی هریو د وجوب په بعض معنی کښی مستعمل دے، دی وجه نه د احقیقت قاصره دے اوچا چه په جنس او فصل مجموع باندی نظر اچولے دے نو هغه د اخیال کړے دے چه په دے کښی هریو دبل نه متباین اوجُدا جُدا قسم دے، لهٰذا د ابه صرف مجاز وی، او دی خبری تحقیق چه د ااختلاف خاص په لفظِ امر کښی دے یا په صیغو د امر کښی دے، «دی ذکر په پوره تفصیل سره په تلویح کښی موجود دے،

(تشریح) «شیخ ابوالحسن کرخیؒ اوابوبکر جصاصؒ او د عامو فقهاء د امذهب دے چه کله د امر صیغه په اباحت یا ندب کښی استعمال شی نو دا به حقیقت نه وی بلکه مجاز به وی، حُکمه په اباحت اوندب کښی هریو د امر د اصل معنی یعنی وجوب نه تجاوز کړے دے، او مجاز ته دی وجه نه مجاز وائی چه هغه د اصل معنی نه تجاوز کړے وی او په اباحت اوندب کښی هریو د امر د اصل معنی نه حُکمه متجاوز دی چه په وجوب کښی وه خیز ونه ملحوظ دی (۱) جوازِ فعل (۲) حرمتِ ترک، یعنی دَدی دواړو د مجموعے نوم وجوب دے، اودی دواړو مجموعه نه په اباحت کښی موجوده ده اونه په ندب کښی حُکمه اباحت د جواز فعل مع جواز الترک نوم دے، اوندب د رجحان فعل مع جواز الترک نوم دے، پس هر کله چه د وجوب پوره معنی نه په اباحت کښی موجوده ده اونه په ندب کښی نو استعمال د امر په په اباحت اوندب کښی د معنی موضوع له نه علاوه دی او دَ معنی موضوع له نه علاوه د لفظ استعمال نه مجاز وائی نه حقیقت۔

صاحب نورالانوار د دواړو اقوالو خلاصه بیا فتوی فرمائی چه علامه فخرالاسلام د وجوب په مذکوره تعریف کښی صرف په جنس باندی نظر اچولے دے یعنی په جوازِ

فعل باندی، دی وجه نه هغه داخیال کړے دے چه په اباحت او په ندب کښی هر یو وجوب په بعض معنی یعنی جواز فعل کښی مستعمل دے لهذا په اباحت او ندب کښی د امر استعمال حقیقت قاصره دی، او شیخ ابوالحسن کرخیؒ چونکه د وجوب د مذکورو قسمونو په جنس او فعل د وار و باندی نظر اچولے دے، دی وجه نه هغه داخیال کړے دے چه په اباحت او ندب کښی هر یو معنی د وجوب سره متغایره ده او هرکله چه اباحت او ندب کښی دهر یو معنی د وجوب نه غیر شوه نو استعمال د امر به په اباحت او ندب کښی حقیقت نه وی بلکه مجاز به وی۔

شارحؒ نورالانوار فرمائی چه «دی خبری پوره تحقیق چه د فخر الاسلام او ابوالحسن کرخی دا اختلاف په لفظ د امر یعنی "ا" "م" "ر" کښی دے او که نه چه صیغو د امر کښی دے، دی پوره تفصیل خو په تلویح کښی مذکور دے، لیکن دلته کښی دومره عرض دے، چه بعضو حضراتو ویلے دی، چه مذکوره اختلاف په لفظ د امر کښی دے یعنی په دی خبره کښی لکه چه د لفظ امر "ا" "م" "ر" اطلاق په هغه صیغه باندی کومه چه مستعمل ده په ندب کښی لکه فکابتوهم او هغه صیغه باندی کومه چه مستعمل ده په اباحت کښی لکه کلوا واشربوا په دی کښی حقیقت دے او که مجاز او بعض حضراتو ویلے دی چه دا اختلاف د لفظ امر په مصداق یعنی په صیغه د امر کښی د چه آیا د صیغه امر استعمال په اباحت او ندب کښی حقیقت دے که مجاز۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْمُوجِبِ وَ حُكْمِهِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّهُ هَلْ يَحْتَمِلُ التَّكْرَارَ أَوْلَا فَقَالَ وَلَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ وَلَا يَحْتَمِلُهُ أَيْ لَا يَقْتَضِي الْأَمْرُ بِاعْتِبَارِ الْوُجُوبِ التَّكْرَارَ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ قَوْمٌ وَلَا يَحْتَمِلُهُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ يَعْنِي إِذَا قِيلَ مَثَلًا صَلُّوا كَانَ مَعْنَاهُ افْعَلُوا الصَّلٰوةَ مَرَّةً وَلَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ عِنْدَنَا صَلٰوةً وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّ مُوجِبَهُ التَّكْرَارُ لِأَنَّهُ لَمَّا نَزَلَ الْأَمْرُ بِالْحَجِّ قَالَ أَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ أَلِعَامِنَا هٰذَا يَا رَسُولَ اللّٰهِ أَمْ لِأَبَدٍ فَفَهِمَ التَّكْرَارَ مَعَ أَنَّهُ كَانَ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ ثُمَّ لَمَّا عَلِمَ أَنَّ فِيهِ حَرَجًا عَظِيمًا أَشْكَلَ عَلَيْهِ فَسَأَلَ وَذَهَبَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ إِلَى أَنَّ مُحْتَمَلَهُ التَّكْرَارُ لِأَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ مُخْتَصَرٌ مِنْ أَطْلُبْ مِنِّي أَطْلُبْ مِنِّي ضَرْبًا وَهُوَ نَكِرَةٌ وَالنَّكِرَةُ فِي الْإِثْبَاتِ

مَخْصُوْصٌ لِكَوْنِهَا تَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ بِقَرِيْنَةٍ تَقْتَرِنُ بِهَا وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْوُجُوْبِ وَالْمُحْتَمَلِ اَنَّ الْوُجُوْبَ يَثْبُتُ بِلَا نِيَّةٍ وَالْمُحْتَمَلُ يَثْبُتُ بِالنِّيَّةِ وَلَيْلَنَا سَيَأْتِيْ -

(ترجمہ) بیا مصنّفؒ هرکلہ چه فارغ شو د امر د موجب او د حکم و تفصیلا تو نه نو ارادے وکړه چه د اخبره بیان کړی چه امر احتمال د تکرار لری او که نه، دی وجه نه فرمائی چه امر نه خو تقاضاء د تکرار کوی او نه ئے احتمال لری، یعنی امر د وجوب په اعتبار سره نه د تکرار تقاضا کوی لکه څرنګه د امذهب د یو قوم دے او نه د دی احتمال لری لکه چه د امذهب د امام شافعیؒ دے، یعنی مثال په طور کلہ چه صلوٰۃ مونځ وکړی د یلے شی نو د دی طلب دادے چه یو حُل مونځ وکړی او زمونږ ه په منزد باندی د اپه تکرار باندی قطعًا دلالت نه کوی، او یو قوم د دی طرف ته ذ هاب کړے دے چه د امر موجب تکرار دے وجه دادے چه کلہ د حج حکم نازل شو، نو اقرع بن حابس و ویل چه اے د الله رسول ﷺ د حج حکم زمونږ ه د پاره آیا صرف د دی کال د پاره دے، او که نه هیشه د پاره دے، پس اقرع بن حابس باوجود د دینه چه اهل لسان وو د دینه تکرار فهم کړو بیا چه کلہ معلومه شوه چه په دی کښی خو حرج عظیم دے، نو حضرت اقرع ته اشکال پیدا شو، او رسول الله صلی الله علیه وسلم نه ئے تپوس وکړو، او امام شافعیؒ د دینه ذهاب کړے دے چه امر محتمل د تکرار دے، وجه داده چه اِضْرِبْ مختصر دے د اِطْلُبْ مِنْکَ ضَرْبًا نه، او ضَرْبًا نکره ده، او نکره په کلام مثبت کښی خاص دی، لیکن احتمال د عموم لری، لهذا امر به په عموم او تکرار باندی د اسی قرینے د وجی نه محمول کولے شی کومه چه د امر سره مقترن وی او په موجب او متحمل کښی فرق دادے چه موجب بغیر د نیّته ثابتیږی، او محتمل سره د نیّت نه ثابتیږی او زمونږ ه دلیل به زر ده چه راشی

(تشریح) مصنّفؒ د امر د موجب او د حکم د بیان د فراغت نه پس د اخبره بیا نوی چه امر مطلق (یعنی د عموم او تکرار او خصوص د قرینے نه خالی) احتمال د تکرار لری او که نه لری، په دی باره کښی درے مذاهبه دی (۱) اوّل مذهب د احناف دے، د احناف وائی امر مطلق د وجوب په اعتبار سره نه د تکرار او عموم تقاضا کوی او نه ئے احتمال لری، مثلاً که صلوٰۃ و یلے شی نو دوی مطلب به دا وی چه یو حُل مونځ ادا کړی، (۲) دویم مذهب د ابو اسحٰق اسفرائیؒ او د هغه حضرات د دے څوک چه وائی چه د امر موجب هم تکرار دے یعنی امر

تقاضا د تکرار کوی او په تکرار دلالت کوی ، (۳) دریم مذهب دامام شافعیؒ دے هغه چه امر تقاضا د تکرار خونه کوی لیکن احتمال د تکرار لری ، داحنافو دلیل خو به آ ئنده شی انتظار وکړی - البته کوم حضرات چه وائی چه امر تقاضا د تکرار کوی د هغوی دلیل چه هر کله د حج حکم نازل شو ، او رسول الله صلی الله علیه وسلم و فرمائیل یَاأَیُّهَا إِنَّ اللّٰهَ کَتَبَ عَلَیْکُمُ الْحَجَّ - نو اقرع بن حابس عرض وکړو چه اے د الله رسولؐ په موږ به صرف د دی کال حج فرض وی او که نه د هر کال حج به فرض وی - وګوری اقرع بن حابس سره د دینه چه اهل لسان وو او د امر د حکم نه ئے تکرار فهم کړو لیکن هر کله چه ته داخبره په اُمّت باندی مشکله بنکاره شوه نو د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه ئے پُوښ وکړو ، رسول الله صلی الله علیه وسلم و فرمائیل که چرته ما نعم (هلته ویلے وے) نو هر کال به فرض شوے وے ، او که چرته هر کال فرض شوے وے نو تاسو به په دی د عمل طاقت نشولرلے ، حج هم یو ځل فرض دے او دینه زائد نفل دے ، ۵ اقرع بن حابس د هر کال په باره کښی سوال کول د دی دلیل دے چه امر تقاضا د تکرار کوی ، که چرته امر تقاضا د تکرار نه کولے نو اقرع بن حابس د پُوښ کولو د سره نه سوال نه پیدا کیدلو ،

احنافو ؒ د دی دلیل جواب داو ر کړے دے چه اقرع بن حابس دی وجهی نه سوال نه و کړے چه هغه د امر نه تکرار فهم کړے وو بلکه دی وجهی نه ئے سوال وکړو چه هغه ته داخبره معلومه وه چه پتول عبادات د اسبابو ستګړی سره متعلّق دی ، لکه مونځ د وخت سره متعلّق دے او روژه د شهر رمضان سره تعلق لری ، پس اقرع بن حابسؓ کنّل چه حج هم د وخت سره تعلّق لری ، دی وجهی نه حج نه د غه وخت نه وراندی اداکیدلے شی او نه پس ، او دا وخت متکرر دے لهذا حج هم هر کال مکرّر کیدل پکار دی ، او د حج تعلّق د بیت الله سره هم دے ، او بیت الله غیر مکرّر دے ، لهذا حج مکرّر کیدل نه دی پکار پس هر کله چه د دی دواړو خبرو د وجه نه په اقرع بن حابس باندی معامله د حج مشتبه شوه نو هغه د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه پُوښ وکړو ، بهرحال داخبره ثابته شوه چه اقرع بن حابسؓ د امر د وجهی نه تکرار نه دے فهم کړے او کله چه ئے د امر نه تکرار نه دے فهم کړے نو بیا داواقعه په دلیل کښی راوړل درسته نه ده ، چه امر تقاضا

د تکرار کوی،

او امام شافعی صاحبؒ چه وائی چه امر د تکرار احتمال لری نو هغه وائی چه صیغهٔ امر مثلاً اضرب دا مختصر کړے شوے دے وَاطْلُبْ مِنْكَ ضَرْبًا نه، یعنی وطلب وَاضرب دَیارہ اصل جمله خو اطلب منك ضربًا ده لیکن دی نه مختصر شوے ده اضرب او په دی جمله کښی ضربًا نکره ده، پس د دی جمله مختصر یعنی اضرب به هم شامل وی ضربًا نکره لره، او نکره په کلام مثبت کښی اګرچه خاص وی لیکن احتمال د عموم لری، لهذا په اضرب صیغه کښی د عموم او تکرار احتمال ثابت شو، او کله چه په صیغه امر کښی د عموم او احتمال تکرار ثابت شو، نو صیغه امر په عموم او پر تکرار باندی حمل کولے شی، بشرطیکه متکلم د دی نیت وکړی یا په دی باندی څه قرینه موجوده وی، ځکه موجب او محتمل کښی فرق هم د غه دے چه موجب بلا نیّته ثابتیږی او محتمل صرف نیّته ثابتیږی، شارح نورالانوار ملّا جیونؒ فرمائی چه داحنافو دلیل په دی باندی دے چه امر نه د تکرار تقاضا کوی او نه ئے احتمال لری، آئنده به ذکر شی، فَانْتَظِرْ وَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ۔

سَوَاءٌ كَانَ مُعَلَّقًا بِشَرْطٍ اَوْ مَخْصُوصًا بِوَصْفٍ اَوْ لَمْ يَكُنْ رَدٌّ عَلَى بَعْضِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ فَاِنَّهُمْ ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّهٗ اِذَا كَانَ الْاَمْرُ مُعَلَّقًا بِشَرْطٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا اَوْ مَخْصُوْصًا بِوَصْفٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالَى السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ فَاِنَّ الْغُسْلَ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ الْجَنَابَةِ وَالْقَطْعَ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ السَّرِقَةِ وَعِنْدَنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ وَغَيْرُهٗ وَكَذَا الْمَخْصُوْصُ بِالْوَصْفِ وَغَيْرُهٗ سَوَاءٌ فِي اَنَّهٗ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ۔

(ترجمہ) برابره خبره ده که دا امر په یو شرط باندی معلّق وی یا یو وصف سره مخصوص وی او یا مخصوص نه وی دا عبارت ردّ دے په بعض اصحاب شافعیؒ باندی، ځکه دی حضرات دی طرف ته ذهاب کړے دے، لکه چه امر په یو شرط باندی معلّق وی لکه قول د باری تعالی وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا یا یو وصف سره مخصوص وی لکه قول د باری تعالی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا نو دا امر به د وصف او شرط په مکرّر کیدلو سره مکرّر

کیږی، او زمونږ ه په نزد باندی معلّق بالشّرط وغیره او دغه شان مخصوص بالوصف وغیره په دی باب کښی ټول برابر دی، چه امر نه تقاضا د تکرار کوی او نه احتمال لری د تکرار۔

(تشریح) فاضل مصنّفؒ په دی عبارت کښی د بعضو اصحاب شوافعؒ تردید کړے دے محکه د دی حضرا تو په نزد باندی که چیرته امر په یو شرط باندی معلّق وی لکه وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا کښی طهارت یعنی غسل د جنابت په شرط باندی معلّق دے، یا د موصوفه مخصوص وی لکه وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا کښی قطع د ید د موصوف د سرقه مخصوص ښے نو د شرط او وصف په مکرّر کیدلو سره به امر هم مکرّر کیږی، د دوهمی نه د جنابت په تکرار سره تکرار د غسل راځی او د غلا په تکرار سره تکرار د قطع ید راځی۔ په دی باندی د دی حضراتو دلیل دادے چه وصف په شان د شرط دے، او شرط په شان د علّت دے، او علّت په مکرّر والی سره تکرار د حکم راځی، لهذا د شرط او وصف په مکرّر والی سره به حکم مکرّر کیږی، لیکن زمونږ ه د جانبه د دی جواب دادے چه شرط په شان د علّت نه دے هلته علّت تقاضا کوی د وجود د معلول او شرط د وجود څخه شروط تقاضا نه کوی، پس هر کله چه شرط د علّت په شان نه دے، نو شرط په علّت باندی قیاس کول هم صحیح نه شول، بهرحال بعض اصحاب شوافع تردید مصنّفؒ وکړو او وے فرمائیل چه د علماء احنافؒ مذهب دا دے چه امر که د شرط سره معلّق وی یا وصف سره مخصوص وی یا نه معلّق وی او نه مخصوص وی په ټولو صورتو نو کښی نه امر تقاضا د تکرار کوی او نه ئے احتمال لری۔

لِكَنَّهُ يَقَعُ عَلٰى اَقَلِّ جِنْسِهٖ وَيَحْتَمِلُ كُلَّهُ اِسْتِدْرَاكٌ مِنْ قَوْلِهٖ وَلَا يَحْتَمِلُهُ كَاَنَّ قَائِلًا يَقُوْلُ لَمَّا لَمْ يَحْتَمِلِ الْاَمْرُ التَّكْرَارَ عِنْدَكُمْ فَكَيْفَ يَصِحُّ عِنْدَكُمْ نِيَّةُ الثَّلٰثِ فِيْ قَوْلِهٖ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَيَقُوْلُ اِنَّ الْاَمْرَ يَقَعُ عَلٰى اَقَلِّ جِنْسِهٖ وَهُوَ الْفَرْدُ الْحَقِيْقِيُّ وَ يَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ وَهُوَ الْفَرْدُ الْحُكْمِيُّ اَيِ الطَّلْقَاتُ الثَّلٰثُ لَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ عَدَدٌ بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ فَرْدٌ وَلَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَدْلُوْلُهٗ بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَنْوِيٌّ وَاِلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ حَتّٰى اِذَا قَالَ لَهَا طَلِّقِيْ نَفْسَكِ اَنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ اِلَّا اَنْ يَنْوِيَ الثَّلٰثَ لِاَنَّ الْوَاحِدَ فَرْدٌ حَقِيْقِيٌّ مُتَيَقَّنٌ وَالثَّلٰثُ فَرْدٌ حُكْمِيٌّ مُحْتَمَلٌ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيْ قَوْلِهٖ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ لِاَنَّهٗ عَدَدٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِفَرْدٍ حَقِيْقِيٍّ وَلَا حُكْمِيٍّ وَلَيْسَ

مَدْلُولًا لِلَّفْظِ وَلَا مُحْتَمَلًا لَهُ إِلَّا إِذَا كَانَتْ تِلْكَ الْمَرْأَةُ أَمَةً لِأَنَّ الثِّنْتَيْنِ فِي حَقِّهَا وَأَمَّا إِذَا قَالَ طَلِّقِي نَفْسَكِ ثِنْتَيْنِ فَحِينَئِذٍ إِنَّمَا تَقَعُ ثِنْتَانِ لِأَنَّهُ وُجِدَ أَنَّهُ بَيَانُ تَغْيِيرٍ لِمَا قَبْلَهُ لَوْ بَيَانَ تَفْسِيرٍ لَهُ لِأَنَّ طَلِّقِي لَا يَحْتَمِلُ ثِنْتَيْنِ حَتَّى يَكُونَ بَيَانًا لَهُ.

(ترجمہ) لیکن امر واقع کښې په اقل جنس باندې او د اقل جنس احتمال لري (د اعتبار د قول د مصنّف ؒ وَلَا يَحْتَمِلُهُ نه استدراک دے، کوښا وښو ټکے دا سے وائی چه امر کلہ ستاسو په نزد باندې احتمال د تکرار نه لري، نو د خاوند په قول طلقي نفسک کښې ستاسو په نزد باندې د دې طلاقونیّت څرنګه صحیح دے، پس مصنف ؒ فرمائی چه امر په خپل اوّل جنس باندې واقع کښږي، او دائے فرد حقیقی دے، او احتمال د کل جنس لري، او دائے فرد حکمی دے یعنې دې طلاقه، لیکن په دې حیثیّت سره نه چه دا عدد دے، بلکه په حیثیّت د فرد سره، او نه په دې حیثیّت سره چه دا مدلول د لفظ دے، بلکه په دې حیثیّت سره چه دا معنوی دے، او دې طرف ته مصنّف په خپل قول سره اشاره کړې ده، حتّٰی تر دې چه کلہ خاوند بنځې ته طلقي نفسک (ته خپل ځان ته طلاق وکړه) وائی نو دا کلام به واقع کښږي په یو طلاق باندې، مګر دا که د دې نیّت وکړي، لکه چه یو فرد حقیقی متعیّن دے او دې فرد حکمی محتمل دے او کار نه ورکوي د دوه طلاقو نیّت مګر که بنځه و ینځه وي، یعنې د خاوند په قول طلقي نفسک کښې د دوه طلاقو نیّت صحیح نه دے لکه چه دوه عدد محض دے، نه فرد حقیقی دے نه حکمی دے نه مدلول د لفظ دے او نه ئے محتمل دے، مګر که بنځه و ینځه وي، نو دې په حق کښې بیا دوه دا سې دي لکه د آزادي بنځې په حق کښې دي، پس دوه طلاقه دو ینځې په حق کښې فرد حکمی دے، لکه د آزادي په حق کښې دي.

بهرحال هر کلہ چه خاوند طلقي نفسک ثنتین وائی نو په دې وخت کښې به دوه طلاقه واقع کښږي، لکه چه لفظ ثنتین د خپل ما قبل پاره بیان تغییر دے نه بیان تفسیر، وجه دا ده چه لفظ د طلقي د ثنتین احتمال نه لري حتّٰی تر دې چه د ورد پاره بیان تفسیر واقع شي،

(تشریح) مصنّف په دې عبارت کښې دوا اعتراض جواب کوي حاصل د اعتراض دا چه ما قبل کښې و یلے شو چه امر نه خود تکوار تقاضا کوي، او نه ئے احتمال لري، حالانکه عندالاحناف که یو خاوند بنځې ته طلقي نفسک (ته خان ته طلاق وکړه) وائی او دې دې

طلاق نیّت وکړی، او وا نیّت ئے صحیح وے، لهٰذا که ښځی ځان ته دری طلاقه ورکړی نو د ځاوند د نیّت کولو وجهی نه به دا دری طلاقه واقع کیږی، حالانکه په دری کښی لا او تکرار دے، پس د طلقی نفسك ویلو په صورت کښی دوری طلاق نو په نیّت کولو سره دری طلاقه واقع کیدل دوی خبری علامه ده چه صیغه د امر احتمال د تکرار لری، دو جواب دادے، چه د عدد او فرد په مابین کښی منافات دے، ځکه فرد هغه وی کوم چه افراد و نه مرکّب نه وی، او عدد هغه وی کوم چه د افرادو نه مرکّب وی، بیا د فرد دوه قسمه دی، (۱) فرد حقیقی (۲) فرد حُکمی - فرد حقیقی هغه تر ټولو ټیټ شخه عدد دے، مثلاً "یو" فرد حقیقی دے، دی ته اقل جنس هم وائی، یعنی د جنس کم تر لونه کمتر مصداق او فرد حکمی هغه دے کوم چه د تمام مجموعه وی - مثلاً دوری طلاق مجموعه فرد حکمی دے او صیغه د امر په مصدر باندی د اشتمال د وجهی نه په اوّل جنس یعنی فرد حقیقی باندی واړه کیږی او د کل جنس یعنی فرد حکمی احتمال لری، گویا فرد حقیقی د امر موجب دے، او فرد حکمی محتمل دے، او وړاندی تیر شوی دی چه موجب بغیر د نیّت نه ثابتیږی او محتمل سره د نیّت ثابتیږی، لهٰذا د ځاوند د قول طلقی نفسك نه به فرد حقیقی یعنی یو طلاق بغیر د نیّت نه ثابتیږی او فرد حکمی یعنی مجموعه دوری طلاق تو به په نیّت سره ثابتیږی، د اخبره وخیه کښی دی چه د طلقی نفسك نه مجموعه دری طلاق د عدد په حیثیّت سره نه بلکه د فرد په حیثیّت سره ثابتیږی، او دغه شان دری طلاق تو نه د طلقی نفسك د لفظ د مدلول والی په وجه نه پاتیږی بلکه د ځاوند د نیّت کولو په وجه باندی واقع کیږی، دی وجه نه ماتن د مرغینانی د کرخاوند طلقی لفسك وُیل او خاوند هیڅ نیّت و نه کړو، نو ښځه به صرف ویو طلاق ورکو مجاز وی خپل ځان ته ځکه دا یو طلاق فرد حقیقی دے، او که خاوند د دری طلاقو نو نیّت وکړو نو بیا به دری طلاقه ورکوی، ځکه دا فرد حکمی دے او لفظ د دی احتمال لری، هاں البته که خاوند د دوه طلاقو نو نیّت او کړی نو ښځه به د دی مجاز نه وی چه ځان ته دوه طلاقه ورکړی او د خاوند نیّت کول د دوه هم صحیح نه وی، ځکه دوه عدد محض عدد او خالص عدد هم نه د لفظ د طلقی فرد حقیقی دے او نه ئے فرد حکمی دے، او نه لفظ د طلقی په دوه د دلالت کولو نه ئے احتمال لری، لهٰذا د طلقی صیغه امر نه چه د دوه نیّت کول صحیح نه وی، لیکن که ښځه د ځپلی وی نو بیا د طلقی نه د خاوند دوه اړه کول صحیح وی، ځکه د دو ځپلی په حق کښی

واسی دی کله د آزادی بنځی په حق کښی دی، یعنی څرنګه چه آزاد د بنځه په دری طلاقو سره مغلّظه بائنه کړی د هغه شان د بنځه بنځه په دوۀ سره مغلّظه بائنه کړی، پس څرنګه چه د آزادی بنځی په حق کښی د دری طلاقونو مجموعه فرد حکمی دے د هغه شان د بنځی په حق کښی دوۀ طلاقونو مجموعه فرد حکمی دے، او وړاندی تیر شوی دی چه د لفظ نه فرد حکمی نیّت کول صحیح دی لهذا بنځه که چرته د بنځه وی نو د لفظ طلاق نه د دوه طلاقو نیّت کول درست دی،

واما اذا قال طلقتی نفسك ثنتین الخ سره جواب د یو سوال کوی، سوال دا دے چه تاسو د فرمائیل چه دوه عدد محض دے، نه د طلاق د پاره فرد حقیقی دے نه فرد حکمی دے او نه د طلاق مدلول دے، او نه ئے طلاق احتمال لری، حالانکه که خاوند بنځی ته طلقتی نفسك ثنتین وائی نو بنځه خپل ځان ته دوه طلاقه ورکوله شی د چه داده چه لفظ د ثنتین به د طلاق د پاره بیان تفسیر شی، او تفسیر د هغه څیز کیږی د کوم څیز چه لفظ احتمال لری، پس معلومه شوه چه لفظ د طلاق د ثنتین (دوۀ) احتمال لری، او هر کله چه طلاق د ثنتین احتمال لری نو ستاسو اویل چه لفظ د طلاق دوۀ احتمال نه لری، غلط دی، د دی جواب دا دے چه پر طلاق نفسك ثنتین کښی لفظ د ثنتین د طلاق د پاره بیان تفسیر نه دے بلکه بیان تغیر دے، او ثنتین بیان تفسیر حکمه نه دے چه طلاق د دوه احتمال نه لری حالانکه مفسّر د هغه څیز احتمال لری، کوم چه بیان تفسیر واقع دی، بهرحال لفظ د ثنتین د طلاق د پاره بیان تغیر واقع دے او بیان تغیر سابقه حکم لره بدلوی، پس طلقتی نفسك کښی به طلاق د ثنتین د موصوف په مذکر والی سره واقع کیږی نه په لفظ د طلقۀ سره، تقدیر د عبارت به داسی شی تطلیقتین ثنتین او هر کله چه لفظ د ثنتین بیان تغیر شو او طلاق به هم په دے سره واقع کیږی نو ثنتین د طلقتی محتمل نه شو،

ثُمَّ اَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ دَلِيْلًا عَلٰى مَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَهٗ فَقَالَ لِاَنَّ صِيْغَةَ الْاَمْرِ مُخْتَصَرٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ الَّذِيْ هُوَ فَرْدٌ اَيْ اِنَّمَا لَا يَقْتَضِي الْاَمْرُ التَّكْرَارَ لِاَنَّهٗ مُخْتَصَرٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ فَقَوْلُكَ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ اُطْلُبْ مِنْكَ الضَّرْبَ وَ قَوْلُهٗ صَلُّوْا مُخْتَصَرٌ مِنْ اُطْلُبْ مِنْكُمُ الصَّلٰوةَ وَ قَوْلُهٗ طَلِّقْ

مُخْتَصَرٌ مِنْ اِفْعَلْ فِعْلَ الطَّلَاقِ وَالْمَصْدَرُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ فَرْدٌ لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ كَيْفَ يَحْتَمِلُهُ وَمَعْنَى التَّوْحِيدِ مَرْعِيٌّ فِي الْأَلْفَاظِ اَوْ حُدَانِ فَالْفِعْلُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ اَوْلٰى اَنْ لَّا يَحْتَمِلَ الْعَدَدَ وَيُهْدَ الْقَدْرِ تَمَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْاَصْلِ الْكُلِّيِّ ثُمَّ قَوْلُهُ وَهُوَ بِالْفَرْدِيَّةِ وَالْجِنْسِيَّةِ وَالْمُثَنّٰى بِعَكْسِ ذٰلِكَ بَيَانٌ لِتِلْكَ الْمُخْتَصَرِ اَعْنِي قَوْلَهُ طَلِّقِي نَفْسَكِ لِاَنَّ الطَّلَاقَ هُوَ الَّذِي يَتَّصِفُ بِالْجِنْسِيَّةِ وَالْفَرْدِ الْحُكْمِيِّ وَمَعْنَى الْفَرْدِيَّةِ الْوَحْدَةُ وَاَمَّا مَا سِوَاهُ فَلَا يُعْلَمُ فِيهِ الْفَرْدُ الْحُكْمِيُّ اِلَّا فِي اٰخِرِ الْعُمُرِ۔

(ترجمہ) بیا مصنفؒ پہ خپل قول مختار باندی یو دلیل راوړی وجہ نه فرمائی چہ صیغہ وَ امر فعل لره پہ ذریعہ وَ هغه مصدر سره د طلب کولو نه مختص ده کوم چہ فرد دے یعنی امر وَ تکرار ته تقاضا دی وجہ نه ، نه کوی چہ امر فعل لره د مصدر پہ ذریعہ باندی د طلب کولو نه مختصره ، حُکمًا چه ستا قول اِضرب وَ اطلب منكَ الضَّربَ نه او قول وَ هغه سلواد اطلب منكم الصَّلٰوة نه او وغه شان قول وَ هغه طلقی وَ اِفْعَلِی فعل الطَّلاق نه مختصره د او هغه مصدر وَ کوم نه چه اختصار کړے شوے دے ، فرد دے احتمال وَ عدد نه لری او عدد احتمال په څرلکه ولری ، حالانکه پہ واحد الفاظو کښی وَ توحید فرد) معنی ملحوظ دی ، پس هغه فعل امر کوم چه مختصر وی د مصدر نه پہ طریقه او لری سره وَ عدد احتمال به نه لری ، او پہ دی قدر سره پہ اصل کلی باندی دلیل تمام شو ، بیا مصنفؒ وَ فرمائیل چه توحید فردیت او جنسیت پہ صورت کښی ظاهر ییږی ، او تثنیه وَ دی دواړو نه بالکل جُدا ده ، پہ دی عبارت سره د یو خاص مثال بیان دے ، یعنی وضاحت وَ طلقی نفسك مقصود دے حُکمًا چه طلاق داسی څیز دے کوم چه موصوف دے د جنسیت او فرد حکمی سره او د تثنیه په جُدا والی سره ، او د طلاق نه ماسوی پہ یو رو صیغو کښی به فرد حکمی نه معلومیږی مگر پہ آخری عمر کښی ،

(تشریح) پہ دی عبارت کښی مصنفؒ پہ هغه مذهب باندی دلیل ذکر کړی دے کوم چه د وَ پہ نزد باندی غوره مذهب دے ، حاصل دا چه امر تقاضا تکرار نه کوی او دلیل کے وائی چه صیغه امر فعل لره وَ مصدر پہ ذریعہ وَ طلب کولو نه مختصره ، مثلًا اِضرب صیغه وامر مختصره د اَطلب منكَ الضرب نه ، یعنی اِضرب وَ اطلب منك

الضرب مختصر عبارت دے، دغه شان صلّوا دَ اطلب منکم الصّلوٰة مختصر عبارت دے او طلقی دَ افعل فعل الطلاق مختصر عبارت دے، لهذا صیغه امر مختصر او مصدر مختصر منه (د چا نه چه اختصار کړے شوے وی) شو او مختصر منه یعنی مصدر فرد دے او فرد دَ عدد احتمال نه لری او مصدر به دَ عدد احتمال څرنګه ولری، حالانکه مصدر کوم چه فرد دے لفظ واحد دے، او د توحّد معنی خو ملحوظ وی په واحد لفظ نو کنبی، پس هرکله چه مصدر احتمال دَ عدد نلری نو صیغه امر کومه چه دَ مصدر نه مختصر شوی ده هغه به په درجه اولی سره دَ عدد احتمال نه لری، صاحب نور الانوار رحمه الله وائی چه په مذکوره عبارت سره دلیل بالکل تمام شو زمونږ نه په دی دعوی باندی چه امر نه خو تقاضا دتکرار کوی او نه دَ احتمال لری، لهذا د زیات څه ویلو ضرورت نشته۔

ما تن رحمة الله علیه دَ مذکوره بالا مثال طلقی نفسک وضاحت کولو د پاره وفرمائل چه دَ طلاق فرد حقیقی هم وی او فرد حکمی هم او توحّد دَ فرد حقیقی او فرد حکمی په دواړو صورتونو کنبی ظاهر پرے دی، د فرد حقیقی په صورت کنبی د توحّد موجود یدل خو بالکل ظاهر دی او دَ فرد حکمی په صورت کنبی داسی چه فرد حکمی دَ تمام مجموعے ته وائی۔ او دیو شئی د تمام افرادو مجموعه دَ واحد په حکم کنبی وی، لهذا دَ تمامو په مجموعه یعنی فرد حکمی کنبی توحّد موجود شو، پس هرکله چه دَ طلاق په فرد حقیقی او فرد حکمی دواړو کنبی توحّد موجود شو نو په قول دَ طلقی نفسک سره بنځه په خپل ځان باندی دَ یو طلاق واقع کیدلو هم مجاز ده او د دری طلاقو واقع کیدلو هم مجازده، په دی شرط که خاوند دَ دری طلاقو نیّت کړے وی او پاتی شوه دَ دوه طلاقو نو معامله نو دوه طلاقه نه فرد حقیقی دے او نه فرد حکمی دے، بلکه دواړو نه جدا عدد محض دے، او اړ خیال وی چه دَ طلاق فرد حکمی خو لکوم دے، لیکن دَ طلاق نه ماسوی وغلا، سونځ وغیره فرد حکمی به صرف د عمر په آخری حصّه کنبی معلومیدے شی، ځکه د آخر عمر نه وړاندی دا پته نه لګی چه دے به په خپل عمر کنبی څومره غلا کا کوی، او څومره سونځونه به کوی، پس هرکله چه دا سړے نه وړاندی د تمامو غلا کا نو او د تمامو سونځونو علم ممکن نه دے نو د دوی دَ فرد حکمی علم به هم ممکن نه وی۔

(فوائد) په متن کنبی د فردیّت نه مراد فرد حقیقی دے او دَ جنسیّت نه مراد

فرد حکمی دے ،

وَمَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ فَبِاَسْبَابِهَا لَا بِالْاَوَامِرِ جَوَابُ سُؤَالٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ اَنَّ الْاَمْرَ اِذَا لَمْ تَقْتَضِ التَّكْرَارَ وَلَمْ يَحْتَمِلْهُ فَبِاَيِّ وَجْهٍ تَتَكَرَّرُ الْعِبَادَاتُ مِثْلُ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ وَغَيْرِ ذَالِكَ فَيَقُوْلُ اِنَّ مَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ لَيْسَ بِالْاَوَامِرِ بَلْ بِالْاَسْبَابِ لِاَنَّ تَكَرُّرَ السَّبَبِ يَدُلُّ عَلٰى تَكَرُّرِ الْمُسَبَّبِ فَاَيَّانَ وُجِدَتْ اَوْقَاتُ وَجَبَتِ الصَّلٰوةُ وَمَتٰى يَاْتِيْ رَمَضَانُ يَجِبُ الصِّيَامُ وَمَهْمَا قَدَرَ عَلٰى مِلْكِ الْمَالِ وَجَبَتِ الزَّكٰوةُ وَبِهٰذَا اسْمَ يَجِبُ الْحَجُّ فِي الْعُمُرِ اِلَّا مَرَّةً لِاَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ لَا تَكَرُّرَ مِنْهُ لَا يُقَالُ اِنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لِنَفْسِ الْوُجُوْبِ وَالْاَمْرُ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِوُجُوْبِ الْاَدَاءِ فَكَيْفَ يَكُوْنُ السَّبَبُ مُغْنِيًا عَنِ الْاَمْرِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ عِنْدَ وُجُوْدِ كُلِّ سَبَبٍ يَتَكَرَّرُ الْاَمْرُ تَقْدِيْرًا مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَكَانَ تَكَرُّرُ الْعِبَادَاتِ بِتَكَرُّرِ الْاَوَامِرِ الْمُتَجَدِّدِ حُكْمًا ۔

(ترجمہ) او څومره عباداتو نه چه مکرّر کیږی دا قول دا سبابو په تکرار سره ، او امر په وجه باندی نه ، دا جواب دیو سوال دے کوم چه په موږ نږه باندی وارد کیږی ، او هغه دا چه امر نه تقاضا د تکرار کوی ، او نه ئے احتمال لری ، نو بیا عبادات ، موخ ، روژه وغیره ، د څه وجه نه مکرّر کیږی ، پس مصنّف فرمائی چه څومره عباداتو نه مکرّر کیږی دا امر وجه نه ، بلکه د اسبابو وجه نه مکرّر کیږی ، حُکمه چه تکرار د سبب دلالت کوی په تکرار د مسبّب باندی ، پس کله چه وخت موجود شی نو موخ به واجبیږی او کله چه رمضان راشی نو روژه به واجبیږی او کله چه قدرت د زکوٰة سال په نصاب باندی راشی نو زکوٰة به واجبیږی ، د غه وجه ده چه حج په ټول عمر کښی یو ځل واجب دے ، ځکه چه بیت الله یو دے په دی کښی څه تکرار نشته دے ، دا اعتراض و نه کړے شی ، چه وقت د نفس د وجوب سبب دے ، او امر سبب د وجوب ادا دے ، لهٰذا سبب د امر نه څوکله بے پرے کیدے شی ، وجه داده چه موږ نږه به جواب ورکو و چه د هغه سبب د موجود والی په وخت کښی والله پاک د طرف نه امر تقدیراً مکرر کیږی پس

د عبادا تو تکرار حکماً د نوی امر په مکرّر کیدلو سره دی ۔

(تشریح) په دی عبارت کښی مصنّف رح د هغه خلقو د اعتراض وارده جواب ورکوی څوک چه وائی چه امر تقاضاً تکرار کوی ، حاصل د اعتراض وا دے چه امر هر کله عند الاحناف نه تقاضا تکرار کوی او نه ئے احتمال لری ، نو په عبادا تو کښی مثلاً په موئځ او روزه زکوٰة وغیره کښی د څه وجه نه تکرار پیدا شو ، یعنی په صیغه امر اقیموا الصّلوٰة سره موئځ لره او په اٰتوا الزکوٰة سره زکوٰة لره او په کتب علیکم الصّیام سره روژے لره فرض کړے شوی دی ، او ستاسو د قول مطابق امر نه تقاضا د تکرار کوی او نه ئے احتمال لری ، نو بیا په موئځ ، روژه ، زکوٰة کښی د کوم طرف نه تکرار راځی ، یعنی هره ورځ موئځ کول ، او هر کال د رمضان روژے نیول او هر کال زکوٰة ورکول ولے واجب شول ، د عدم تکرار تقاضا خو دا ده چه په یو قول ژوند کښی صرف یو ځل موئځ فرض وے او صرف یو ځل روژے فرض وے او یو ځل زکوٰة ورکول واجب وے ، د دی جواب دا دے چه په عباداتو کښی تکرار د صیغه امر د وجې نه ، نه دے پیدا شوے بلکه د تکرار د اسبابو نه د تکرار پیدا شوے دے ، ځکه چه تکرار د سبب دلالت کوی په تکرار د اسبابو باندی لهٰذا وخت د موئځ سبب دے نو کله چه هم وخت موجود شی نو ځ به واجب شی ، او د ماه رمضان راتلل د روژے سبب دے ، لهٰذا کله هم چه د رمضان میاشت راشی نو روژه به واجب شی ، او نصاب زکوٰة د زکوٰة سبب دے ، لهٰذا کله هم چه نصاب پوره شی زکوٰة به واجب شی ، د هغه وجه ده چه حج په عمر کښی صرف یو ځل واجب دے ، ځکه د حج سبب بیت الله دے ، او بیت الله واحد دے تکرار په کښی نشته ،

بهرحال د عباداتو تکرار چه کله د اسبابو د وجه نه دے او د صیغو د امر د وجې نه نه دے ، نو د عباداتو په مکرّر والی سره دا ثابتیږی چه امر د تکرار تقاضا کوی ، لیکن که څوک دا اعتراض وکړی چه د وقت د نفس وجوب عبادت سبب دے او صیغه د امر د وجوب اداء سبب دے ، نو سبب د امر نه څرلکه بے پرواه کیدلے شی ، مطلب دا چه د وقت (سبب) په مکرّر کیدلو سره به د نفس وجوب تکرار راشی مګر وجوب اداء چونکه ثابته دے په امر سره ، دی وجه ته د وجوب اداء تکرار په امر سره ثابتیږی او کله چه د وجوب اداء تکرار ثابت شوه په امر سره نو دا هم ثابته شوه چه امر تقاضا

د تکرار کوی۔

دوی اعتراض جواب دادے چه د هر سبب د وجود په وخت کښی د الله پاک د نه امر تقدیراً مکرّر کیږی، یعنی کله هم چه د مونځ وخت راځی نو الله پاک فرض چه صلوا مونځ اداء کړی، او کله هم چه د زکوٰة وخت راځی نو فرمائی چه واتوا الزکوٰة زکوٰة اداء کوی، لپس کله چه د هر سبب په وخت کښی د الله د جانبه نه تقدیراً دهیڅ امر کیږی نو په عباداتو کښی به تکرار دوی نوی او امر د وجمی نه کیږی، یعنی نوی امر سره به هم یو مونځ واجیږی مګر چونکه هره ورځ د هر مونځ په وخت کښی د الله پاک د طرفه نه امر کیږی، دی وجه نه هره ورځ د هر وخت مونځ اداء کول به واجب دی، د غه حال د روژے او د زکوٰة هم دے،

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَمَّا اخْتَمَلَ التَّكْرَارَ تَنْزِلُ أَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ إِذَا نَوَى الزَّوْجُ بَيَانٌ لِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ فِي أَصْلِ كُلِّ عَلَى وَجْهٍ يَتَضَمَّنُ الْخِلَافَ فِي الْمَسْئَلَةِ الْمَذْكُورَةِ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُ لَمَّا احْتَمَلَ كُلُّ أَمْرٍ الْتَكْرَارَ سَوَاءٌ كَانَ أَمْرُ الشَّارِعِ أَوْ غَيْرُهُ تِلْكَ الْمَرْأَةُ فِي قَوْلِهِ طَلِّقِي نَفْسَكِ أَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ إِذَا نَوَى الزَّوْجُ ذٰلِكَ وَإِنْ لَمْ يَنْوِ أَوْ نَوَى وَاحِدَةً فَلَهَا أَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا وَاحِدَةً۔

(ترجمہ) او د امام شافعی رحمه الله تعالیٰ په نزد باندی چه امر چونکه احتمال د تکرار لری نو بنځه د دی خبری مالکه ده چه هغه خپل ځان ته د وه طلاقه ورکړی، په دی شرط که خاوند ئے د د د و نیّت کړے وی، په دی قاعده کلیه کښی د (امر د ش فعی رحمه الله) اختلاف وضاحت په دی طور دے، چه د اختلاف شامل دے اختلاف د مسئله مذکوره ے ته، یعنی د امام شافعیؒ په نزد باندی چه هرکله امر د تکرار احتمال لری، برابره خبره ده که امر د شارع وی او که د غیر شارع وی، نو خاوند به قول طلقی نفسک کښی به بنځه د دی مالکه وی چه خپل ځان ته د وه طلاقه ورکړی، په دی شرط کښی خاوند د ریو نیّت کړے وی۔ او که خاوند د دی نیّت نه وی کړے یا دیو طلاق ئے نیّت ئے کړے وی نو بنځی ته په خپل ځان باندی د ریو طلاق واقع کولو حق دے،

(تشریح) په دی عبارت کښی د امام شافعیؒ دهغه اختلاف وضاحت کول مقصود دی کوم چه د هغه او د احنافو په مابین کښی په قاعده کلیه کښی دے، او په قاعده کلیه د اختلاف د وجهی نه به د متن په مذکوره مسئلے کښی هم اختلاف واقع کیږی په دی طور باندی چه کله د امام شافعیؒ په نزد باندی امر احتمال د تکرار لری، برابره خبره ده که امر د شارع وی او که د غیر شارع وی، نو ځکه دا ند په قول د طلاق نفسک په صورت کښی بنځے ته په خپل ځان باندی د دوو طلاقو نو واقع کولو اجازت نشته، په دی شرط که خاوند د دوو نیّت کړے وی، او د احنافو په نزد باندی امر چونکه احتمال د تکرار نه لری، دے وجه نه په مذکوره مسئله کښی بنځے ته په خپل ځان باندی د دوو طلاقو نو واقع کولو اجازت نشته، اګر که خاوند دی نیّت کړے وی او که خاوند دے نه نیّت نه وی کړے یا ئے د یو طلاق نیّت کړے وی نو په دی صورت کښی به بالاتفاق بنځی ته د یو طلاق واقع کولو حق وی، دی وجه نه په هدایه کښی ذی کړ چا خپلے بنځے ته طلقی نفسک ویل او څه نیّت ئے د نه کړ د یا د یو نیّت ئے وکړو، او بنځے په جواب کښی طلقت نفسی وئیل نو یو طلاق رجعی به واقع کیږی، وجه داده چه خاوند کوم طلاق بنځے ته سپارلے دے هغه صریحی طلاق دے، او صریحی طلاق، طلاق رجعی واقع کیږی، لهذا په مذکوره صورت کښی به هم طلاق رجعی واقع کیږی۔

ثُمَّ اَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ بِتَقْرِیْبِ بَیَانِ الْاَمْرِ بَیَانَ اِسْمِ الْفَاعِلِ لِاِشْتِرَاکِهِمَا فِیْ عَدَمِ احْتِمَالِ التَّکْرَارِ فَقَالَ وَکَذَا اِسْمُ الْفَاعِلِ یَدُلُّ عَلَی الْمَصْدَرِ لُغَةً وَلَا یَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَقَوْلُهٗ یَدُلُّ بَیَانٌ لِوَجْهِ التَّشْبِیْهِ وَلَا یَحْتَمِلُ عَطْفٌ عَلَیْهِ وَفِیْ بَعْضِ النُّسَخِ لَا یَحْتَمِلُ بِدُوْنِ الْوَاوِ فَیَکُوْنُ هُوَ بَیَانٌ وَجْهِ التَّشْبِیْهِ وَقَوْلُهٗ یَدُلُّ وَقَعَ حَالًا اَیْ کَذَا اِسْمُ الْفَاعِلِ لَا یَحْتَمِلُ الْعَدَدَ حَالَ کَوْنِهٖ یَدُلُّ عَلَی الْمَصْدَرِ لُغَةً فَهُوَ اِحْتِرَازٌ عَنِ اِسْمِ الْفَاعِلِ الَّذِیْ یَدُلُّ عَلَیْهِ اِقْتِضَاءً مِثْلُ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ فَاِنَّهٗ خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِیْهِ وَسِیَاقُ بَیَانِهٖ۔

(ترجمه) بیا مصنف رحمه الله د امر د بیان د قریب الی الفهم د پاره د اسم فاعل بیان

هم را او یره دے حُکه چه اسم فاعل او امر ده واړه مشترک دی، په عدم احتمال د کنبی، فرمائی چه دغه شان اسم فاعل هم دلغت په اعتبار سره دلالت کوی په مصدر او احتمال د عدد نه لری، پس قول د مصنف "یدّل دوجه د تشبیه بیان دے، اولاً یُ په دی باندی عطف دے، او په بعضو نسخو کښی لاَ یحتمل بغیر د واو دے، پس په صورت کښی به داګوجه د تشبیه بیان شی او د ه قول یدّل به حال واقع شی، یعنی شان اسم فاعل احتمال د عدد نه لری، په دی حال کښی چه دے دلالت کوی د لغت په اعتبار سره په مصدر باندی، پس دا قید به د هغه اسم فاعل نه احتراز شی کوم چه اقتضاءً دلالت کوی په مصدر باندی، په مثل د قول د هغه باندی انت طالق حُکه داز موږ بن ه د بحث نه خارج دے، دی بیان به زرده چه را شی،

(تشریح) امر او اسم فاعل دواړه د تکرار د احتمال په نه لرلو کښی مشترک دی دی وجه نه مصنف" د امر نه پس د اسم فاعل ذکر اوکړو - فرمائی چه د امر په شان اسم فاعل د لغت په اعتبار سره دلالت کوی، په مصدر باندی، او د عدد او د تکرار احتمال نه لری - حاصل دا چه اسم فاعل مشبّه دے او صیغه د امر مشبّه به ده او یدّل علی المصدر لغةً معطوف علیه اولا یحتمل العدد معطوف دواړه وجه د تشبیه ده یعنی اسم فاعل د امر سره، په دوه څیزونو کښی مشابه دے، یو دا چه دواړه د لغت په اعتبار سره دلالت کوی په مصدر باندی، دویم دا چه دواړه احتمال د عدد او د تکرار نه لری په یعنی امر نه کښی لا یحتمل بغیر د واو دے، پس دی صورت کښی به د الفظ د وجه د تشبیه بیان شی او یدل علی المصدر لغةً به د لا یحتمل د ضمیر د فاعل نه حال واقع شی، او د پوره عبارت به دا مطلب شی چه دغه شان اسم فاعل هم د عدد احتمال نه لری، په دی حال کښی چه دا دلالت کوی د لغت په اعتبار سره په مصدر باندی، صاحب نور الانوار فرمائی چه په متن کښی د لغةً په قید سره احتراز کړے شوے دے د هغه اسم فاعل نه کوم چه دلالت کوی په مصدر باندی اقتضاءً مثلاً په انت طالق کښی خو طالق" په هغه طلاق باندی لغةً دلالت کوی کوم طلاق چه صفت د څخے دے یعنی کوم طلاق سره چه څخه متصف کیږی لیکن هغه طلاق کوم چه د تعلیق په معنی سره دے، او فعل د رجل دے په هغے باندی اقتضاءً دلالت کوی او هغه شرعًا او اقتضاءً ثابت دے لغةً ثابت نه دے، او

طالق په تطلیق باندی اقتضاءً حُکم دلالت کوی چه د خاوند کلام انت طالق به هغه وخت صحیح کیږی کله چه تطلیق مقدّس ومُنجلے شی ، حُکم چه کله خاوند د ویل انت طالق (تہ مطلقه ئے) نو خاوند د دی د مطلّقه والی خبر ورکړو ، او دا خبر ورکول به هله صحیح وی کله چه د خاوند د طلاق فنه تطلیق موجود شی ، پس د خاوند قول انت طالق دد ی خبری تقاضا کوی چه د خاوند د جانبه به تطلیق (طلاق ورکول) وی ۔ بهر حال ثابته شوه چه لفظ د طالق په تطلیق مصدر باندی اقتضاءً دلالت کوی او کوم اسم فاعل چه په مصدر باندی اقتضاءً دلالت کوی هغه زمونږ ه د بحث نه خارج دے ، او د هغه د خارج کولو وجه یه متن کښی (لغةً قید زائد کړے شوے دے ، دد ی تفصیلی بحث به آئنده کښی راشی ،

حَتّٰی لَا یُرَادُ بِاٰیَةِ السَّرِقَةِ اِلَّا سَرِقَةٌ وَاحِدَةٌ وَ بِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تُقْطَعُ اِلَّا یَدٌ وَاحِدَةٌ قَوْلُهٗ عَلٰی عَدَمِ اِحْتِمَالِ اِسْمِ الْفَاعِلِ السُّکْرَانِ وَالزَّانِیْ عَلَی الشَّافِعِیِّ فِیْمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ بَیَانُهٗ اَنَّ الشَّافِعِیَّ یَقُوْلُ اِنَّ السَّارِقَ تُقْطَعُ یَدُهُ الْیُمْنٰی اَوَّلًا ثُمَّ رِجْلُهُ الْیُسْرٰی ثَانِیًا ثُمَّ یَدُهُ الْیُسْرٰی ثَالِثًا ثُمَّ رِجْلُهُ الْیُمْنٰی رَابِعًا لِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ مَنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوْهُ فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْهُ وَعِنْدَنَا لَا تُقْطَعُ اِلَّا یَدُهُ الْیُسْرٰی فِی الثَّانِیَةِ بَلْ یُحْبَسُ حَتّٰی یَتُوْبَ لِاَنَّ السَّارِقَ اِسْمٌ فَاعِلٍ یَدُلُّ عَلَی الْمَصْدَرِ لُغَةً وَالْمَصْدَرُ لَا یُرَادُ بِهٖ اِلَّا الْوَاحِدُ اَوِ الْکُلُّ وَکُلُّ السَّرِقَاتِ لَا یَعْلَمُ اِلَّا فِیْ اٰخِرِ الْعُمُرِ فَصَارَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِیَقِیْنٍ وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تُقْطَعُ اِلَّا یَدٌ وَاحِدَةٌ وَاَیْضًا قَطْعُوْا دَالٌّ عَلَی الْقَطْعِ وَهُوَ اَیْضًا لَا یَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَلَا تَثْبُتُ الْیَدُ الْیُسْرٰی مِنَ الْاٰیَةِ لَا یُقَالُ فَیَنْبَغِیْ اَنْ لَا تُقْطَعَ الرِّجْلُ الْیُسْرٰی فِی الْکَرَّةِ الثَّانِیَةِ اَیْضًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ الرِّجْلَ غَیْرُ مُتَعَرِّضَةٍ بِهَا فِی الْاٰیَةِ فَلَا بَاْسَ اَنْ یَّثْبُتَ بِبَعْضِ الْاَخْرِ وَالْیَدُ لَمَّا کَانَتْ مُتَعَرِّضَةً بِهَا فِی الْاٰیَةِ وَتَعَیَّنَ الْیُمْنٰی مُرَادًا امْتَنَعَ لَا یَجُوْزُ اَنْ تَثْبُتَ الْیُسْرٰی بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِیْ لَا یَجُوْزُ الزِّیَادَةُ بِهٖ عَلَی الْکِتَابِ لِاَنَّهٗ لَمَّا تَبَیَّنَ الْمَحَلُّ الْمُعَیَّنُ الَّذِیْ تَعَیَّنَ بِالْاِجْمَاعِ هِلَاقِ الْجَلْدِ فَاِنَّهٗ کَمَا یَرِدُ فِیْ غَیْرِ الْمُحْصَنِ یُجْلَدُ لِاَنَّ الْبَدَنَ صَالِحٌ لِلْجَلْدِ دَائِمًا۔

(ترجمه) تروی پوری چه په آیت د سرقه کښی به هم یوځل سرقه مُراد وی او

یو څل سره ته کولو سره به هم یو لاس کپ کولے شی ۔ (۱) عبارت تفریع ده په عدم
د تکرار د اسم فاعل باندی او الزام دے په امام شافعیؒ باندی په مذهب د هغه کښی
د دی دادے چه امام شافعیؒ فرمائی چه په اوّل څل باندی به د غل بنئ لاس کپ کولے
بیا به په دویم څل باندی د هغه گسه خپه بیا په دریم څل باندی د هغه گس لاس
په څلورم څل باندی به د هغه بنئ خپه کپ کولے شی ۔ څکه رسول الله صلی الله علیه وسلم
فرمایلی دی چه چا غلا وکړه د هغه قطع وکړی، بیا که غلا وکړی نو د هغه قطع وکړی
که بیا غلا وکړی د هغه قطع وکړی، بیا که غلا وکړی د هغه قطع وکړی، او زمونږ ده په دی
باندی به په دریم څل غلا کولو باندی گس لاس نه شی کپ کولے، بلکه دے به همیشه
د پاره په قید خانه کښی واچولے شی، تر دی پورې چه دی توبه وباسی، و چه داده چه سارق
اسم فاعل د لغت په اعتبار سره د لالت کوی په مصدر باندی، او د مصدر نه یه صرف یو
(فرد حقیقی) مُراد دی، او یا د تمامو سره تاتو مجموعه (فرد حکمی) مراد دی ۔ او تمام مسروقات
نه معلومیږی مگر په آخر عمر کښی، لهذا یو (فرد حقیقی) یقین سره مراد دے او په غل
واحد سره به صرف یو لاس کپ کولے شی، د هغه شان فاقطعوا هم د لالت کوی په قطع باندی
او د هم احتمال د عدد نه لری، پس گس لاس ډایت نه، نه ثابتیږی،

په دی باندی دا اعتراض نه وارد یږی چه مناسبه خو داده چه په دویم څل باندی هم
گسه خپه کپ نه کړے لے شی، څکه موږ به یه جواب ورکولو چه په ایت کښی د لتچے ذکر نشته
دے، لهذا دی لره په دویم ځل ثابت کولو باندی څه باک نشته، او د لاس ذکر کلا چه په ایت
کښی را غلے دے، او د ینه بنئ لاس مراد کول هم متعیّن کړے شوی دی، نو جائز نه ده چه د گس
لاس کپ کول د هغه خبر نه ثابت کړے شی په کوم سره چه زیادت په کتاب الله باندی جائز
نه دے، څکه هغه محل باقی پاتی نه شو کوم چه په اجماع سره متعیّن شوے دے، په خلاف
د کوړو باندی څکه کلا هم چه غیر محصن زنا وکړی هغه ته به کوړے ورکولے شی، څکه
بدن همیشه د پاره د کوړو خوړو لو صلاحیّت لری ۔

(تشریح) صاحب نور الانوار د فرمائیلی چه عبارت د متن په دی مسئله باندی تفریع
ده، چه مراد احتمال د تکرار نه لری، او چونکه امام شافعیؒ د تکرار قائل دے دی وجه نه
د دی عبارت په ذریعه باندی په هغه باندی الزام مقصود دے، د دی تفصیل دادے

حه دا امام شافعیؒ په نزد باندی په یو حُل غلا کولو باندی به بنی لاس کټ کولے شی صاد لاس کټ کولو نه پس که په دویم حُل باندی ئے غلا اوکړه نو کسه خپه به کټ کولے شی ،وکه دکسے خپے کټ کولو نه پس ئے په دریم حُل باندی غلا وکړه نو کس لاس به کټ کولے شی اوکه دکس لاس کټ کولو نه پس ئے په څلورم حُل باندی غلا وکړه نو بښئ خپه به کټ کولے شی ، او په دلیل کتبی د احدیث و پرا ندی کوی ، اذا سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه ، علامه ابن همام صاحبؒ فتح القدیر کښی فرمائی چه د احدیث په دا رقطنی کښی په دی الفاظو سره ذکر دے ، قال رسول الله صلّی الله علیه وسلّم اذا سرق السّارق فاقطعوا یده فان عاد فاقطعوا رجله فان عاد فاقطعوا یده فان عاد فاقطعوا رجله ، او زمونږه په نزد باندی دکسے خپے کټ کولو نه پس که په دریم حُل باندی غلا وکړی نو د دۀ گس لاس به نشی کټ کولے ، بلکه دے به په جیل کښی اچولے شی تر دی پورې چه دے تو به وُبا سی یا مړ شی ، او د دی دلیل دا دے چه د غل سزا بیانولو کښی الله پاک فرمائی اَلسَّارِقُ وَ السَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا ، او په آیت کښی لفظ دَ سَارِق اسم فاعل دے او د پرا ندی دا تیر شوی دی چه اسم فاعل دَ لغت په اعتبار دلالت کوی په مصدر باندی ، او مصدر اسم جنس وی ، دی وجه نه یا خو به دا دی فرد حقیقی (یو) مُراد وی ، او یا به فرد حکمی (دَ تما مو سرقاتو مجموعه) مُراد وی لیکن چونکه دَ تمام سَرقا تو پته خو په آخر عمر کښی لګی دی نه د پرا ندی څه امکان نشته ، پس که چرته په دا آیت کښی د سرقه نه فرد حکمی یعنی د تمام سرقاتو مجموعه مراد شی نو د دی مطلب به داشی چه دَ غل دلاس کټ کول د دۀ په آخری عمر باندی موقوف کړے شی ، یعنی کله چه دَ نزع حالت شروع شی نو بیا به دا وګڼل شی چه د اسړے به اوس نو ری غلا کا فی نه کوی او کوے غلا کانے ئے چه اوّل عمر کړی دی دهغے مجموعه فرد حکمی دے ، لهٰذا د دغے تمام عمر د غلا کا نو په بدله کښی د دۀ لاس کټ کړے شی ، لیکن دا خبره بالاجماع باطله ده ، او د دی څوک هم قائل نه دی ، چه په حالت د نزع کښی د غل لاس دَ غلا په بدله کښی کټ کړے شی ،

بهر حال دَ سرقه فرد حکمی مُراد اغستل دا باطل دی ، نو د دی فرد حقیقی (یو) به یقینی طور باندی مراد وی ، یعنی په دا آیت کښی د سرقه نه مراد یوه سرقه ده ، او دَ فعل

واحد یعنی وَیو سرقه پـه بدله کښی هم یو لاس کپۍ کولے شی ، دوا پـه لاسونه ، نه ، پس وَ ۲
ایت نه پـه دَکس لاس کپۍ کول نه دی ثابت ، او دَکس لاس نه کپۍ کول داسې هم ثابت
کیدے شی ، چه پـه ایت کښی فاقطعوا صیغه امر پـه قطع مصدر باندی دلالت کوی
او مصدر چونکه احتمال د عدد نه لری ، دی وجه نه ډایت نه پـه صرف دَ ښځی لاس کپۍ کول
ثابت یږی او دَکس لاس کپۍ کول به نه ثابت یږی ،

لا یقال فینبغی الخ سره شارح یو اعتراض او دهغے جواب دَکوی ، حاصل دا اعتراض دا دے
چه هرکله لفظ قطع مصدر احتمال دَعدد او دَتکرار نه لری نو پـه دویم محل غلا کولو باندی
تاسو دَکسے خپه کپۍ کولو اجازت څرنګه ورکړو ، ځکه دَغل وَ ښځی لاس کپۍ کولو نه پس پـه دویم
محل غلا کولو باندی دَکسے خپے دَکپۍ کولو نه پس هم " قطع " احتمال د عدد او تکرار رجوع
حالانکه تاسو (احناف) دتکرار اوَ تعدّد قائل نه ئے) دی جواب دادے چه پـه ایت
السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ کښی خو قطعًا د خپے ذکر نه دے شوے البته دلاس ذکر شوے دے
او په اجماع او په حدیث قولی ابو حدیث فعلی سره دَ ښځی لاس اراده کول هم متعیّن شوی
دی ، حدیث قولی خودادے چه دَحضرت عائشه صدیقه رضی الله عنها نه دَ مخزومیه
پـه باره کښی مروی دی ، چه رسول الله صلی الله علیه وسلّم وغلا کولو پـه وجه باندی دهغه
دَ ښځی لاس کپۍ کولو حکم ورکړے دو - او حدیث فعلی دادے چه دَ صفوان ابن امیّه نه پـه
دار قطنی کښی مروی دی ، چه حضور صلی الله علیه وسلّم دَغل ښځی لاس دَ سر وند نه قطع
کړو - دغه شان دعبدالله بن مسعود رضی الله عنه پـه قرأت کښی دَ اَیْدِیَهُمَا پـه ځائے
باندی اِیْمَانَهُمَا ذکر دے ،

بهرحال په اجماع ، حدیث قولی او حدیث فعلی او ابن مسعودؓ پـه قرأت سره دا
ثابته ده چه پـه ایت کښی ښځی لاس مراد دے ، پس هرکله چه پـه ایت کښی فقط دلاس
ذکر دے ، او دخپے ذکر نشته دے ، نوځکه ده چه دَکسے خپے کپۍ کول دی ایت نه
علاوه پـه یو بل نص سره ثابت دی ، او هرکله چه دَکسے خپے کپۍ کول ډایت نه علاوه
پـه یو بل نصّ سره ثابت دی ، نو ایت کښی مذکور فاقطعوا صیغه امر دولالت پـه عدد
او تکرار باندی را نغلو ، لیکن پـه دی باندی دا اعتراض وارد یږی چه پـه ایت کښی ځ
دَکسے خپے ذکر نشته دغه شان دَکس لاس ذکر هم نشته ، پس څرنګه چه بل نصّ سره دَکسے

اپنے کت کول صحیح دی، دغہ شان دِ پہ بل نصّ سرہ دکس لاس قطع کول ھم صحیح شی، دوی
اپہ مابین کښی فرق کول ھسے تحکم دے، دوی جواب دادے چہ دکسے خپے قطع کول پہ بل
نصّ سرہ ثابت کول صحیح نہ دی، خُو نکہ چہ شارح یے ویلے دی، بلکہ حقہ خبرہ دا دہ چہ پہ
دریم حُل غلا کولو باندی دکسے خپے قطع کول پہ اجماع سرہ ثابت دی، لکہ خُو نکہ چہ علامّہ
ابن ھمامؒ فرمایلی دی، او پاتی شو پہ دریم حُل غلا کولو سرہ دکس لاس قطع کول نو
دا پہ ھغہ خبرو احد سرہ ثابتول جائز نہ دی، کوم سرہ چہ زیادت پہ کتاب اللہ باندی
ناجائز دے، او پہ خبرو احد سرہ دکس لاس قطع کول لکہ جائز نہ دی چہ دښئ لاس
کت کولو نہ پس ھغہ محل باقی پاتی نہ شو کوم چہ پہ اجماع سرہ متعیّن شوے دے، یعنی
بنئ لاس، کوم چہ پہ اجماع او پہ حدیث سرہ متعیّن شوے وو ھغہ باقی پاتی نہ شو،

بخلاف الجلد الخ سرہ جواب دیو سوال کوی، سوال دادے چہ پہ الزانیۃ والزانی فاجلدوا
کښی زانی او زانیہ اسمِ فاعل ھم احتمال کہ عدد نہ لری، او فاجلدوا صیغہ امر ھم احتمال د
عدد نہ لری، لہٰذا دغیر محصن پہ زنا کولو سرہ دِ دہ تہ یو حُل کوړے لکول پکار دی او
دینہ پس زنا کولو سرہ دہ تہ کوړے لکول نہ دی پکار حالانکہ حکم داسی نہ دے بلکہ یو
حُل کوړے لکولو نہ پس کہ دہ دویم حُل زنا وکړہ نو دہ تہ کوړے لکولے شی او کہ دریم حُل
ئے زنا وکړہ نو ھم دہ تہ یو کوړے لکولے شی، علیٰ ھذا القیاس، دوی جواب دادے چہ
دکولو لکولو محل دسرې بدن دے، او بدن چہ ژوندے وی نو ھیشہ دکولو خو یو لو
صلاحیّت لری، دی وجہ نہ غیر محصن چہ کلہ ھم زنا وکړی نو دہ تہ یو کوړے لکولے
شی، پس دلتہ کښی دسبب (کوړے وھل) تکرار دسبب (زنا) پہ تکرار سرہ را غلو
او محل یعنی بدن دوغے تکرار صلاحیّت لری او وپاتے دی دا تیرشوی دی چہ دَ سبب
پہ تکرار سرہ پہ مسبّب کښی تکرار رانہ ئی۔ دوی پہ خلاف باندی سرقہ دہ، چہ پہ
سرقہ کښی محل بالاجماع بنئ لاس دے، پس ھر کلہ چہ پہ اوّل حُل غلا کولو پاندی بنئ
لاس کت کړلے شو نو محل دقطع باقی پاتی نہ شو، او کلہ چہ محل دقطع پاتی پاتی نہ شو نو
پہ قطع دِید کښی بہ ھم تکرار ممکن نہ وی۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْمَحَلِّ الَّذِي وَعَدَهُ بِهِ شَرَعَ فِي تَفْسِيرِ الْوُجُوبِ فَقَالَ وَحُكْمُ
الْأَمْرِ لُزُومُ الْأَدَاءِ وَهُوَ تَفْسِيرُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ يَعْنِي مَا ثَبَتَ بِالْأَمْرِ وَهُوَ

اَلْوُجُوْبُ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَوُجُوْبُ قَضَاءٍ فَالْاَدَاءُ هُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ مَا وَجَبَ بِالْاَمْرِ يَعْنِيْ اِخْرَاجُ عَيْنِ الْعَمَلِ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ فِي الْوَقْتِ الْمُعَيَّنِ لَهُ وَهٰذَا هُوَ مَعْنَى التَّسْلِيْمِ وَاِلَّا فَالْاَفْعَالُ اَعْرَاضٌ لَا يَتَصَوَّرُ تَسْلِيْمُهَا وَقَدْ ذُكِرَ فِيْ اُصُوْلِ مَخْرِ الْاِسْلَامِ وَغَيْرِهٖ تَسْلِيْمُ نَفْسِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ فَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ لَا يَكُوْنُ بِالْاَمْرِ بَلِ بِالْوَقْتِ اُجِيْبَ بِاَنَّ قَوْلَهٗ بِالْاَمْرِ مُتَعَلِّقٌ بِالتَّسْلِيْمِ لَا بِالْوَاجِبِ وَلِهٰذَا بَدَّلَ الْمُصَنِّفُ قَوْلَهٗ نَفْسَ الْوَاجِبِ بِقَوْلِهٖ عَيْنَ الْوَاجِبِ لِيُعْلَمَ اَنَّ نَفْسَ الْوَاجِبِ اَوْ عَيْنَهٗ كِنَايَةٌ عَنْ اِتْيَانِهٖ فِي الْوَقْتِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى زِيَادَةِ قَوْلِهٖ فِي وَقْتِهٖ كَمَا زَادَ الْبَعْضُ وَكَذَا اِلٰى قَوْلِهٖ اِلَى مُسْتَحِقِّهٖ لِاَنَّ قَوْلَهٗ بِالْاَمْرِ يُرِيْدُ اَنَّ عَلَى الْاَمْرِ هُوَ الْمُسْتَحِقُّ ـ

(ترجمہ) او هر کله چه مصنّفؒ د تکرار او عدم تکرار د بیان نه فارغ شو نو شروع وکړه په تقسیم د وجوب باندی، دی وجه فرمائی چه د امر د حُکم دوه قسمه دی۔ (۱) اداء دا بعینہٖ د هغه څیز کوم چه ثابت وی په امر سره د سپارلو نوم دے، یعنی امر سره چه کوم شئی ثابت دے، هغه وجوب دے، او دی دوه قسمه دی۔ وجوب اداء او وجوب قضاء پس اداء بعینہٖ د هغه څیز د سپارلو نوم دے کوم چه واجب وی په امر سره یعنی شئی د هغه په مقرّر وخت کښی د عدم نه وجود طرف ته ایستل دا معنی د تسلیم ده، وی نه هسی خو قول افعال اعراض دی، دی تسلیم متصوّر نه دے، او په اصول د مخ الاسلام او نورو کتابو کښی ذکر شوی دی، "تسلیم نفس الواجب بالامر" لیکن په دی باندی دا اعتراض وارد یږی چه په نفس امر سره خو وجوب نه حاصلیږی، بلکه وقت سره حاصلیږی، دی جواب دادے چه قول د ماتنؒ بالامر متعلّق دے د تسلیم سره نه د واجب سره، د غه وجه ده چه مصنّفؒ د هغه قول نفس الواجب لره په خپل قول عین الواجب سره بدل کړے دے د پاره دی چه دا خبره معلومه شی چه نفس واجب یا عین واجب دا کنا یه ده واجب لره په خپل مقرّر وخت باندی د ادا کولو، لهٰذا په تعریف کښی د "فی وقتہ" لفظ زیاتی کولو ته څه ضرورت نشته دے، لکه څرنګه چه بعض علماء د زیاتی کړے دے او د غه شان دده قول الی مستحقہ ته هم ضرورت نشته دے، وجه دا ده چه دده قول بالامر په دی خبره باندی دلالت کوی چه مستحق هم امر دے،

(تشریح) صاحب نور الانوار ملا جیون رح وفرمائیل چه مصنّف د تکرار او عدم تکرار د فراغت نه پس وجوب لره تقسیم کړے دے فرمائی چه د حکم د امر دوه قسمه دی، (۱) اداء (۲) قضاء د امر د حکم نه مراد هغه څیز دے کوم چه ثابت دے په امر سره او امر سره وجوب ثابتیږی، کو یا د وجوب دوه قسمونه دی، (۱) وجوب اداء (۲) وجوب قضاء، د وجوب اداء تعریف، کوم څیز چه په امر سره ثابتیږی بعینه هغه سپارل یعنی اخرجه من العدم الی الوجود، په دی سره د یو اعتراض جواب دادے، اعتراض دادے چه په تعریف د وجوب اداء کښی لفظ د تسلیم ذکر دے او تسلیم معنی ده یو څیز د خپل ځان نه بل طرف ته منتقل کول، او واجب یو وصف دے کوم چه په ذمّه کښی وی او دی لره اداء کول یو فعل دے، او افعال اعراض دی او اعراض انتقال نه قبلوی، لهذا هر کله چه واجب لره اداء کول فعل دے او افعال اعراض دی، او اعراض انتقال نه قبلوی نو د وجوب اداء په تعریف کښی لفظ د تسلیم ذکر کول بیا څرنګه صحیح دی - دی جواب دادے چه د تسلیم معنی ده یو څیز لره د هغه په مقرّر وخت کښی د عدم نه وجود طرف ته راایستل، او دا معنی په وجوب اداء کښی موجوده ده، حُکم مکلّف فعل واجب لره په خپل مقرّر وخت کښی د عدم نه وجوب طرف ته وُباسی پس هر کله چه د تسلیم مذکور معنی په وجوب اداء کښی موجوده ده، نو د وجوب اداء په تعریف کښی لفظ د تسلیم ذکر کول صحیح دی،

صاحب نور الانوار وائی چه په اصول د فخر الاسلام او په ماسوی کتابونو کښی داداء تعریف په دی الفاظو سره شوے دے، "تسلیم نفس الواجب بالامر" یعنی په امر سره نفس واجب لره سپارل، حاصل دا چه په اصول د فخر الاسلام و غیره کښی د عین ماوجب په ځائے باندی نفس الواجب لفظ ذکر شوے دے، لیکن په دی باندی اعتراض دا وارد یږی چه نفس وجوب امر سره نه ثابتیږی بلکه وقت سره ثابتیږی حالانکه دی تعریف نه دا معلومیږی چه نفس وجوب امر سره ثابتیږی، دی جواب دا دے چه په تسلیم نفس الواجب بالامر کښی بالامر جار مجرور تسلیم سره متعلق دے واجب سره نه دے متعلق، او دس یه مطلب دا وی چه اداء نوم دے نفس واجب لره په امر سره سپارل یعنی نفس واجب چه ثبوت ئے په وقت سره راغلے دے

په امر سره سپارل ، په دی صورت کښی به په امر سره وجوب ادا ، حاصل پری نه ، نفس وجوب ، بهرحال په اصولو د فخر الاسلام وغیره کښی چونکه وجوب ادا په مذکوره تعریف باندی اعتراض وارد پری دی وجه فاضل مصنّف د نفس الواجب په خلاف باندی د عین ما وجب لفظ ذکر کړو ،

شارح فرمائی چه که په تعریف د وجوب ادا کښی لفظ د نفس الواجب راوړی او که د عین ما وجب نو دا دوړه کنایه دی ، د دینه چه واجب لره په خپل مقرر وخت کښی ادا کړے شی ، او هرکله چه دی دواړو لفظونو نه واجب لره په خپل وخت کښی ادا کول مراد دی ، نو په تعریف د وجوب ادا کښی دغه قید زیاتی کول او دی ویلو پاره د څه ضرورت نشته دے ، چه " تسلیم عین ما وجب بالامر فی وقته " لکه څرنګه چه بعضو علماؤ کرامو دی قید لره زیاتی کړے دے ، او بعض حضراتو دا الی مستحقه قید اضافه کړی ده ، او د وجوب ادا تعریف یې داسې کړے دے ، " تسلیم عین الواجب بالامر فی وقته الی مستحقه " یعنی عین واجب لره په خپل وخت کښی څخه مستحق طرف ته سپارل " لیکن دی قیدهم څه ضرورت نشته دے ، ځکه په تعریف کښی د بالامر لفظ ذکر دے ، چه مستحق آمر (امر کونکی) دے ځکه چه د مامور به مستحق هم امر وی او څوک چه حقدار وی هغه طرف ته سپارل کیږی ، پس هرکله چه الی مستحقه قید نه ضرورت نشته دے ،

وَقَضَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيْمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِهِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اَدَاءٌ بِمَعْنِيْ وُجُوْبِ قَضَاءٍ وَ هُوَ تَسْلِيْمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ لَا عَيْنِهٖ اَيْ تَسْلِيْمُ ذٰلِكَ الْوَاجِبِ الَّذِيْ وَجَبَ اَوَّلًا فِيْ غَيْرِ ذٰلِكَ الْوَقْتِ وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يُقَيِّدَ بِقَوْلِهٖ مِنْ عِنْدِهٖ لِيَخْرُجَ اَدَاءُ ظُهْرِ الْيَوْمِ قَضَاءً عَنْ ظُهْرِ اَمْسِ لِاَنَّهٗ لَيْسَ مِنْ عِنْدِهٖ ؕ بَلْ بِاِيْجَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْقَضَاءُ اِنَّمَا هُوَ صَرْفُ النَّفْلِ الَّذِيْ كَانَ حَقُّهٗ اَنْ يَّكُوْنَ اِلَى الْقَضَاءِ الَّذِيْ كَانَ عَلَيْهِ وَاِنَّمَا لَمْ يُقَيِّدْ بِهٖ لِكَوْنِهٖ اَمْرًا وَكَوْنِهٖ مَدْلُوْلًا عَلَيْهِ بِالْاِلْتِزَامِ وَاَمَّا النَّفْلُ فَاِنَّمَا يَنْقَضِيْ اِذَا لَزِمَ بِالشُّرُوْعِ وَحِيْنَئِذٍ لَمْ يَبْقَ نَفْلًا بَلْ صَارَ وَاجِبًا وَلٰكِنَّهٗ يُؤَدّٰى مَعَ اَنَّهٗ لَيْسَ بِوَاجِبٍ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يُّرَادَ بِقَوْلِهٖ عَيْنَ الْوَاجِبِ الثَّابِتِ لِيَعُمَّ النَّفْلَ هٰكَذَا قِيْلَ وَفِيْهِ وُجُوْهٌ اُخَرُ -

(ترجمہ) اوَ د قضاء معنی ده د واجب بالامر لره سپارل، (د اعبارت) عطف دے پد اداء باندی، یعنی قضاء د واجب بالامر مثل لره سپارل دی، نه عین واجب لره یعنی هغه واجب لره سپارل کوم چه اوّلاً د هغه وخت نه علاوه واجب شوے وی، مناسبه داوه چه مصنّفؒ تعریف په خپل قول "من عنده" سره مقیّد کړے وے دپاره د دی چه د نن ظهر اداء د پرون ظهر نه خارج شی، لحکه د نن ظهر اداء د مامور به د جانبه نه، نه بلکه د دارهٔ د الله تعالی دپاره دی، او قضاء هغه نقل لره کوم چه د مامور حق وو. هغه قضاء طرف ته اړولو نوم دے کوم چه په مامور به باندی واجب ده، او مصنّفؒ دی قید سره تعریف لحکه مقیّد نه کړو چه دا مشهور دے او التزامی طور باندی مدلول علیه دے، او د نفلو قضاء به هغه وخت کولے شی کله چه دا په شروع کولو سره لازم شی، او دی وخت کښی دا نفل پاتی نه شو بلکه واجب شول، لیکن دا اداء کولے شی باوجود د دینه چه واجب نه دی، پس مناسبه داوه چه د عین الواجب نه د عین الثابت مُراد شی و پاره دی چه تعریف نقل لره هم شامل شی هم داسی ویلے شوی دی، او په دی سلسله کښی نور وجوه هم شته دے،

(تشریح) د متن د اعبارت په د دا راندی متن "اداء و هو تسلیم عین الواجب بالامر باندی عطف دے، حاصل داچه د جوړ قضاء د واجب بالامر مثل لره د سپارلو نوم دے یعنی د عین واجب سپارلو نوم نه دے، یعنی کوم شیئ چه اوّلاً واجب شوے دے هغه لره د هغه په مقرّر وخت کښی خپل مستحق طرف ته د سپارلو نوم قضاء ده،

وَمَا کان یلبغی ان یقیّده بقولہ الخ سره جواب دیو سوال کوی، سوال دا دے چه په متن کښی مذکوره تعریف د قضاء د دخول د غیر نه مانع نه دے، لحکم د قضاء دا تعریف د نن د ظهر په اداکولو باندی هم صادق راځی او هغه داسی چه یو شخص د پرون تیر شوی چار شنبے د ظهر مونځ تر اوسه پوری نه دی کړے، او نن مثلاً د جمعرات په د سحر باندی د ظهر مونځ اداکوی، نو د نن ظهر مونځ د پرون ظهر د مونځ په مثل باندی شو او د پرون تیر شوی ظهر مونځ امر سره واجب شوے دے، نو د نن ظهر په مانځه باندی د اصادق راځی چه شخص د واجب بالامر د پرون تیر شوے ظهر (د نن ظهر) لره سپارلی او د واجب بالامر مثل لره سپارل دی ته قضاء ویلے شی لهذا د نن ظهر په اداء باندی د قضاء تعریف صادق راغلو، او هر کله چه د نن ظهر په اداء باندی د قضاء تعریف صادق

شو نو دَ قضاء تعریف د دخول غیر نه مانع نه شو ، حالانکه تعریف چه څرنګه جامع وی مانع کیدل هم ضروری دی - دی جواب دادے چه په تعریف دَ قضاء کښی دَ من عنده قید مخذوف او معتبر دے ، او وس به تعریف داسی وی چه قضاء ویلے شی د واجب بالامر مثل لره د خپل وخت نه سپارل ، حاصل داچه اداء یعنی د ننه ظهر او قضاء یعنی تیر شوی ظهر دواړه په مامور باندی د الله د پاره فرض دی ، لیکن مامور چه په اداء باندی کوم وخت صرف کوی هغه په مامور باندی د الله حق دے ، یعنی الله پاک دا وخت دی ادا کولو د پاره مقرر کړے دے ، او هر کله چه دا وخت د الله حق دے ، او دَ ننه ظهر دَ ادا کولو د پاره مقرر شوے دے نو د ننه ظهر ادا کول د مامور د خپل طرف نه سپارل او ادا کول نه شول ، البته مامور چه په کوم وخت کښی قضاء کوی هغه دَ مامور حق دے مامور که په دغه وخت کښی نفل ادا کوی او که آرام کوی بهر صورت د وخت د ده حق دے لیکن مامور د نورو حق (وخت) لره په هغه قضاء کښی صرف کړو کوم چه په ده باندی واجب وه ، نو یا مامور قضاء لره د خپل جانب نه وسپارل ، خلاصه داچه مامور قضاء لره د خپل طرف سپارلی او ادا ء د خپل طرف نه ، نه سپاری ، لهٰذا د قضا په تعریف کښی دَ من عنده د قید اعتبار کولو نه پس تعریف د قضاء په اداء باندی نه صادق کیږی ، او تعریف دَ قضاء دَ دخول د غیر نه مانع کرځی ، لیکن او وس سوال دادے چه هر کله په تعریف د قضاء کښی دا قید معتبر دے ، نو د تعریف بیا نو لوپه وخت کښی دَ من غیره دا قید په متن کښی ولے ذکر نه کړے شو ا د تعریف د قضاء دی قید سره ولے مقیّد نه کړے شو ، دی د وه جوابونه دی ، اوّل جواب داچه داخبره مشهوره ده ، یعنی دا تولو ته معلومه ده چه مامور قضاء د خپل طرف نه سپاری لهٰذا د شهرت د وجهی نه دا قید ذکر نه کړے شو دویم جواب دادے چه په تعریف د قضاء کښی لفظ د مثل التزاماً په دی باندی دلالت کوی ، ځکه د مثل نه مراد هغه دے کوم چه د فوت شوی بدل ثابت وی او داخبره مسلّمه ده چه بدل او عوض انسان د خپل طرف نه سپاری پس هر کله چه لفظ دَ مثل په قید د من عنده باندی التزاماً دلالت کوی ، نو دی قید لره صراحت طریقه سره ذکر کولو ته خه ضرورت نشته دے ،

وَاَمَّا النقل فانّما الخ سره جواب دَ یو سوال کوی ، سوال دادے چه تعریف دَ

قضا جامع نه دے ، حُکمه دَ نفل شروع کیدلو نه پس که دا فاسد کړے شو ، او بیا دی قضاء وکړے شی نو په دی قضاء باندی تعریف د قضاء صادق نه راځی ، حُکمه د قضاء معنی ده د واجب بالامر مثل سپاړل او نفل چونکه واجب نه وی ، دی وجه نه د دی په قضاء باندی به واجب الامر مثل سپاړل صادق نه راځی - او هر کله چه د نفلو په قضاء باندی د قضاء تعریف صادق نه انځلو نو تعریف د قضاء جامع نه شو دَ خپلو افرادو د پاره ،

د دی جواب دا دے چه نفل په شروع کولو سره لازم او واجب کیږی ، پس هر کله چه د شروع کولو نه پس نفل فاسد کړے شو نو که یا یو لازم او واجب خیز فاسد کړے شو ، او چه کله واجب فاسد شو نو قضاء به دَ واجب وی نه د نفل ، او هر کله چه قضاء دَ واجب د اغله نو دَ مثل د واجب سپاړل هم د اغل ، او د قضاء تعریف هم وغندے ، لهذا تعریف د قضاء نفل لره شامل شو ، او جامع شو خپلو ټولو افرادو لره ،

و لیکن نه یو دی مع انه لیس بواجب الخ سره دے هم یو سوال او دهغے جواب ذکر کړے دے سوال دا دے چه دَ نفلو اداء هم یو اداء ده ، مګر په دی باندی تعریف د اداء صادق نه راځی حُکمه دا اداء تعریف دے ، عین واجب لره ، سپاړل او نفل بالاتفاق واجب نه دی ، په اداء کولو د نفلو باندی د عین واجب سپاړل صادق نه راځی . دی وجه نه اداء د نفلو د تعریف نه خارج شوه ، او تعریف د اداء جامع نه شو دَ خپلو افرادو د پاره ، دی جواب دا دے چه په تعریف د اداء کښی د واجب نه مراد ثابت دے ، او دا سی په تعریف د اداء د اسی وی چه کوم خیز ثابت دے بعینه د هغه اداء کول اداء ده ، او مباحاتو او نوافلو هم چونکه ثابت دی ، دی وجه نه د نفلو په اداء کولو باندی تعریف د اداء صادق کیږی ، لیکن په دی جواب باندی هم یو اعتراض دے او هغه دا چه دَ اداء په تعریف کښی لفظ بالامر په دی دلالت کوی چه په اداء کښی به سپاړل په امر سره وی حالانکه په نفل کښی اداء کول په امر سره نه وی ، پس واجب په معنی دَ ثابت باندی اغستلو نه باوجود هم په اداء د نفلو باندی تعریف د اداء صادق نه راځی ، او تعریف د اداء به جامع نه گرځی خپلو تمامو افرادو لره -

د دی جواب دا دے چه په اداء دَ نفلو باندی اطلاق د اداء مجازاً دے ، حقیقةً نه دے او په مجاز باندی اعتراض نه وارد یږی ، لهذا په اداء د نفلو سره په تعریف دَ اداء باندی چه د اجامع نه دے د اعتراض د و نه کړے شی ،

وَيَسْتَعْمِلُ اَحَدُهُمَا مَكَانَ الْاٰخَرِ مَجَازًا حَتّٰى يَجُوْزَ اَلْاَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ وَ بِالْعَكْسِ اَيْ يُسْتَعْمَلُ كُلٌّ مِّنَ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ مَكَانَ الْاٰخَرِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ حَتّٰى يَجُوْزَ اَلْاَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُصَلِّيَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَ يَجُوْزُ الْقَضَاءُ بِنِيَّةِ الْاَدَاءِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُؤَدِّيَ ظُهْرَ الْاَمْسِ وَاسْتِعْمَالُ الْقَضَاءِ فِي الْاَدَاءِ كَثِيْرٌ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ اَيْ اِذَا اُدِّيَتْ صَلٰوةُ الْجُمُعَةِ لِاَنَّ الْقَضَاءَ لَا تُقْضٰى وَ لِهٰذَا ذَهَبَ مُحَرِّرُ الْاِسْلَامِ اِلٰى اَنَّ الْقَضَاءَ عَامٌّ يُسْتَعْمَلُ فِي الْاَدَاءِ وَ الْقَضَاءِ جَمِيْعًا لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنْ فَرَاغِ الذِّمَّةِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِهِمَا فَكَانَ فِيْ مَعْنَى الْحَقِيْقَةِ بِخِلَافِ الْاَدَاءِ فَاِنَّهٗ يُنْبِئُ عَنْ شِدَّةِ الرَّبْطِ عَايَةٍ وَهُوَ لَيْسَ اِلَّا فِي الْاَدَاءِ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ

اَلذِّئْبُ يَاْمُوْ لِلْغَزَالِ يَاْكُلُهٗ ـــ اَيْ يَخْتِلُهٗ وَ يَغْلِبُ عَلَيْهِ۔

(ترجمہ) او په اداء او قضاء کښې هر یو ډ بل ځائے باندې مجازاً استعمالیږي نو اداء چه په نیت د قضاء سره اداء جائزه ده او دې په عکس باندې، یعنې په اداء او قضاء کښې هر یو ډ بل په ځائے باندې په طریقې د مجاز سره مستعمل کیدے شي، نو دې چه په د قضاء سره اداء جائزه ده، په دې طور چه والې چه زه نیت کوم چه ډ نن ظهر قضاء به کوم، او په نیت د اداء سره قضاء جائزه ده، په دې طور چه والې چه زه نیت کوم چه ډ پرون تیر شوی ظهر اداء به کوم، او په اداء کښې د قضاء استعمال کثیر دے مثلاً قول د الله تعالیٰ - فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ۔ یعنې چه کله موږ ډ جمعه اداء کړے شي، وجه داده چه د جمعے قضاء نشي کولے، دې وجه نه مخرج الاسلام دې طرفته ذهاب کړے دے چه قضاء عام ده په اداء او قضاء دواړو کښې استعمالیږي، حکه قضاء ډ ذمّه فارغیدل لوزم دے، او فراغ ډ ذمّے په اداء او قضاء دواړو سره حاصلیږي، پس استعمال د قضاء په په اداء کښې په معنیٰ حقیقي سره دی، په خلاف د اداء باندې، حکه چه لفظ د اداء ډ شدید رعایت سا تلو معنیٰ خبر ډ سره کوی، او دا معنیٰ صرف په اداء کښې موجوده ده، لکه چه شاعر ویلی دی، شرح ډ دې لره په فریب کښې اچوی چه ډ خوږې یعنې د هوکه ډ سره کوی او غالب کیږي په۔

(تشریح) د اداء او قضاء ډ تعریف نه پس فاضل مصنّف ؒ فرمائیل چه په

قضا راد په ادا ر کښی هر یو د بل په ځای باندی مجازی طور باندی استعمالیږی، لهذا د قضا په نیّت سره ادا جائز ده او د ادا په نیّت سره قضا جائز ده، مثلاً که چا د نن ظهر ادا کولو په وخت کښی و ویل چه زه د نن د ظهر د قضا نیّت کوم نو د نن په قربنی سره به دا مراد وی، چه زهٔ د نن د ظهر دا دا ر کولو نیت کوم، او که چا دا و ویل چه زه د پرون تیر شوی ظهر د ادا ر کولو نیّت کوم نو په قربنی د پرون سره به مراد اوی، چه زه د تیر شوی ظهر د قضا نیّت کوم، د دی تائید د دی خبری نه هم کیږی که چرته چا د ظهر په آخری وخت کښی ظهر مونځ وکړو، حالانکه په حقیقت کښی د ظهر وخت نه وو تیر شوے نو دا په نیّت د قضا سره ادا ر د مانځ و شوله او که چرته چا د آسمان وکړو چه د ظهر وخت باقی دے او دا ادا ر په نیّت سره مے د ظهر مونځ وکړو حالانکه واقعتاً د ظهر وخت ختم شوے وی، نو دا په نیّت د ادا ر سره قضا ر د مانځ و شوه، یعنی حال په نیّت د قضا سره ادا ر د مانځ جائز کیدل او په نیت د ادا ر سره قضا ر د مانځ جائز کیدل د دی خبری علامه ده چه په قضا ر او په ادا ر کښی هر یو د بل په ځای باندی مجازاً استعمالول جائز دی، لیکن ادا ر په معنی کښی د قضا ر استعمال کثیر دے، لکه په قول د باری تعالیٰ، فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا کښی لفظ د قُضِيَتْ د اُدِّيَتْ په ځای باندی مستعمل دے، او د دی دلیل دا دے چه د جمعه د مونځ صرف ادا ر کیږی قضا ر ے نه کیږی، پس د جمعے د مانځ قضا ر نه کیدل د دی خبری دلیل دے چه په آیت کښی لفظ د قضا ر په معنی د ادا ر کښی مستعمل دے،

دی وجه نه چه لفظ د قضا ر په معنی د ادا ر کښی کثیر استعمالیږی، علامه مخدوم الاسلام فرمایلی دی چه لفظ د قضا ر عام دے، په قضا ر او ادا ر د واړو کښی استعمالیږی، ځکه قضا ر معنی ده د ذمّه داری نه فارغ کیدل، او دا معنی په قضا ر او ادا ر د واړو په وسره حاصلیږی، یعنی ماموں چه څرنګه د قضا ر په ذریعه باندی د ذمه داری نه فارغ کیږی د غه شان د ادا ر په ذریعه باندی هم، پس هر کله چه لفظ د قضا ر په دا سی معنی باندی دلالت کوی، کومه معنی چه د قضا ر او ادا ر د واړو نه حاصلیږی، نو لفظ د قضا ر په په ادا ر کښی حقیقتاً استعمالیږی، په خلاف د ادا ر باندی، چه لفظ د ادا ر د شدید رعایت سات لو په معنی باندی دلالت کوی، او دا معنی صرف په ادا ر کښی موجوده ده، لکه څرنګه چه شاعر وئیلے دی، اَلذَّنْبُ یا دو الغزال یا کلهٗ یعنی شرخ وئی لره په دهوکه

کښی اچوی اوغالب کیږی پرې چه وے خو ری، حاصل داچه دَ اَدَاءٌ معنی ده دهوکه ورکول اوغالب کیدل، او څوک چه دهوکه ورکوی نو دَ پیر رعایت او لوی احتیاط نه به کار اخلی، لهذا ثابته شوه چه اداء دَ شدّت رعایت په معنی باندی دلالت کوی، اوداسی معنی چونکه په اداء کښی موجوده ده، او په قضاء کښی نه ده موجوده دی وجه نه دلفظ اداء استعمال په اداء کښی حقیقت دے، او په قضاء کښی مجاز دے۔

وَاَمَّا اِذَا صَامَ شَعْبَانَ بِظَنِّ اَنَّهٗ مِنْ رَمَضَانَ فَلَا یَجُوْزُ لِاَنَّهٗ اَدَاءُ قَبْلَ السَّبَبِ وَاِنْ صَامَ شَوَّالَ بِظَنِّ اَنَّهٗ مِنْ رَمَضَانَ یَجُوْزُ لِاَنَّهٗ قَضَاءُ بِنِیَّةِ الْاَدَاءِ بَلْ لِاَنَّهٗ اَدَاءٌ بِنِیَّةِ الْاَدَاءِ وَاِنَّمَا الْخَطَاءُ فِیْ ظَنِّهٖ وَهُوَ مَعْفُوٌّ۔

(ترجمہ) لیکن که چرته یو شخص په شعبان کښی روژه ونیسی اوداګمان وکړی چه داد رمضان ده نو داجائز نه ده، ځکه دَ داسبب نه مخکښی اداء کول دی، اوکه په شوال کښی ئے روژه ونیوله اوداګمان ئے وکړو چه داد رمضان ده نو داجائزده لیکن دی وجه نه، نه داپه نیّت داداء سره قضاء ده بلکه دی وجه نه چه داپه نیّت داداء سره اداء ده، البته ددهٗ په ګمان کښی خطاء نشته خودا عفوده۔

(تشریح) وَاَمَّا اِذَا صَامَ شَعْبَانَ الخ سره جواب دَ یو سوال کوی، سوال داد چه علامه مخترالاسلام فرمایلی دی چه لفظ داداء په معنی دَ شدّت رعایت باندی دلالت کوی، لهذا منا سبه داده که یو شخص په شعبان کښی روژه ونیسی په ګمان د رمضان سره نو داجائز نه ګڼل دی، ځکه په دی کښی انتهائی درجه رعایت دے، حالانکه دیته فقهاء ناجائز ویلی دی، دی جواب دادے چه دَ رمضان دَ روژے سبب د رمضان دَ میاشتی حاضر بدل دی، په شعبان کښی په ګمان دَ رمضان سره روژه نیول د سبب نه وړاندی اداء کول دی، او سبب نه وړاندی اداء ئے ګڼل جائز نه ده، لهذا په شعبان کښی په ګمان دَ رمضان سره روژه نیول هم جائز نه دی، دا سوال دی طریقی سره هم ویلے کیدے شی، چه په اداء او قضاء کښی هر یو دَ بل په ځائے باندی په طریقی دَ مجاز سره استعمالیدے شی، او مجاز پاره داضروری ده چه حقیقت به

متعذّر وی، لهذا هر کله چه خوک په شعبان کښی روژه ونیسی او دا وکنړی چه دا روژه د رمضان ده، نو اداء متعذّره شوه حُکه په شعبان کښی روژه د رمضان ممکنه نه ده، پس هر کله چه اداء متعذّره شوه، نو رجوع به کولے شی، قضا رطف ته، یعنی کومه روژه چه په شعبان کښی په گمان د رمضان سره نیول شوی ده، دا که اداء کیدلے شی نو قضاء کیدل پکار وی، حالانکه ستاسو په نزد باندی دا روژه نه اداء ده او نه قضا وده،

د دی جواب دادے، چه دا روژه چونکه دسبب نه وړاندی ده لهذا اداء خو نه شوه، او قضاء چونکه مبنی دی په اداء باندی، دی وجه نه دا روژه به قضاء هم نه وی، او هر کله چه دا روژه نه اداء کیدے شی او نه قضاء نو ویلے شو چه دا به جائزه نه وی،

وان صام شوال الخ سره هم جواب دیو سوال کوی، سوال دادے چه اداء څرنگه د وخت نه وړاندی جائز نه ده، د غه شان د وخت نه پس هم جائز نه ده، حالانکه تاسو فرمایلی دی که چرته خوک په شوال کښی روژه ونیسی او دا گمان وکړی چه دا د رمضان ده نو علاوه د دینه چه پس د رمضان نه وه او بیا هم جائزه ده، د دی جواب دادے چه په شوال کښی روژه نیول په نیّت د رمضان سره دی وجه نه جائز فرده، چه دا اداء ده په نیت د قضاء سره، بلکه دی وجه نه چه دا اداء ده په نیّت دادا، سره یعنی ذکر کړے هم لفظ دادا، دے، او مراد ئے هم اداء ده، هاں البته ده ځه په گمان کښی خطاء ده، حُکه چه د ځه شوال لره رمضان خیال کړے دے، خو لیکن دا قسم خطاء معاف ده،

(فوائد) د نور الانوار په بعضو نسخو کښی لا نه اداء بنیّة الاداء شته او بعضو کښی بنیّة القضاء عبارت دے، د اوّل نسخے موافق خو عبارت بالکل اسهل اوصاف دے، البته د دیے نسخے مطابق قضاء نه مراد اداء ده حُکه د قضاء اطلاق په اداء باندی کثیر دے، دی وجه نه داداء په حُائے باندی لفظ د قضاء ذکر کړے شو

ثُمَّ اِنَّهُمُ اخْتَلَفُوْا فِيْمَا بَيْنَهُمْ اَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ الَّذِيْ كَانَ سَبَبًا لِلْاَدَاءِ اَمْ

لَا بُدَّ لَهُ مِنْ سَبَبٍ عَلَى حِدَةٍ فَبَيَّنَهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ وَالْقَضَاءُ يَجِبُ بِمَا يَجِبُ بِهِ الْأَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ اَيِ الْقَضَاءُ يَجِبُ بِالسَّبَبِ الَّذِي يَجِبُ بِهِ الْأَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ عَامَّةِ الْحَنَفِيَّةِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ يَنِ مِنْ مَشَايِخِنَا وَعَامَّةِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَاِنَّهُمْ يَقُولُونَ لَا بُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيدٍ سِوَى سَبَبِ الْاَدَاءِ وَالْمُرَادُ بِهٰذَا السَّبَبِ النَّصُّ الْمُوجِبُ لِلْاَدَاءِ لَا السَّبَبُ الْمَعْرُوفُ اَعْنِي الْوَقْتَ وَحَاصِلُ الْخِلَافِ يَرْجِعُ اِلَى اَنَّ عِنْدَنَا النَّصُّ الْمُوجِبُ لِلْاَدَاءِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى اُقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَقَوْلُهُ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ دَالٌّ بِعَيْنِهِ عَلَى وُجُوبِ الْقَضَاءِ لَا حَاجَةَ اِلَى نَصٍّ جَدِيدٍ يُوجِبُ الْقَضَاءَ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوةٍ اَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا اِذَا ذَكَرَهَا فَاِنَّ ذٰلِكَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ بَلْ اِنَّمَا وَرَدَ التَّنْبِيهُ عَلٰى اَنَّ الْاَدَاءَ بَاقٍ فِي ذِمَّتِكُمْ بِالنَّصَّيْنِ السَّابِقَيْنِ لَمْ يَسْقُطْ بِالْفَوَاتِ لِاَنَّ بَقَاءَ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فِي نَفْسِهِ لِلْقُدْرَةِ عَلٰى مِثْلِهِ مِنْ عِنْدِهِ وَسُقُوطُ الْفِعْلِ الْوَقْتِ لَا اِلٰى بَدَلٍ وَضَمَانٍ لِلْعَجْزِ عَنْهُ اَمْرٌ مَعْقُولٌ فِي نَفْسِهِ فَعَدِّيَا حُكْمَ الْقَضَاءِ اِلَى الْمَالِ مَرَّةً فِيهِ نَصٌّ وَهُوَ الْمَذْكُورُ مِنَ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ وَالْاِعْتِكَافِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا بُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ نَصٍّ جَدِيدٍ مُوجِبٍ لَهُ سِوَى نَصِّ الْاَدَاءِ قَضَاءُ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ عِنْدَهُ لَا بُدَّ اَنْ يَكُونَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوةٍ اَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا اِذَا ذَكَرَهَا فَاِنَّ ذٰلِكَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ وَمَا سِوٰى هٰذَا النَّصِّ مِمَّا يَثْبُتُ الْقَضَاءُ بِسَبَبِ التَّفْوِيتِ الَّذِي يَقُومُ مَقَامَ نَصِّ الْقَضَاءِ فَلَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ اِلَّا فِي الْفَوَاتِ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْقَضَاءُ فِي الْفَوَاتِ وَعِنْدَهُ لَا وَقِيلَ الْفَوَاتُ اَيْضًا مُلْحَقٌ مَقَامَ النَّصِّ كَالتَّفْوِيتِ وَلَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ اِلَّا فِي التَّرْجِيحِ فَعِنْدَنَا يَجِبُ فِي الْكُلِّ بِالنَّصِّ السَّابِقِ وَعِنْدَهُ يَجِبُ بِالنَّصِّ الْجَدِيدِ اَوْ بِالْفَوَاتِ وَالتَّفْوِيتِ وَقَضَاءُ الْحَضَرِ فِي السَّفَرِ اَرْبَعٌ بِكِتَابٍ وَقَضَاءُ السَّفَرِ فِي الْحَضَرِ ثَلٰثَةٌ وَقَضَاءُ الْجَهْرِ فِي السِّرِّ جَهْرٌ وَقَضَاءُ السِّرِّ فِي الْكُلِّ سِرٌّ يُؤَيِّدُ مَا ذَكَرْنَاهُ قَضَاءُ الْمُصَحِّحِ صَلٰوةَ الْمَرِيضِ بِعُنْوَانِ الصِّحَّةِ وَقَضَاءُ الْمَرِيضِ صَلٰوةَ الصِّحَّةِ

بِعُنْوَانِ الْمَرَضِ يُؤَدِّيهِ مَا ذَكَرْنَا ۔

(ترجمہ) بیا خاد ندا نوڑ اصولو پہ دی بارہ کښی اختلاف کړے دے چہ آیا د قضاء سبب هم هغہ دے کوم چہ د ادا د دے او کہ نہ د قضاء د پارہ یو مستقل سبب ضروری دے دی وجہ نہ مصنفؒ دی لږہ پہ خپل قول سرہ دا سی بیان کړے دے، چہ د محققینو پہ نزد و باندی قضاء هم پہ هغہ سبب سرہ واجبہ ده، پہ کوم سبب سرہ چہ ادا واجبہ وه، پہ خلاف د بعض علماء باندی، یعنی پہ احنافو کښی د محققینو پہ نزد باندی قضاء هم پہ هغہ سبب سرہ واجبیږی، پہ کوم سبب سرہ چہ وجوب د ادا ء راځی، پہ خلاف د نورو ده د شافعی او د اصحاب شافعیؒ څخہ د احضرات فرمائی چہ د قضاء د پارہ د ادا ء د سبب تہ ماسوئی دیو نوی سبب کیدل ضروری دی، او دی سبب نہ مراد هغہ نص دے کوم سرہ وجوب د ادا ء راځی، سبب معروف یعنی وقت مراد نہ دے، او د مذکورہ اختلاف حاصل رجوع دی طرف تہ کیږی چہ زمونږ نہ پہ نزد باندی چہ کوم نص موجب د ادا ء دے چہ هغہ قول د باری تعالیٰ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ او كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ دے بعینہ هم دا نص پہ وجوب د قضاء باندی هم دال دے، دیو دا سی نوی نص ضرورت نشتہ دے کوم چہ قضاء لږہ واجب کړی، او هغہ قول د حضور علیہ السلام من نام عن صلوٰة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها فان ذالك وقتها او قول د باری تعالیٰ فمن کان منکم مریضًا او علی سفر فعدة من ایام اخر دے، دا دوا پہ نفسہ نہ دی خبری تنبیہ د پارہ وا ء دی چہ ادا ء ستاسو پہ ذمّہ باندی دوا باندی نفسی نو پہ وجہ باندی باقی ده، د فوت کیدلو د وجہ نہ د ذکر نہ ساقطہ نہ ده، وجہ دا ده چہ د روژے او ما نخہ فی نفسہ بقاء د ماموں د طرف نہ پہ مثل باندی د قدرت لرلو د وجہ نہ ده او سقوط او فضیلت د وقت بغیر د مثل او ضمان نہ دده نہ عاجز کیدلو پہ بناء باندی دا سی امر دے چہ فی نفسہ معقول دے، لهٰذا مونږ حکم د قضاء لږہ هغہ څیز طرف تہ متعدی کړو پہ کوم کښی چہ خہ نص نہ دے، وا ء د شوے مثلاً مونځ د نذر، روژہ د نذر، اعتکاف د نذر، او د امام شافعیؒ پہ نزد باندی د قضاء د پارہ د دا د د نص نہ ماسوئی دیو دا سی نوی نص کیدل ضروری دی، کوم چہ قضاء لږہ واجب کوی، پس د امام شافعیؒ پہ نزد باندی

دا ضروری دہ چہ دمو نځ اوړتے قضاء دحضور علیہ السّلام قول من نام عن صلوٰۃ او عن قول وباری تعالیٰ فمن کان منکم الخ پہ سبب سرہ ډ وی - او پہ کوم څیز کښی چہ نقص نہ وے واړہ پہ هغے کښی قضاء پہ هغہ تفویت سرہ ثابتہ دہ، کوم چہ دقضاء دنقص قائمقام دے، پس زمونږہ اوډ هغوی پہ مابین کښی څہ ډ اختلاف صرف ډ قوات پہ صورت کښی ظاهر بیږی، لهذا زمونږہ پہ نزد باندی پہ فوات کښی قضاء واجبیږی اوډ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پہ نزد باندی واجبہ نہ دہ، او ویلے شوی دی چہ فوات هم ډ تفویت پہ شان ډ نقص قائمقام دے، او ثمرہ داختلاف بہ صرف پہ تخریج ډ حکم کښی ظاهر بیږی پس زمونږہ پہ نزد باندی پہ تمام صورتونو کښی قضاء پہ سابقہ نقص سرہ واجبیږی اوډ امام شافعیؒ پہ نزد باندی یا پہ نوی نقص سرہ یا پہ فوات سرہ اویا پہ تفویت سرہ اډ حضر قضاء پہ سفر کښی څلور رکعتہ نہ اوډ سفر قضاء پہ حضر کښی دوہ رکعتونہ اویا پہ دمو نځ کښی دجهری مو نځونو قضاء جهراً اویا پہ شپہ کښی ډ سرّی مو نځونو قضاء سرّاً، (دا مسائل) دهغہ خبری تاییډ کوی ډکوم چہ مونږہ ذکر وکړو،

اوډ ننډ رست انسان قضاء دمو نځ د بیماری پہ طریقہ د حالت ډ صحت بلدی اوډ بیمار انسان قضاء دمو نځ د حالت د صحت پہ طریقہ د حالت د بیماری باندی دهغے خبرې تاییډ کوی، دکوم بیان چہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کړے دے،

(تشریح) داصولو علماء پہ دی بارہ کښی اختلاف دے، چہ آیا د قضاء سبب هغہ دے کوم چہ داداء سبب دے، اوکه نه د قضاء د پاره دیو نوی سبب کیدل ضروری دی. پس دی بارہ کښی ډاحنافوؒ پہ علمانو کښی د محققینو او حنابلہ او بعض اصحاب شوافعؒ داسې مذهب دے چہ د قضاء واجب کیدلو هم هغہ سبب دے کوم چہ د اداء سبب دے، او پہ علماء احنافؒ کښی د څا نحو د عراق، عام اصحاب شوافعؒ او معتزلہ مذهب دادے چہ د قضاء د پارہ داداء سبب نہ علاوہ دیو نوی سبب کیدل ضروری دی، صاحب نور الانوار فرمائی چہ دلتہ کښی دسبب نہ مراد د وقت نہ دے، بلکہ دسبب نہ مراد هغہ نقص دے، کوم چہ اداء لره واجب کوی، وجہ دا چہ د وقت خوؒ وجوب اداء سبب نہ دے، بلکہ ډ نفس وجوب سبب دے۔

حاصل داختلاف دادے چہ زمونږہ پہ نزد باندی چہ کوم نقص اداء لره

واجب کوی بعینہٖ هغه نفسِ قضاء لره هم واجب کوی، د قضاء د وجوب دپاره د یو نفسِ جدید ضرورت نشته دے، مثلاً آیت د وَاقیموا الصّلوٰة چه څرنګه اداء صلوٰة لره واجب کوی، دغه شان بعینہٖ قضاء صلوٰة لره هم واجب کوی، د صلوٰة د قضاء دپاره د یو بل نوی نفسِ ته حاجت نشته، او کتب علیکم الصیّام چه څرنګه ادائے صیام لره واجب کوی بعینہٖ دغه شان قضاء صوم لره هم واجب کوی، د قضاء صوم د وجوب دپاره مستقل جدید نفسِ ته ضرورت نشته دے، لیکن عند الشوافعؒ د قضاءُ د وجوب دپاره مستقل نوی نفسِ ته ضرورت نشته دے، یو نفسِ د اداء او قضاء دواړو دپاره نه دے کافی، دی وجه نه دوی حضراتو پیه منزد باندی د ادائے صلوٰة وجوب په نفسِ د اقیموا الصلوٰة سره ښائلے دے، او د صلوٰة د قضاء وجوب په حدیث د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم سره ښائلے دے، د حدیث مفهوم دادے چه څوک د مانځه نه وده پاتی شو یا تر مینه هیر شو نو چه کوم وخت ورته دغه مونځ وریاد شی اداء دی کړی څکه هم دغه ئے وخت دے، دغه شان د صوم اداء واجب والے په کتب علیکم الصیّام سره ښائلے دے، او د قضاء دپاره موجب فمن کان منکم مریضًا الخ دے، یعنی د رمضان په میاشت کښی که څوک بیمار شو یا په سفر کښی وو روژے ئے و نه نیولے، نو په نورو ورځو کښی دهم د دومره روژے ونیسی، لیکن زمونږ د جانبه جواب دادے چه د دواړه نصوص (من نام الخ او فمن کان الخ) د مونځ او روژے د قضاءُ د وجوب دپاره نه دی وارد بلکه دی خبری تنبیه دپاره وارد شوی دی چه د مونځ او روژے د دواړو قضاءُ سابقه نصوص (اقیموا الصلوٰة، کتب علیکم الصیام الخ) په وجه باندی ستاسو په ذمه باندی باقی دی، د وخت د قید دلو په وجه باندی ئے د ذمّه نه ساقط نه دے ښائلے، وجه داده چه اداء په مکلّف باندی د الله پاک د جانبه نه یو حق دے، او په چا باندی چه حق واجب وی د هغهٔ د ذمے نه د حق فراغت یا خو د اداء حق په ذریعه سره ښائی یعنی من علیه الحق د صاحب حق، حق اداء کړی، او یا د فراغت د عجز په ذریعه باندی کیږی، یا من علیه الحق د صاحب حق، د حق اداء کولو نه عاجز پاتی شی، او یا دا فراغت د صاحب حق په ساقط کولو سره ښائی، یعنی صاحب حق خپل حق ساقط کړی، لیکن دلته کښی دا درې واړه خبری نه دی موجود، وجه داده چه من علیه الحق نه خود صاحبِ حق، حق اداء کړے دے، او نه ئے د

د حق ادا کولو نه عاجز دے، وجه داده چه مکلّف اگرچه د وقت فضیلت حاصلولو نه عاجز دے لیکن په اصل عبادت باندی خو قادر دے، او نه صاحب حق خپل حق ساقط کړی دے وجه داده چه د صاحب حق (الله تعالی) د طرفه د حق سقوط نه صراحتاً موجوده دے او نه دلالتاً حکمه چه دلته کتبی د وخت تیریدلو نه سوی بله خبره نشته، او د وخت تیریدل د صاحب حق، حق نه ساقط کوی، بهرحال چه کله نه من علیه الحق د صاحب حق، حق ادا کړے دے، او نه صاحب حق معاف کړے دے، او نه مکلّف دینه عاجز دے وجه داده چه مکلّف فی نفسه د موخ او روژے په مثل باندی قدرت لری، دی وجه نه نفس موخ او نفس روژه به د ده په ذمّه باندی باقی وی، او پاتی شو فضیلت د وخت نو مکلّف چونکه د دی د حصول نه عاجز دے، او د دی مثل هم نشته دے، دی وجه فضیلت د وقت به د مثل او ضمان نه بغیر د مکلّف د ذمّے نه ساقط شی۔

خلاصه داچه مذکوره دواړه منصوص (من نام الخ من کان الخ) د موخ او روژے د قضاء د واجب والی د پاره نه دی وارد څرنګه چه حضرات د شوافعو فرمایلی دی، بلکه د دی باندی تنبیه د پاره وارد دی، چه د موخ او روژے د وخت د تیریدلو په وجه باندی اگرچه د وخت فضیلت ساقط شوے دے، لیکن نفس موخ او نفس روژه او هم د مکلّف په ذمه باندی باقی ده، گویا د وجوب د قضاء خو هم په هغه نصوصو سره راغلے په کوم سره چه د وجوب د ادا ء راغلے دے، لیکن په (من نام الخ او من کان الخ سره د ذکی یاد دهانی وکړے شوه،

فعدّ ینا حکم القضاء الی سالم یرد فیه الخ سره د دی خبرې بیان کوی چه د نفس موخ او نفس روژے په مثل باندی د قادر والی د وجهی نه د نفس موخ او نفس روژے په ذمّه باندی باقی کیدل یو امر معقول دے، او په امر معقول باندی د بل څیز قیاس صحیح وی، لهذا موخ او روژه چه د دی په پاره کتبی نفل جدید (من نام الخ او من کان الخ) واړه دے، په دوی باندی د هغه څیز قیاس کولے شی، د کوم باره کتبی چه د قضاء په پاره کتبی نوے نفل نه دے واړه، مثلاً د نذر موخ، د نذر روژه، د نذر اعتکاف، یعنی څرنګه چه په موخ او روژه کتبی کوم نفل (اقیموا الصلوٰة، کتب علیکم الصیام) اداء لره واجبوی، هم د غه د قضاء وجوب هم راولی، د غه شان د نذر په څیز د نو کتبی چه څرنګه د ولیو غانذورهم

نصّ موجب دادا وے، هم د غه موجب د قضا هم دے، لیکن په دی باندی دا اعتراض وارویږی چه دکوم خیز د قضا د پاره چه نص جدید نه دے، وارد یعنی نذر، د دی قضا به د قیاس په ذریعه باندی ثابتیږی او قیاس دادا موجب کیدلو نه علاوه په خپله باندی یو جدید سبب دے، یعنی ستاسو قول مطابق د نذر ی خیز دادا وجوب خو په نصّ د ولیو فوا نذورو هم سره سا اخلے دے، او قضا ئے په قیاس سره واجب شوی ده، نو کوم یا د وجوب ادا سبب جُدا شو، او د وجوبِ قضا سبب جدا شو، حالانکه واخبره د احنا فو مذهب نه خلاف ده، د دی جواب دادے چه قیاس فقط مظهر (یعنی حکم ظاهر و نکے) دی او مثبت نه دی، لهٰذا په نذر کښی د قضاء وجوب هم په هغه نصّ سره سا اخلے دے په کوم سره چه «اداء وجوب سا اخلے دے لیکن د دی اظهار په قیاس سره شوے دے، د دی جواب نه پس کوم اعتراض نه وارد یږی،

صاحبِ نور الانوار وائی چه د امام شافعیؒ په نزد باندی د قضاء د وجوب د پاره دادا د نصّ نه علاوه چونکه بل نصّ ضروری دے، دی وجه نه د ده په نزد باندی د موتُ دادا د وجوب د پاره نصّ اقیموا الصّلاة دے او د قضاء وجوب به ئے په من نام عن صلوٰة الخ سره سا ئے او د روژے دادا د وجوب به په کتب علیکم الصیام سره وی، او د قضاء وجوب به ئے په فمن کان منکم الایه سره وی۔

او دکوم خیز د قضاء د وجوب د پاره چه یو جدید نصّ نه وی وای و نو د هغه سبب به تفویت (فوت کول) وی، حُکه تفویت د مکلّف د طرف نه تعدّی او ظلم دے او تعدّی سبب د ضمان وی، لهٰذا تفویت به هم سبب د ضمان وی، چه هغه قضاء ده، او د تفویت به د قضاء د نصّ قا ئم مقام وی، پس زمونږ ه او د امام شافعیؒ په مابین کښی به د اختلاف ثمره صرف د فوات کښی ظاهر یږی مثلاً یو شخص د نذر په روځ باندی بیمار شو یا د یوانه شو، او موږ نه یا روژه ئے دادا ر نه کړه، نو چونکه زمونږ په نزد باندی د قضاء هم هغه سبب دے کوم چه د دادا ر سبب دے، دی وجه نه د فوات (فوت کیدل) په صورت کښی به هم قضاء واجبه وی، او د شوافعوؒ په نزد باندی چونکه د قضاء د پاره د نصّ جدید یا تفویت کیدل ضروری دی، او د فوات په صورت کښی یو هم موجود نه شو، لهٰذا قضاء به هم واجبه نه وی، او د بعضِ حضراتو شوافعؒ په نزد باندی فوات

هم د تفویت په شان د نفل قائم مقام دے، یعنی څرنګه چه د نفل جدید د نشوالی پرمهال کښی تفویت د قضاء وو جوړ پاره سبب دے دغه شان فوات هم د قضاء سبب دے پس په دی صورت کښی به د با هی اختلاف شروع صرف د تخریج د حکم په صورت کښی ظاهر وی یعنی زمونږ ه په نزد باندی که د قضاء د پاره نفل جدید وی یا تفویت وی یا فوات وی په تمامو صورتونو کښی به په سابقه نفل سره قضاء واجب کیږی او د امام شافعیؒ په نزد باندی که چرته د قضاء د پاره جدید نفل وی نو د قضاء سبب به نفل جدید وی نه یا به سبب تفویت وی یا فوات.

و قضاء الحضر فی السفر الخ نه صاحب نور الانوارؒ فرمائیلی دی پاره مویدات ذکر کوی، چنانچه دوه مسئلی د احنافو د مذهب تائید کوی، اوّله مسئله داوه که چرته د چا نه په زمانه د حضر کښی ربا عی مونځ فوت شوا و دے دا په حالت د سفر کښی قضاء کول غواړی نو خلور رکعته قضاء به کوی، حالانکه په سفر کښی ربا عی مونځ شنائی کیږی. پس که چرته قضاء د وجوب په یو جدید سبب سره راتلے نو په سفر کښی به بیا دوه رکعته واجب وے حالانکه دوه رکعته واجب نه دی، بلکه خلور رکعته واجب دی، دی نه وا معلومه شوه چه د سفر په حالت کښی د قضاء سبب هم هغه دے کوم چه د حضر په حالت کښی د ادا سبب وو. دغه شان که د چا نه د سفر په حالت کښی ربا عی مونځ مثلاً د ظهر مونځ فوت شوا و دے وی لږ وه د حضر په حالت کښی قضاء کول غواړی، نو دوه رکعته قضا به کوی، دینم دا معلومه شوه، چه قضاء د یو جدید سبب د وجوب نه ده واجبه شوی.

دویمه مسئله داوه که د چا نه مثلاً د جمعې مونځ مثلاً د مغرب یا د عشاء مونځ فوت شوا و دے د هغے قضاء په وخ کښی کول غواړی، نو قرأت به جهراً کوی لهذا که په جماعت سره د قضاء کولو اراده وی نو امام باندی به جهر واجب وی، او که قضاء کوونکے منفرد وی نو جهر کول بیا افضل دی، دغه شان که د چا نه سرّی مونځ مثلاً د ظهر او عصر مونځ فوت شوے وی، او دے د د وی قضاء په شپه کښی کول غواړی نو که امام وی او که منفرد وی د دا پاره د د پاره سرّا قرأت کول واجب دی، دا مسئله هم د وی خبری تائید کوی چه د قضاء سبب هم هغه دے کوم چه د ادا سبب دے، دوه مسئلے د امام شافعیؒ د مذهب تائید کوی،

اوّله مسئله داده چه یو شخص کوم چه په قیام، رکوع، سجدے باندی قادر نه وی او ده نه مو نځ فوت شی، او س که دے دا مو نځ د صحت په حالت کښی قضاء کول غواړی نو د صحت او تندرستی په طریقی باندی قضاء کوی، یعنی رکوع، سجدے او قیام سره مو نځ کوی،

دویمه مسئله داده که چرته یو بیمار شخص کوم چه په وغیره باندی قدرت نه لری که د صحت د حالت د مو نځ قضاء کول غواړی، نو د بیماری په طریقه باندی به مو نځ کوی، یعنی بغیر د قیام وغیره نه، په دی دواړو مسئلو کښی چونکه ادا او قضاء دواړه مختلف دی لهذا معلومه شوه دینه چه داداء او قضاء سبب جدا جدا دے، که چرته د دواړو سبب یو وے، نو مابین کښی به تفاوت نه وے۔

ثُمَّ هٰهُنَا سُؤَالٌ مَشْهُوْرٌ لَهُمْ عَلَيْنَا وَهُوَ اَنَّهٗ اِنْ نَذَرَ اَحَدٌ اَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الْاِعْتِكَافِ لَا تَقْضِيْ عَنْهُ فِيْ رَمَضَانَ اٰخَرَ بَلْ يَقْضِيْهِ فِيْ ضِمْنِ صَوْمٍ مَقْصُوْدٍ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ وَلَوْ كَانَ الْقَضَاءُ وَاجِبًا بِالسَّبَبِ الَّذِيْ اَوْجَبَ الْاَدَاءَ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلْيُوْفُوْا نُذُوْرَهُمْ لَوَجَبَ اَنْ يَّصِحَّ الْقَضَاءُ فِي الشَّهْرِ الثَّانِيْ كَمَا صَحَّ الْاَدَاءُ فِي الشَّهْرِ الْاَوَّلِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ زُفَرَ اَوْ يَسْقُطُ الْقَضَاءُ اَصْلًا لِعَدَمِ اِمْكَانِ الصَّوْمِ الَّذِيْ هُوَ شَرْطُهٗ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ اَبِيْ يُوْسُفَ فَعُلِمَ اَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ التَّفْوِيْتُ وَالتَّفْوِيْتُ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ فَيَنْصَرِفُ اِلَى الْكَامِلِ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ۔

(ترجمہ) بیادلته کښی په مونږ باندی د اصحاب شافعیؒ د طرف نه یو مشهور سوال دے او هغه دا چه که چا روژے د میلاشتے د اعتکاف نذر ومنلو بیا هغه روزه ونیوله، او دا سی مرض د وجهی نه کوم چه د اعتکاف مانع وی اعتکاف لے ونه کړو نو دے به په بل رمضان کښی د خپل اعتکاف قضاء نه کوی، بلکه د صوم مقصود یعنی نفلی روژے په ضمن کښی به د دی قضاء کوی، او که چرته د قضاء د وجوب سبب هغه دے کوم چه داداء د وجوب سبب دو - او هغه قول د باری تعالیٰ ولیوفوا نذورهم دے، نو بیا

به واجب وے، چه په بل ر مضان کښی دے قضاء وغه شان صحیح وی، لکه څرنګه چه پماوّل ر مضان کښی ادا ر صحیح وه، لکه چه دا مذهب د امام زفرؒ دے، یا قضا د هغه روځے د وجهی کوم چه داعتکاف د پاره شرط ده د ناممکن والی په وجه باندی بالکل ساقط شی لکه چه دا مذهب د امام ابو یوسفؒ دے، پس معلومه شوه چه د قضا سبب تفویت دے او تفویت د وقت نه مطلق دے، لهذا واپس کیږی به صوم مقصود طرف ته کوم چه فرد کامل دے،

(تشریح) شارحؒ نور الانوار ملّا جیونؒ په دی عبارت کښی د اصحاب شافعیؒ رد فرمانه په مونږه باندی وارد شوے یو اعتراض نقل کوی، حاصل د اعتراض دا دے که چرته یو شخص د یو معیّن رمضان مثلاً د ۱۴۰۸ھ د رمضان د اعتکاف نذر ومنی بیا د مذکور رمضان روژه د نیولو، لیکن د یو هغه ر د وجهی نه لے اعتکاف و نه کړو نو دوی حکم دا دے چه دا شخص به په بل رمضان مثلاً د ۱۴۰۹ھ رمضان کښی د خپل اعتکاف قضاء نه کوی بلکه د ۵ رمضان نه علاوه د یوم مقصود یعنی نفلی روځے په ضمن کښی به دی قضاء کوی، وګورئ که چرته د نذر ی د اعتکاف د قضاء سبب هغه سے کوم چه د اداء سبب دے یعنی د لیږ خوا ندوی هم لکه څرنګه چه احنافؒ وائی، نو آئنده رمضان یعنی ۱۴۰۹ھ د رمضان کښی د دی قضاء صحیح کیدل پکار دو - لکه څرنګه چه په ورباندی یعنی ۱۴۰۸ھ رمضان کښی اداء صحیح وه، دا امام زفرؒ هم دا مذهب دے، او دلیل ئے دا دے چه دوهم رمضان د اوّل رمضان مثل دے، ځکه په دواړو کښی روژه شروع او واجب د ۵ یا دا قضاء بالکل ساقط ده، وجه دا ده چه په مذکوره مسئله کښی د نذر اعتکاف شرط د موجوده رمضان یعنی د ۱۴۰۸ د رمضان روژے دی، لیکن دا رمضان او س تیر شو، او واپس را تلل ئے ممکن نه دی او د نور روژو واجب کول بغیر د موجب نه دی حالانکه بغیر د موجب نه یو شیز نه واجب کیږی او دا هم مسلّمه ده چه اعتکاف بغیر د روژه هم صحیح نه دی، لهذا چه هر کله اوّل ر مضان معدوم شو، او دبل رمضان روژے بغیر د موجب نه لښی واجب کیږی، او بغیر د روژه اعتکاف صحیح هم نه دے، نو لا محاله د عجز په بناء باندی به اعتکاف قضاء ساقط کیږی دا د یوسفؒ مذهب دے، بهرحال په احنافو کښی د محققینو علماء په نزد باندی، د

اعتکاف قضاء نه خو ساقط کیږی او نه په بل رمضان کښی صحیح دے، لومعلومه شوه چه د اعتکاف د قضاء سبب تفویت (فوت کیدل) دے او تفویت رد وجوب قضاء سبب) مطلق عن الوقت دے یعنی دد ی یو وخت متعیّن نه دے، او هر کله چه تفویت مطلق عن الوقت دے نو رجوع به کیږی فرد کامل یعنی صوم مقصود (نفلی روژے) طرف ته، یعنی مذکور ۱۰ اعتکاف قضاء به نفلی روژو سره واجب کیږی، پس ثابته شوه چه د نذری اعتکاف قضاء وجوب هغه سبب سره نه راځی په کوم سره چه وجوب داداء راځی، بلکه داداء سبب د لیوفوا نذورهم دے، او د قضاء سبب تفویت دے،

فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَفِيْمَا اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ اِتِّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ لِعَوْدِ شَرْطِهٖ اِلَى الْكَمَالِ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبِ الْاَدَاءِ صُوْرَتُهٗ فِيْ نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ هٰذَا الشَّهْرَ رَمَضَانَ الْمَعْهُوْدَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَانِعٍ مَرَضٍ اِتِّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ وَهُوَ النَّفْلُ لِعَوْدِ شَرْطِ الْاِعْتِكَافِ اِلَى الْكَمَالِ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبِ الْاَدَاءِ كَمَا تَوَهَّمْتُمْ وَتَقْرِيْرُهٗ اِنَّ الْاِعْتِكَافَ لَا يَصِحُّ اِلَّا بِالصَّوْمِ فَاِذَا نَذَرَ بِالْاِعْتِكَافِ فَقَدْ نَذَرَ بِالصَّوْمِ فَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّجِبَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ اِبْتِدَاءً بِمُجَرَّدِ نَذْرِ الْاِعْتِكَافِ وَلٰكِنَّ شَرْطَ الرَّمَضَانِ الْحَاضِرِ عَارِضَهٗ لِاَنَّ الْعِبَادَةَ فِيْ رَمَضَانَ اَفْضَلُ مِنَ الْعِبَادَةِ فِيْ غَيْرِهٖ فَانْتَقَلْنَا مِنَ الصَّوْمِ الْاَصْلِيِّ الْمَقْصُوْدِ اِلٰى صَوْمِ رَمَضَانَ لِهٰذَا الشَّرْفِ الْعَارِضِ وَلَمَّا فَاتَ شَرْفُ رَمَضَانَ عَادَ الصَّوْمُ اِلٰى كَمَالِهٖ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ الْاَصْلِيُّ اَعْنِيْ صَوْمَ النَّفْلِ فَكَاَنَّهٗ صَدَرَ حُكْمٌ مِّنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اَنْ صُوْمُوا النَّفْلَ وَاعْتَكِفُوْا فِيْهِ وَالْحِيْلَةُ فِيْهِ وَالْخِيَرَةُ اِلَى الرَّمَضَانِ الثَّانِيْ مَوْهُوْمٌ لِاَنَّهٗ وَقْتٌ مُّدِيْدٌ يَسْتَوْعِبُ فِيْهِ الْحَيٰوةَ وَالْمَمَاتَ ثُمَّ اِذَا لَمْ يَصُمْ صَوْمًا مَقْصُوْدًا وَجَاءَ الرَّمَضَانُ الثَّانِيْ لَمْ يَنْتَقِلْ حُكْمُ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلٰى هٰذَا الرَّمَضَانِ الثَّانِيْ وَاِنَّمَا قَالَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِاَنَّهٗ اِذَا لَمْ يَصُمْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الصَّوْمِ فَلَمْ يَجُزِ الْاِعْتِكَافُ فِيْ قَضَاءِ رَمَضَانَ الْبَتَّةَ ـ

(ترجمہ) مصنفؒ د دی اعتراض جواب په خپل دی قول سره ورکړے دے، او په دی صورت کښی چه کله یو شخص د رمضان په میاشت کښی د اعتکاف نذر ومنلے وی، لیکن د ۀ روژه ونیولو او اعتکاف ئے ونه کړو، نو دی اعتکاف قضاء به د صوم مقصود سره واجب وی، ځکه چه مرجوع د اعتکاف د شرط کمال طرف ته کیږی، د اوجه نه ده چه قضاء په بل سبب سره واجب شوی ده، یعنی په دی صورت کښی چه یو شخص په یو خاص رمضان کښی د اعتکاف نذر وکړو، او ده ۀ روژه ونیوله خو لیکن ۀ یو مانع یعنی مرض ۀ وجهی نه اعتکاف ونه کړو نو دی اعتکاف قضاء به ۀ صوم مقصود یعنی نفلی روژے سره واجب وی، وجه دا ده چه د اعتکاف ۀ شرط رجوع کمال طرف ته کیږی، او هغه نفلی روژه ده، دا وجه نه ده چه ۀ قضاء وجوب په یو بل سبب سره ستوے دے، بلکه چه تاویلے دی، دوی مسئلے تقریر دا دے، چه اعتکاف صرف روژے سره صحیح دے، لهذا کله چه خوک ۀ اعتکاف نذر وکړی نو ده ۀ به ۀ روژے نذر هم کړے وی، پس مناسبه داده چه لهم اولاً وِدَ اعتکاف ۀ نذر ۀ وجهی نه صوم مقصود یعنی نفلی روژه واجب وی، لیکن ۀ موجوده رمضان ورسره نقارض راغلو، وجه داده چه په رمضان کښی عبادت د مساوی د رمضان نه افضل دے، پس مونږ ه انتقال وکړو، دی عارض شوی شرافت د وجهنی ۀ صوم مقصود نه صوم رمضان طرف ته، او هرکله چه شرافت ۀ رمضان فوت شو نو نور روژه خپل کمال طرف ته راپسے شوه، او هغه صوم مقصود یعنی نفلی روژه ده، گو یا ۀ الله پاک ۀ طرف نه دا حکم صادر شوچه تاسو نفلی روژه ونیسی او په هغے کښی اعتکاف وکړی، او د رمضان پورے چه ځکه ژوند موهوم دے، ځکه دا یو وړه زمانه ده، چه مرگ او ژوند په کښی یو اړدی، بیائے هرکله چه صوم مقصود ونه نیولو او بل رمضان راغلو نو حکم والله پاک دی، بل رمضان طرف ته منتقل کیږی نه۔

مصنفؒ و فرمایل چه ده ۀ روژه ونیوله او اعتکاف ئے ونه کړو وجه داده چه هر کله ده ۀ داسی مرض ۀ وجهی نه روژه ونه نیوله کوم چه ۀ روژے نه مانع دے، نو په دی وخت کښی به په قضاء ۀ رمضان کښی اعتکاف جائز وی۔

(تشریح) ۀ پورته ذکر شوی اعتراض جواب داده چه دا یو متعین رمضان د اعتکاف نذر ومنلو او ۀ هغے روژے هغے ونیولے مگر اعتکاف ئے ونه کړو، نو د اعتکاف قضاء

د نفلی روژو سره د دی وجهی نه واجب کیږی چه د اعتکاف شرط یعنی روژه خپل کمال طرف نه والپس کیږی، کوم چه نفل روژه ده، د اخیره نه ده چه قضاء دیو بل سبب د وجهی نه واجب شوی ده، لکه څنګه چه د معترض خیال دے، د دی تفصیل دا دے چه اعتکاف بغیر د روژی نه، نه صحیح کیږی، لکه چه حدیث کښی راغلی (اعتکاف الا بالصّوم) (دار قطنی) مګر د لته کښی د اعتکاف نه واجب اعتکاف مراد دے، نو حاصل د اشو چه د واجب اعتکاف د پاره روژه شرط ده، او س که څوک کس د اعتکاف نذر کوی نو مطلب یه د ا وی چه د دے د روژی هم نذر کوی، ځکه په خپل ځان باندی د مشروط واجب کولو سره شرط هم واجب کیږی، نو د اعتکاف (مشروط) لازم کولو سره به شرط (روژه) هم لازم کیږی، بهرحال د اعتکاف نذر منلو سره خو مناسب دا وه چه هم په شروع کښی مقصودي صوم یعنی نفلی روژه واجب کیدلے، لیکن موجوده رمضان په کوم کښی چه د اعتکاف نذر منلے شوے دے، د هغه شرافت او فضیلت د نفلی روژې معارض وګرځیدو لو یعنی په دی باندی غالب را غلو ده، ځکه د رمضان عبادت د غیر د رمضان د عبادت نه افضل او اشرف دے، ځکه حدیث کښی راغلی دی چه چا په رمضان کښی نفلی کار وکړو لو هغه په غیر د رمضان کښی د فرض ادا کولو برابر دے او چا چه په رمضان کښی فرض ادا کړل هغه په غیر د رمضان کښی د او یا فرض ادا کولو نکی برابر دے، بهرحال د رمضان عبادت د ماسوی د رمضان نه افضل او اشرف دے، پس د دی عارض، شرافت د وجهی نه موږ ده مقصودی صوم نه یعنی نفلی روژی نه د رمضان روژو طرف ته منتقل شولو یعنی د مینځ شوی اعتکاف په زمانه کښی د نفلی روژو په ځای باندی د رمضان د روژو حکم وکړے شو، مګر هر کله چه د رمضان روژو نیولو او اعتکاف نه کولو سره د رمضان فضیلت او شرافت ختم شو نو بیا به روژه خپل کمال طرف ته والپس کیږی، او کمال صوم، صوم مقصود نفلی روژه ده پس د رمضان تیریدلو نه پس کو یا د الله طرف نه د حکم وشو چه نفلی روژه ونیسی او په دی کښی اعتکاف وکړی، حاصل د اچه ابتداءً هم نفلی روژه واجب شوی وه او د اعتکاف قضاء هم په نفلی روژو کښی واجب شوی وه لهذا ثابته شوه چه کوم سبب د اعتکاف د ادا د دوهم هغه سبب د اعتکاف د قضا هم دے، او هر کله چه د اعتکاف د ادا سبب

هم دده دقضا سبب دے، نو دمعترض دا اعتراض چه دادار سبب دَ قضا سبب نه ف
دے، بیا نه وا ر دیږی، البته دلته کښی دا اعتراض وارد یږ لے شی چه دموجو
رمضان شرافت اکس چه فوت شوے دے لیکن دائنده رمضان انتظار کولو سره
شرافت بیا حاصلولے شی، نو دوی جواب دادے چه اینده رمضانه پوری ژوند
دے خکه دایو و یرده زمانه ده، په کوم کښی چه مرګ او ژوند دواړه برابر دی ـ

کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک

ترجمه:- خوک و پاتی شوی ستاد زلفو سر کولو پوری ـ

صاحب نورالانوار وائی که دبل رمضان راتلو پوری دی کس په نفلی روزو کښی د
اعتکاف قضاء ونه کړه بلکه دویم رمضان را غلونو دالله پاک حکم یعنی دا اعتکاف
د قضاء حکم دی، دویم رمضان ته منتقل کیږی نه، وجه داده چه دا دویم رمضان
خو دَ اوّل رمضان نائب دے، او نه نذر منلے شوی اعتکاف محل دے خکه د نذری اعـ
محل خو اوّل رمضان وو، پس هر کله چه دا دواړه خبری نشته دے نو په دی دویم رمضا
کښی دَ اعتکاف قضاء هم صحیح نه ده، شارح وائی چه ما تنّ ویلی دی، فَصَامَ وَلَمْ
یَعْتَکِفْ ـ ددی وجه داده چه که چرته نذر کوونکی دځه عذر په وجه یا ندی روژه
نه دی نیولی نو دے بلا شبه د رمضان د قضاء په زمانه کښی د اعتکاف قضا کولو
شی، وجه داده چه د اعتکاف اتصال حکماً د صوم رمضان سره پاتی دے اوهر کله چه
د صوم رمضان سره حکماً متصل دے نو دا اعتکاف شرط (روژه) به خپل کمال یعنی نفلی کـ
طرف ته واپس کیږی نه ـ

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِیْ بَیَانِ تَقْسِیْمِ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ اِلٰی اَنْوَاعِهَا فَقَالَ وَالْاَدَاءُ اَنْوَاعٌ کَامِلٌ وَ قَاصِرٌ وَ مَاهُوَ شَبِیْهٌ بِالْقَضَاءِ وَ فِیْ هٰذَا التَّقْسِیْمِ مُسَامَحَةٌ لِاَنَّ الْاَدَاءَ قِسْمَانِ لَا تُقَابِلُ فِیْمَا بَیْنَهَا وَ یَنْبَغِیْ اَنْ یُّقَالَ وَالْاَدَاءُ اَنْوَاعٌ اَدَاءٌ مَحْضٌ وَهُوَ نَوْعَانِ کَامِلٌ وَ قَاصِرٌ وَ اَدَاءٌ هُوَ شَبِیْهٌ بِالْقَضَاءِ وَ یُعْنِیْ بِالْاَدَاءِ الْمَحْضِ مَا لَا یَکُوْنُ فِیْهِ شَبِیْهٌ بِالْقَضَاءِ بِوَجْهٍ مِّنَ الْوُجُوْهِ لَا مِنْ حَیْثُ تَغَیُّرُ الْوَقْتِ وَلَا مِنْ حَیْثُ الْتِزَامِهٖ وَ یُعْنٰی بِالشَّبِیْهِ بِالْقَضَاءِ مَا فِیْهِ شَبَهٌ

بِهٖ مِنْ حَیْثُ الْتِزَامِهٖ وَ یُعْنٰی بِالْکَامِلِ مَا یُؤَدّٰی عَلَی الْوَجْهِ الَّذِیْ شُرِعَ عَلَیْهِ وَ بِالْقَاصِرِ مَا هُوَ خِلَافُهٗ۔

(ترجمہ) بیا مصنفؒ د اداء اود قضاء تقسیم خپلوا نواعو طرف ته شروع کړه د ی وجه نه فرمائی د اداء څو قسمه دی، کامل، قاصر، او مشابه بالقضاء په دی تقسیم کښی تسامح ده ځکه د اقسامو په مابین کښی یو بل سره تقابل نشته دے مناسب دا وه چه مصنفؒ د اسی فرمایلے وے د اداء څو قسمونه دی، اداۓ محض او دی دوه قسمونه دی، کامل، او قاصر او هغه اداء کومه چه مشابه ده د قضاء سره او اداۓ محض نه مراد هغه ده چه د قضاء سره څه مشابهت ندلری، نه د وقت د تغیر لحاظ سره او نه هغه د التزام لحاظ سره او شبیر بالقضاء نه مراد هغه ده چا د قضاء سره ئے د التزام په لحاظ سره مشابهت دی، او کامل نه مراد هغه څیز دے چه کومی طریقی سره مشروع شوے وی هم هغه طریقی سره اداء شی، او قاصر نه مراد هغه کوم چه د کامل خلاف وی،

(تشریح) مصنف رحمه الله تعالیٰ د لته کښی د اداء او د قضاء تقسیم بیانوی، فرمائی چه د اداء دری قسمونه دی - (۱) اداء کامل (۲) اداء قاصر (۳) اداء مشابه بالقضاء مُلّا جیونؒ د فرمائیل چه د ماتنؒ بیان کړے شوی تقسیم کښی تسامح ده، په دی شان سره چه دیو تقسیم د اقسامو په مابین کښی یو بل سره تقابل ضروری دے، حالانکه پورته ذکر شوی اقسامو په مابین کښی تقابل موجود نه دے وجه داده چه هغه اداء کومه چه مشابه ده د قضاء سره په دی کښی که د موقع پوره حقوق لحاظ سات شوے وی نو دا په اداء کامل کښی داخله ده، او که د پوره ترحقوقو لحاظ په کښی نه وی سات شوے نو په اداء قاصر کښی داخله ده، حاصل دا چه دریم قسم د اوّل قسم نو سره جمع کیدے شی نو په دی کښی جمع کیږی، او هر کله چه دریم قسم د اوّل قسمونو سره جمع کیدے شی نو په دی کښی تقابل پاتی نه شو، حالانکه دیو قسم د اقسامو په مابین کښی تقابل ضروری دے،

صاحب نور الانوار د اصلاح په اندازه کښی فرمائی چه مناسبه دا وه چه مصنفؒ دا سے ویلے وے، چه اوّلاً د اداء دوه قسمونه دی، (۱) اداء محض (۲) اداء مشابه بالقضاء بیا د اداء محض دوه قسمونه دی، اداء کامل، اداء قاصر، په دی صورت

کښی د اداء او لسنو دواړه وقسمونو اداء محض او اداء مشابه بالقضاء په منځ کښی هم تقابل موجود دے، ځکه چه د اداء محض نه مراد دا دے چه په اداء کښی په یو اعتبار سره هم د قضاء سره مشابهت موجود نه وی، نه د وقت د تغیر په لحاظ سره او نه د التزام اداء په لحاظ سره یعنی په اداء محض کښی داسی نه کیږی چه التزام خو په یو جهت سره وشی او اداء دې په دویم جهت سره شی، او اداء مشابه بالقضاء نه مراد دا دے چه په اداء کښی د التزام په لحاظ سره د قضاء سره مشابهت موجود وی، یعنی اداء مشابه بالقضاء کښی د اداء التزام په یو جهت موجود وی، او اداء ئیکی په دویم جهت سره کیږی، او د ادائے محض په دواړه قسمونو کامل او قاصر په مابین کښی تقابل موجود دے، ځکه چه اداء کامل نه مراد هغه شی دے کوم چه څرنګه مشروع شوے وی هم هغه شان اداء شی او قاصر نه مراد هغه شئ دے کوم چه څرنګه شروع شوے وی هم هغه شان اداء نه کړے شی،

كَالصَّلٰوةِ بِجَمَاعَةٍ مِثَالٌ لِلْاَدَاءِ الْكَامِلِ فَاِنَّهٗ اَدَاءٌ عَلٰى حَسَبِ مَا شُرِعَتْ فَاِنَّ الصَّلٰوةَ مَا شُرِعَتْ اِلَّا بِجَمَاعَةٍ لِاَنَّ جِبْرِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَّمَ الرَّسُوْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْجَمَاعَةِ فِيْ يَوْمَيْنِ وَالصَّلٰوةُ مُنْفَرِدًا مِثَالٌ لِلْاَدَاءِ الْقَاصِرِ فَاِنَّهٗ اَدَاءٌ عَلٰى خِلَافِ مَا شُرِعَ عَلَيْهِ وَلِهٰذَا يَسْقُطُ وُجُوْبُ الْجَهْرِ فِي الْجَهْرِيَّةِ عَنِ الْمُنْفَرِدِ وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاِمَامِ حَتّٰى يَتَغَيَّرَ فَرْضُهٗ بِنِيَّةِ فَرْضِ الْاِمَامِ مِثَالٌ لِلْاَدَاءِ الشَّبِيْهِ بِالْقَضَاءِ فَاِنَّ اللَّاحِقَ هُوَ الَّذِيْ الْتَزَمَ الْاَدَاءَ مَعَ الْاِمَامِ مِنْ اَوَّلِ التَّحْرِيْمَةِ ثُمَّ سَبَقَهُ الْحَدَثُ فَتَوَضَّاَ وَاَتَمَّ بَقِيَّةَ الصَّلٰوةِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاِمَامِ فَاِنَّ هٰذَا الْاِتْمَامَ اَدَاءٌ مِنْ حَيْثُ بَقَاءِ الْوَقْتِ وَشَبِيْهٌ بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ لَمْ يُؤَدِّ كَمَا الْتَزَمَ۔

(ترجمه) لکه په جمع سره مونځ د اداء کامل مثال دے ځکه چه دا په مشروع طریقی سره اداء شوے دے، او مونځ هم د جماعت سره مشروع شوے دے ځکه چه جبریل علیه السّلام رسول الله صلی الله علیه وسلّم ته دوه ورځې د جمع سره مونځ تعلیم ورکړے دے، او یوازی مونځ کول د ادائے قاصر مثال دے

حُکمه دا اداء د شروع طریقی خلاف ده ، دی وجه نه په جهری مونځ کښی ومنفرد نه د جهر وجوب ساقط شوے دے ، او د امام د فراغت نه پس د لاحق مقتدی فعل تر دی چه د لاحق فرض د اقامت په نیّت سره نه متغیر کیږی ، دا اداء مشابه بالقضاء مثال دے ، حُکمه لاحق هغه مقتدی دے چا چه د اوّل تحریمے نه د امام سره د اداء التزام کړے وی ، بیا هغه ته حدث لاحق شوے وی بیائے اووسن کړے وی او د امام د فراغت نه پس ئے باقی مونځ پوره کړے وی ، حُکمه دا اتمام د وقت د بقاء په اعتبار سره ادا ده ، او په دی اعتبار سره مشابه بالقضاء ده چه د هُغُکه التزام کړے وو ، هغه شان ئے اداء نه کړو ،

(تشریح) دلته کښی د اداء دری واړه قسمونو مثالونه بیان شوی دی ، دی وجه نه فرمائی چه پنځه واړه مونځونه په جمع سره کول اداء کامل مثال دے ، حُکمه دا اداء په مشروع طریقی سره ده ، او د جمع سره د مونځ کولو د مشروع والی دلیل دا دے چه جبریل علیه السّلام نبی علیه السّلام ته دوه وړځی د دی تعلیم ورکړے وو ، د (ابو داؤد ترمذی ؒ د بیان مطابق حضرت ابن عباس رضی الله عنهٗ فرمائی چه حضور علیه الصّلوٰة والسلام د فریائیل چه جبریل علیه السلام د بیت الله شریف په خوا کښی دوه ځله د ځما امامت کړے دے او د ا تاسو ته هم معلومه ده چه امامت د جمع مونځ سره کیږی ، نه د یوازی کس په ما نځ کښی پس ثابته شوه چه مونځ د جمع سره مشروع شوے دے ، او یوازی مونځ کول د اداء قاصر مثال دے حُکمه دا د مشروع طریقی خلاف ده ، د غه وجه ده چه منفرد نه په جهری مونځونو کښی د جهر ساقط د دی دلیل دے چه د منفرد مونځ اداء کول اداء قاصره ګڼلے شی چه جهری مونځ کښی جهر د کمال صفت دے ، او د دی وجه دا ده که په جهری مونځ کښی امام جهر ترک کړی نو سجده سهوه واجب کیږی ، پس هر کله چه جهر صفت د کمال دے نو د دی د وجوب ساقط کیدل د قصور علامت دے ، او د منفرد په مونځ کښی چونکه د جهر وجوب ساقط وی ، دی وجه نه د منفرد مونځ اداء کول به اداء قاصر وی ، او د امام د فراغت نه پس د لاحق مقتدی فعل د اداء مشابه بالقضاء مثال دے ، تر دی کړ چرته لاحق مسافر وی نو د اقامت په نیّت د ده فرض نه متغیّر کیږی ، د امامت د فراغت نه پس د لاحق مقتدی فعل د اداء مشابه بالقضاء مثال د دی وجهی نه دے چه لاحق هغه ته وائی چه د اوّل تحریمی نه د امام

سره شریک وی، اوده د اوّل نه وا خلی تر د اخره پوری د امام سره د اداء کولو التزام کړے وی، لیکن د ما غځه په منځ کښی اوه دس مات شوے وی بیا ئے اوه دس کړے وی او باقی مونځ ئے د امام د فراغت نه پس پوره کړے وی نو دا اتمام یعنی د مونځ پوره کول دی لحاظ سره اداء ده چه د ما غځه وقت باقی دے ځکه د وقت د نه چه کوم مونځ وکړی شی هغه تر اداء و پلے کیږی مګر چونکه لاحق چه څنګه التزام کړے دے یعنی د امام سره د پوره کولو هغه شان ئے اداء نه کړو بلکه د امام د فراغت نه پس ئے مونځ پوره کړیو دی وجه نه دا اداء ده خو مشابهت لری د قضاء سره.

وَلَمَّا كَانَ مَعْنَى الْأَدَاءِ مِنْ حَيْثُ الْأَصْلِ وَمَعْنَى الْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ التَّرْجِيحِ جُعِلَ أَدَاءً شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءً شَبِيهًا بِالْأَدَاءِ وَثَمَرَةُ كَوْنِهِ أَدَاءً ظَاهِرَةٌ وَلِهٰذَا لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَثَمَرَةُ كَوْنِهِ شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ هِيَ أَنَّهُ لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ بِأَنْ كَانَ هٰذَا اللَّاحِقُ مُسَافِرًا اقْتَدٰى بِمُسَافِرٍ ثُمَّ أَحْدَثَ فَذَهَبَ إِلَى مِصْرٍ أَوْ لِلْمُتَوَضَّإِ أَوْ نَوَى الْإِقَامَةَ فِي مَوْضِعِهَا ثُمَّ جَاءَ حَتّٰى فَرَغَ الْإِمَامُ وَلَمْ يَتَكَلَّمْ وَشَرَعَ فِي إِتْمَامِ الصَّلٰوةِ فَلَا يَتِمُّ إِلَّا بِمَا يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ كَمَا إِذَا كَانَ قَضَاءً مَحْضًا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ فَكَذَا هٰذَا فَإِنْ لَمْ يَقْتَدِ بِمُسَافِرٍ بَلْ بِمُقِيمٍ أَوْ لَمْ يَقْطَعِ الْإِمَامُ بَعْدَ أَوْ تَكَلَّمَ ثُمَّ اسْتَأْنَفَ أَوْ كَانَ مِثْلَ هٰذَا فِي الْمَسْبُوقِ دُونَ اللَّاحِقِ يَصِيرُ فَرْضُهُمْ أَرْبَعًا بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ۔

(ترجمہ) او چونکه داداء معنی د اصل په اعتبار سره وه او د قضاء معنی د تابع په اعتبار سره دی وجه نه دی فعل لره اداء مشابه بالقضاء قرار کړے شوه او قضاء مشابه بالاداء قرار نه کړے شوه او دی داداء کیدلو ثمره ظاهره ده، دی وجه نه مصنف دی ته وړاندی والے نه دے کړے او دی د مشابه بالقضاء کیدلو ثمره وا ده چه د لاحق فرض په دغه وخت کښی د اقامت په نیت کولو سره نه متغیر کیږی، په دی شان سره چه د لاحق مسافر و وا ده د یو بل مسافر اقتداء وکړه، بیا دی مقتدی ته په منځ

کښی بے اودسی لاحقه شوه، بیا دے دَا دوس کولو دپاره خپل ښار ته لاړ او بیائے په دغه ځائے کښی دا قامت نیّت اختیار کړو، بیا را غلو ترڅو چه امام فارغ شوے وو، او دهٔ څه خبری و نه کړی، او شروع شو په پوره کولو د مونځ کښی نو دے به څلور رکعته نه پوره کوی، بلکه دوه رکعته به کوی لکه څرنګه چه د محض قضاء په صورت کښی د مسافر فرض دا قامت په نیّت سره نه متغیّر کیږی د غه شان دا هم، پس که چرته لاحق مسافر دیو مسافر امام اقتداء و نه کړه، بلکه دیو مقیم اقتداء ئے وکړه یا تراویح سره پوری امام نه وو فارغ شوے، یا دهٔ کلام وکړو، بیائے دسره نه مونځ کول شروع کړل یا هم دغه صورت د لاحق نه علاوه په مسبوق کښی هم وی نو دَ دوی فرض به دَا قامت په نیت سره څلور رکعته وی۔

(تشریح) وَلَمَّا کان معنی الاداء من حیث الاصل الخ سره دیو سوال جواب ذکر کړے شوے دے، سوال دا دے چه داداء دریم قسم نوم اداء مشابه بالقضاء ولے ایښودے شوے ، قضاء مشابه بالقضاء ولے نه دے کیښودے شوے، د جواب حاصل دا دے چه په دی دریم قسم کښی داداء معنی اصل ده او د قضاء معنی تابع ده وجه دا ده چه د لاحق مذکوره مونځ خو چونکه په وقت کښی دننه موندے شوے دے دی وجه نه دا مونځ د خپل اصل په اعتبار سره اداء شوے او د وصف په اعتبار سره دا مونځ قضاء دے ځکه چه مذکوره لاحق د التزام مطابق خپل مونځ ادا ر نه کړلو، ځکه چه دهٔ التزام کړے وو چه امام سره به خپل مونځ پوره کوم حالانکه د امام د فراغت نه پس دهٔ یوازی خپل مونځ پوره کړے دے، پس هر کله چه د التزام وصف فوت شو نو د وصف په اعتبار سره د لاحق مونځ قضاء شولو،

او وصف خو چونکه تابع وی دی وجې د لاحق په مذکوره مونځ د قضاء معنی تابع او اداء معنی اصل شوله او په نوم کیښودلو کښی دا اصل اعتبار کولے شی نه تابع دی وجه نه د دی دریم قسم نوم اداء مشابه بالقضاء کیښودلے شو، نه قضاء مشابه بالاداء۔

صاحب د نورالانوار وائی چه ماتن و فرمایل چه دَ امام د فراغت نه پس د لاحق فعل دَ صلوٰة اداء مشابه بالقضاء دے، لیکن د دی دا داء کید لو ثمره بالکل واضحه ده

یعنی د امام د فراغت نه پس د لاحق د مونځ اداء ولے ښکاره دے ، ځکه چه د دی اداء ن د لاحق ذمّه فارغه کیږی وجه داده که چرته د دی اداء نه د لاحق ذمّه نه فارغیدله نو د وخت په موجودیدلو سره د هغه شاز سر نو د ویاړه د مونځ کولو حکم وکړلے کیدے ، پس لاحق نه د ویاړه د مونځ نه کولو حکم د دی دلیل دے چه د امام د فراغت نه پس د لاحق مونځ اداء شوے دے او د د هغه ذمّه فارغه شوی ده ، بهر د امام د فراغت نه پس چونکه د لاحق د مونځ اداکیدل ظاهر دی ، دی وجه نه ماتی دی ذکر و نه فرمائیلو ، او مشابه بالقضا کیدلو ثمره داده که لاحق چرته مسافر وی نو د مسافر د امام د فراغت نه پس د د هغه فرض د اقامت کولو په نیّت سره نه بدلیږی ، لکه څرنګه چه د قضا محصن په صورت کښی د مسافر فرض د اقامت په نیّت سره نه بدلیږی ، د دی تفصیل دا دے چه یو مسافر په بل مسافر پسی په ر یا عی مونځ کښی تابعداری وکړله ، بیا مسافر مقتدی ته په دوران د مونځ کښی بے اوضو سی پیښه شوه ، بیا دے اوضو کولو په نیت سره خپل وطن ته لاړ یا وړاه هم په دغه حالت کښی د اقامت نیّت وکړلو ، بیا دے د مونځ پوره کولو د پاره د اسی وخت راغلو چه امام مونځ پوره کړے وو ، په دی دوران کښی د هغه خبری هم نه دی کړی او خپل مونځ ئے پوره کول شروع کړل ، نو په دی صورت کښی به د لاحق پوره څلور رکعته نه کوی ـ بلکه دوه رکعته به کوی ، څرنګه چه د قضاء محصن په صورت کښی د هغه فرض په نیّت د اقامت سره نه بدلیږی ، د غه شان په دی صورت کښی هم دوه فرض د اقامت په نیّت سره نه بدلیږی یعنی که په چا باندی په حالت د سفر کښی د ر یا عی مونځونه مثلاً ظهر ، عصر ، عشاء قضاء واجبه شوه ، او بیا ده د اقامت نیّت وکړلو ، یا خپل وطن اصل ته داخل شولو ، نو د اقامت په نیت یلره یا خپل وطن ته د داخلید و په وجه باندی د د هغه فرض یعنی دوه رکعته څلور رکعتو نو طرف ته نه اړوی بلکه په د هغه باندی هم د دوه رکعتو نو قضاء واجبه ده ، څلور رکعته واجب نه دی ، د غه شان که لاحق مسافر هم د اقامت نیّت وکړی ، د امام د فراغت نه پس یا د اوضو کولو په غرض خپل ښار ته داخل شی نو د د هغه فرض نه متغیّر کیږی ، یعنی په د هغه باندی هم دوه رکعته پوره کول واجب دی ، څلور رکعته پوره کول واجب نه دی ، حاصل د اچه د لاحق مسافر د امونځ چونکه د قضاء محصن سره مشابهت لری دی وجهی نه د یته مشابه بالقضاء

ویلے شو۔

فان لم یقتد بمسافر الخ سره دهغه قیودات و فوائد ذکر کوی، کوم قیودات چه داداء مشابه بالقضاء په مثال کښی ذکر شوی دی، دی وجه نه فرمائی که لاحق مسافر ؤ مسافر اقتداء ونه کړله بلکه د مقیم اقتدائے وکړله، په منځ کښی دے اوو سی پیښ لوو وجمعې نه داوو دس کولو په غرض خپل وطن ته لاړ، و یا ده ؤ اقامت نیّت وکړلو، او بیا دامام ؤ فراغت نه پس را غلو او دچا سره ئے خبری ونه کړلے نو دا لاحق مسافر به پوره خلور رکعته کوی، مګر داخیال دی وی چه داخلور رکعته دامام د فراغت نه پس دا اقامت نیّت کولو سره نه دی لازم شوی، بلکه هم د تحریمے په اوّل سره دامام ؤ تابعداری د وجمعې نه لازم شوی دی، او که چرته لاحق مسافر دامام ؤ فراغت نه وراندی را غلو او ؤ امام سره مونځ شروع کړلو، نو بیا هم د اقامت په نیّت سره او خپل وطن ته داخلید و په وجه باندی دده فرض خلور رکعته شی، وجه داده چه داخلاق په فعل کښی د قضاء مشابهت دامام د فراغت نه پس پیدا کیږی او دلته کښی دامام فراغت ولے نه دے موجود نو اقامت په اداء باندی جاری شولو نه په قضاء باندی، او اداء دا اقامت په نیّت سره د دوه رکعتو نو خلور رکعتو نو طرف ته بدلیږی، دی وجه نه په دی صورت کښی به لاحق مسافر خلور رکعته پوره کوی، او که چرته لاحق مسافر دامام ؤ فراغت نه پس خبری وکړلې، نو دے به هم خلور رکعته پوره کوی، حُکمه چه په کلام کولو سره دده مونځ باطل شولو او دے به دی مونځ لره دوباره اداء کوی، دی وجه نه دا اقامت نیّت په اداء باندی جاری شولو، او اداء د خلور رکعتو نو نه دوه رکعتو نو طرف ته به اړه وی، او که چرته داصورت په مسبوق کښی پیښ شولو، یعنی یو مسافر د بل مسافر په رباعی مونځ کښی دامام دیو رکعت کولو نه پس تابعداری وکړله، بیا هر کله چه ؤ امام مونځ پوره شولو، نو دی مسافر مقتدی د اقامت نیّت وکړلو، نو داسافر مقتدی به پوره خلور رکعته کوی، وجه داده چه د اقامت نیّت د دی مسافر مقتدی په مونځ باندی جاری شوے دے، او دے په دے باقی مونځ کښی من کل الوجوه اداء کولو نکے دے، حُکمه وخت هم باقی دے، او ده د دی مقدار دامام سره داداء کولو التزام هم نه دے کړے، چه د دی په خلاف کولو سره قضاء کولے نکے شمار شی، پس هر کله چه ؤ اقامت نیّت سره متغیّر کیږی،

نو د مسبوق مسافر فرض به هم د اقامت په نیّت سره ۴ ۴ وه رکعتونو نه څلور رکعته طرف ته متغیّر کوی،

ثُمَّ اِنَّ هٰذَا الْاَقْسَامَ الثَّلٰثَ كَمَا تَجْرِیْ فِیْ حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی تَجْرِیْ فِیْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ اَیْضًا فَقَالَ وَمِنْهَا رَدُّ عَیْنِ الْمَغْصُوْبِ اَیْ وَمِنْ اَنْوَاعِ الْاَدَاءِ رَدُّ عَیْنِ الشَّیْءِ الَّذِیْ غَصَبَهٗ عَلَی الْوَصْفِ الَّذِیْ غَصَبَهٗ اِلَی الْمَالِكِ بِدُوْنِ اَنْ یَّكُوْنَ الْمَغْصُوْبُ مُشْتَغِلًا بِالْجِنَایَةِ اَوْ بِالدَّیْنِ وَبِدُوْنِ اَنْ یَّكُوْنَ نَاقِصًا بِنُقْصَانٍ حِسِّیٍّ فَهٰذَا تَغْیِیْرُ الْاَدَاءِ الْكَامِلِ لِاَنَّ اَدَاءً عَلَی الْوَصْفِ الَّذِیْ غَصَبَهٗ مِنْ غَیْرِ نُقُوْدٍ وَمِثْلُهٗ تَسْلِیْمُ عَیْنِ الْمَبِیْعِ اِلَی الْمُشْتَرِیْ وَتَسْلِیْمُ بَدَلِ الصَّرْفِ وَالْمُسْلَمِ فِیْهِ اِلَیْهِ عَلَی الْوَصْفِ الَّذِیْ وَقَعَ عَلَیْهِ الْعَقْدُ۔

(ترجمہ) بیا د اداوری وایره قسمونه څرنګه چه د الله په حقونو کښی جاری کیږی د غه شان د بندګانو په حقونو کښی هم جاری کیږی، دی وجه نه مصنّف او نور ادا د اداء په اقسامو کښی عین مغصوب لره واپس کول دی یعنی (حقوق العباد کښی) د اداء په اقسامو کښی مغصوب لره د مالک طرف ته په هغه وصف سره واپس کول دی کوم وصف سره چه ئے غصب کړے وو، بغیر د دی خبری چه مغصوب څه جنایت یا قرض سره مشغول وی، او بغیر د دینه چه هغه څه حسّی نقصان سره ناقص وی، پس دا د اداءئے نظیر کامل دے، ځکه چه دا بغیر د څه نقصان نه هغه وصف سره ادا کول دی کوم وصف سره چه ئے غصب کړے وو، او دی په شان عین مبیع لره مشتری ته سپارل او بدل صرف او مسلم فیه هغه لره حواله کول هغه وصف سره په ځان کا چه بیع واقع شوی وه،

(تشریح) شارحؒ فرمائیل چه د اداء مذکوره اقسام ثلثه (۱) اداء کامل (۲) اداء قاصر (۳) مشابه بالقضاء څرنګه چه د الله په حقونو کښی جاری کیږی، نکه څرنګه چه ورانده د تیر شول د غه شان په حقونو د بندګانو کښی هم جاری کیږی، دی وجه نه فاضل مصنّفؒ او فرمائیل که چرته غصب کونکی مالک لره غصب شوے څیز واپس کړو

اوکوم وصف سره ئے چه غصب کړے هم هغه وصف لره واپس کړو نو دا کامله اداء ده ، کوم وصف سره ئے چه غصب کړے وو ، هغه وصف سره ده واپس کولو مطلب دا دے چه مثال په طور مغصوب غلام دے نو ده غه غلام د غاصب په قبضه کښې نه خو دا سې جنایت وکړو چه د هغے په وجه ده ۵ رتبه مستحق شوی وی ، یعنی قصداً ئے یو انسان لره نه وی قتل کړے ، او نه ئے د غاصب په لاس کښې د کوم انسان مال هلاک کړے وی چه ضمان د ده ۵ رتبه سره متعلق شی ، او نه په ده ۵ کښې څه حسّی نقصان پیدا شوے وی ، یعنی ده ۵ یو اندام ضائع شوے نه وی ، بهرحال که چرته مغصوب غلام د غاصب په قبضه کښې نه خو د څه جنایت ارتکاب کړے وی او نه ئے څه داسې څه کار کړے وی ، چه د هغے د وجهی نه په مالی تاوان لازم شوے وی ، او نه په کښې څه حسّی نقصان پیدا شوے وی نو مالک ته ذاسې غلام واپس کول ادائے کامل ده ، د غه شان که بائع بعینه هم هغه مبیعه مشتری ته حواله کړی په کوم باندی چه عقد شوے وی ، او په عقد صرف کښې یو د عقد کونکو نه بغیر هغه بدل صرف بل ته وسپارلو په کوم باندی چه عقد صرف شوے وو - او په عقد سلم کښې مسلم الیه بعینه هغه مسلم فیه رب السلم ته حواله کړو په کوم باندی چه عقد سلم واقع شوے وو - نو دا هم دادائے کامل نظیر دے ،

(فوائد) د بیع څو قسمونه وی - (۱) بیع مطلق (۲) بیع مقایضه (۳) بیع صرف (۴) بیع سلم - بیع مطلق بیع العین بالدّین عین څیز لره د سروا و سپینو زرو په بدله کښې خرڅول په دی بیع کښې د عین څیز مبیع کیدل او د دَین (سره او سپین زر) ثمن کیدل متعیّن دی ، بیع مقایضه بیع العین بالعین یعنی عین څیز لره او عین څیز په عوض کښې خرڅول مثلاً د غنمو په بدله کښې کپړه خرڅول او بیع الصرف د بیع الدّین بالدّین نوم دے ، یعنی ثمن لره د ثمن په عوض کښې خرڅول په دی دواړو قسمو نو کښې په عوضینو کښې هر یو ثمن هم دے او مبیع هم دے ، او بیع سلم د بیع الاجل بالعاجل نوم دے ، یعنی مواجل څیز لره د معجّل په بدله کښې خرڅول ، کوم سړے چه شئ معجّل او اړکوی هغه ته رب السلم وائی او شئ معجّل ته رأس المال وائی او څو ک، چه شئ مؤجل لره ادا ړکوی هغه ته مسلم الیه او شئ مؤجل ته مسلم فیه وائی د اهم خیال پکار دے چه په بیع صرف کښې د جدا کیدلو نه وړاندی په عوضینو باندی

قبضه کول شرط دی او په بیع سلم کښی په رأس المال باندی قبضه کول شرط دی او

وَرَدَّ مَشْغُوْلاً بِالْجِنَايَةِ نَظِيْرٌ بِلَا دَاءِ الْقَاصِرِ اِنْ رَدَّ الشَّيْءَ الْمَغْصُوْبَ حَالَ كَوْنِهٖ مَشْغُوْلاً بِالْجِنَايَةِ اَوْ بِالدَّيْنِ بِاَنْ غَصَبَ عَبْدًا فَاٰبِقٌ غَاشَمٌ لَحِقَهُ الدَّيْنُ اَوِ الْجِنَايَةُ فِيْ يَدِ الْغَاصِبِ وَمِثْلُهُ تَسْلِيْمُ الْمَبِيْعِ حَالَ كَوْنِهٖ مَشْغُوْلاً بِالْجِنَايَةِ اَوْ بِالدَّيْنِ اَوْ بِالْمَرَضِ فَنِيْ هٰذَا كُلِّهٖ اِنْ هَلَكَ الْمَغْصُوْبُ وَالْمَبِيْعُ فِيْ يَدِ الْمَالِكِ وَالْمُشْتَرِيْ بِاٰفَةٍ سَمَاوِيَّةٍ بَرِئَتْ ذِمَّةُ الْغَاصِبِ وَالْبَائِعِ لِكَوْنِهٖ اَدَاءً وَلَوْ دَفَعَ الْمَالِكُ اِلٰى وَلِيِّ الْجِنَايَةِ اَوْ بِيْعَ فِي الدَّيْنِ رَجَعَ الْمَالِكُ عَلَى الْغَاصِبِ بِالْقِيْمَةِ وَالْمُشْتَرِيْ عَلَى الْبَائِعِ بِالثَّمَنِ۔

(ترجمہ) او شئ مغصوب لره په جنایت سره واپس کول دا د قاصر په اداء نظیر دے، یعنی مغصوب څیز لره په داسی حالت کښی واپس کول چه هغه په جنایت یا قرض سره مشغول وی، په داسی شان چه ده یو داسی غلام غصب کړے وو، چه هغه د قرض او د جنایت نه بالکل پاک وو، بیا ده ته د غاصب په بیع کښی قرض یا جنایت لاحق شو، او په مثل د دی مبیع لره په داسی حالت کښی واپس کول، چه هغه د جنایت یا قرض یا مرض سره مشغول وی، پس دی په دی تمامو صورتو کښی که چیرته مغصوب او مبیع د څه آسمانی آفت په وجه باندی د مالک او مشتری په لاس کښی هلاک شول، نو د بائع او د غاصب ذمّه بری شوله، ځکه چه دا حواله کول اداء ده او که چیرته مالک دی مبیع لره یا مغصوب لره د ولی د جنایت ته ورکړل یا په قرض کښی خرڅ کړل نو مالک به د غاصب نه قیمت واپس اخلی، او مشتری به د بائع نه ثمن واپس اخلی۔

(تشریح) په حقوق العباد کښی د ادائے قاصر نظیر دا دے چه یو کس یو داسی غلام لره غصب کړو چه هغه د جنایت، قرض او حسّی نقصان څخه پاک او صفا وی یعنی نه خو هغه څه جنایت اړ تکاب کړے وی، او نه په هغه باندی شر مال تاوان لازم شوے وی، او نه په هغه کښی څه ظاهری عیب او نقصان شته وے، مگر د غاصب د قبضے په دوران کښی دیو بے گناه سړی لره قصداً قتل کړلو او د دی په وجه باندی په

وہٗ باندی قصاص واجب شولو، یاد چا مال ئے هلاک کړلو او دی یې وجه باندی یې وہٗ باندی مالی تاوان لازم شولو، یا یې دہٗ کښی څه حسّی نقصان او عیب پیدا شولو، پس یې دا سی حالت کښی که چرته دا غلام مالک ته حواله کړے شو، نو دا قاصره اداء دہ، حُکه دا غلام چې یې کوم وصف سره غضب کړے شوے وو یې هغه وصف سره ادا نه کړے شو، د غه شان یو مبیع غلام د بیع یې وخت کښی د جنایت، قرض او مرض وغیره تمام څیزونو نه فارغ او پاک اوصاف وی، مګر د مشتری حواله هلته شوچې د څه جنایت ارتکاب ئے کړے وو، یا یې دہٗ باندی مالی تاوان لازم شوے وی یا یې یو ظاهری عیب او مرض کښی اخته شوے وو، نو دا هم قاصره اداء دہ، یې دی تمام صورتونو کښی که چرته غلام مغصوب د مالک یې قبضه کښی او مبیعه د مشتری یې قبضه کښی یې څه اسمانی آفت سره هلاک شول، نو د غاصب او د بائع ذمّه به خلاصه شی، حُکه چې د دی طرف نه حواله کول دا اداء دہ، اګرچه قاصره اداء دہ، او یې اداء کولو سره د اداء کونکی ذمّه بری کیږی، لهٰذا د دی ذمّه به هم بری کیږی، او که چرته مالک او مشتری مذکوره غلام لره د مقتول دا ثانو ته ورکړو، یا یې دہٗ باندی چې کوم فرض یا ضمان واجب شوے وو - د هغے دا اداء کولو د پاره ئے خروج کړلو، نو مالک به د غاصب نه د غلام قیمت وصول کوی، او مشتری به د بائع نه خپل ورکړے شوے ثمن وصول کوی،

حُکه د مالک قبضه د مغصوب غلام نه او د مشتری قبضه د مبیع غلام نه پرے سی سبب سره زائل شوی وه، کوم سبب چې د بائع او غاصب یې قبضه کښی مالک ته د غاصب نه د قیمت واپس اغستلو او مشتری لره د بائع نه د ثمن واپس اغستلو حق وی، لهٰذا یې دی صورت کښی به هم مالک لره د غاصب نه د قیمت واپس اغستلو حق حاصل وی، او مشتری لره به د بائع نه د ثمن واپس اغستلو حق وی،

(فوائد) د بازار ریټ او عوض ته قیمت وېلے شی او د عاقدینو په منځ کښی مقرّر شده عوض ته ثمن وائی ثمن د قیمت برابر هم کیدے شی او کم او زیات هم۔

وَامَّهَا مُعَبِّدٍ غَيْرِهِ وَتَسْلِيمُهُ بَعْدَ الشِّرَاءِ نَظِيرُ الْاَدَاءِ الشَّبِيهِ بِالْقَضَاءِ اَيْ اَمْهَرَ مَرَّ جُعِلَ مُعَبِّدُ الْغَيْرِ فِي نِكَاحِ امْرَأَتِهِ ثُمَّ سَلَّمَهُ اِلَيْهَا بَعْدَ الشِّرَاءِ فَهُوَ اَدَاءٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ سَلَّمَ عَيْنَ الْعَبْدِ الَّذِي وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ وَشَبِيهٌ بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ اَنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوجِبُ تَبَدُّلَ الْعَيْنِ حُكْمًا فَاِذَا كَانَ الْعَبْدُ مَمْلُوكًا لِلْمَالِكِ كَانَ شَخْصًا اٰخَرَ شَرْعًا اِذَا اشْتَرَاهُ الزَّوْجُ كَانَ شَخْصًا اٰخَرَ اِذَا سَلَّمَهُ اِلَيْهَا كَانَ شَخْصًا اٰخَرَ وَالْحُجَّةُ فِي هٰذَا الْبَابِ اَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى بَرِيرَةَ يَوْمًا فَقَدَّمَتْ اِلَيْهِ تَمْرًا وَكَانَ الْقِدْرُ يَغْلِي مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلَمْ تُخْبَرِينَا اَنَّ لَنَا نَصِيبًا مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللّٰهِ اَنَّهُ لَحْمٌ تُصُدِّقَ عَلَيَّ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكِ صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ يَعْنِي اِذَا اَخَذْتِهِ مِنَ الْمَالِكِ كَانَ صَدَقَةً عَلَيْكِ وَاِذَا اَعْطَيْتِهِ اِيَّانَا تَصِيرُ هَدِيَّةً لَنَا فَعُلِمَ اَنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوجِبُ تَبَدُّلًا فِي الْعَيْنِ وَعَلَى هٰذَا يَخْرُجُ كَثِيرٌ مِنَ الْمَسَائِلِ۔

(ترجمہ) اوہ بل غلام مہر مقرر کول او داخستلو نہ پس ھغہ لرہ حوالہ کول د اداء شابہ بالقضاء نظیر دے، یعنی یو سړی د خپلے بنځے پہ نکاح کښی د بل غلام مہر مقرر کړو، بیائے داخستلو نہ پس خپلی بنځی تہ وسپارلو، نو دا پہ دی اعتبار سرہ اداء دہ چہ دہ بعینہٖ ھغہ غلام حوالہ کولو پہ کوم باندی چہ عقد نکاح شوے وو، او مشابہ بالقضاء دی وجہی نہ دہ چہ د ملکیت بدل والے حکماً د عین بدل والے لرہ واجبوی، پس ھر کلہ چہ غلام د مالک مملوک وو، نو جدا شخص وو، بیا ھر کلہ چہ خاوند واخستلو نو جدا شخص شو او کلہ چہ ئے د خپلی بنځی حوالہ کړلو نو جدا شخص شولو، او پہ دی سلسلہ کښی دلیل دا دے چہ یو وار ے حضور علیہ السلام حضرت بریرہؓ کرہ نشرانی یو پرلو هغوی د حضور صلی اللہ علیہ وسلم پہ خدمت کښی چواری وړاندی کړلے او هال دا وو چہ پہ کښوی کښی غوښے جوش وو هلو، نو حضور علیہ السلام وښتہ وفرمائیل چہ تہ بہ موبنږہ لرہ د غوښے نہ څہ حصّہ نہ راکوی، ھغہ وفرمائیل چہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دا موبنږہ تہ د صدقے

په طور باندی را غلی دی ، نو رسول الله صلی الله علیه وسلم و فرمائیل چه ستاسو دپاره صدقه ده ، او نو موږ دپاره هدیه ده ، یعنی دا چه کله تا د مالک نه اخستلو نو په تا صدقه وه ، او کله چه ئے ته اوس موږ ته راکوی نو زمونږ دپاره هدیه ده پس معلومه شوه چه د ملک بدل والے د عین بدل والی لره واجب کوی ، دی قاعدے په روسره به د چیرۍ مسئلو تخریج وکړے شی ،

(تشریح) په حقوق العباد کښی د اداء مشابه بالقضاء نظیر وادے چه یو سړی مثلاً حامد د نکاح په وخت کښی ، د خپلی بیځی مهر د دویم سړی مثلاً خالد یو خاص غلام لره مقرر کړے دے ، بیائے د خالد نه دا اخستلو او خپلے زوجه ته ئے حواله کړلو ، نو د حامد دا فعل یعنی غلام اخستل او بیا خپلے زوجه ته حواله کول اداء خو په دی ده چه د هغه بعینه هغه غلام حواله کړلو چه په چا باندی عقد د نکاح شوے وو ، او مشابه بالقضاء دی وجهی نه ده چه د ملک تبدیلی سره حکماً عین شئ بدلیږی ، دی وجه نه مذکوره غلام کله چه د مالک یعنی د خالد په ملک کښی وو ، نو په هغه وخت کښی دا جُدا شخص وو ، لیکن کله چه دا خالد دا اخستلو نو د ملک د تبدیلی په وجه باندی دا جدا شخص شولو ، او کله چه ئے د خپلے زوجه حواله کړلو نو د ملک د بدل والی په وجه باندی دا جُدا شخص شو ، حاصل دا چه حامد کوم غلام مهر مقرر کړے وو نو د هغه وُنه سپارلو ، بلکه حکماً بل غلام ئے وُسپارلو ، او چونکه د واجب په مثل باندی حواله کول د دی نوم قضاء دے ، د دی وجهی نه د خالد دا فعل مشابه بالقضاء شولو ، پاتی شوه دا خبره چه د ملک د تبدیلی سره حکماً څرنګه عین شئ تبدیلیږی ، نو د دی دلیل دادے چه یو د روح محسنِ اعظم ، هادئ اکرم ، محبوب د عالم صلی الله علیه وسلم د حضرت عائشه صدیقه رضی الله عنها آزاد کړے شوی وینځی حضرت بریره رضی الله عنها کره تشریف یوړلو ، حضرت بریره رضی الله عنها په خاطر د حضور صلی الله علیه وسلم په خدمت کښی څه چوارۍ وړاندی کړے او د مشکوٰة د روایت مطابق روټی او ترکاری ئے وړاندی کړله ، حالانکه په کهټوی کښی غوښه خو نکیدله ، نو حضور علیه الصلاة والسلام د مزاق په طور د فرمائیل چه ولے په دی غوښه کښی زمونږ حصه نشته دے ، نو حضرت بریره رضی

وفرمائیل چه محامور او پلار و پـه تا باندی قربان شی دا غوښـه خود صدقه ده او ستا د پاره حلاله نه ده ، د رشدا و هدایت مجسمه صلی الله علیه والـه وسلم وفرمائیل ستا د پاره اګرچه صدقه ده لیکن زموږ ن د پاره خو هدیه ده ، یعنی کلـه چـه دا تاو مالک ت واغستله نو یقیناً چه صدقه ده لیکن کلـه چـه ئے ته موږ ن ته راکړی نو زموږ ن د پاره یـه دا هدیه وی ، د دی حدیث نه دا معلومه شوه چه د مالک پـه بدلیدلو سره حکم عین شئ بدلیږی ، حکـه د حضور علیـه السّلام د فرمان حاصل دا دے چه دا غوښه چـه کلـه د مالک د مالک نه ووتله او د حضرت بریرہؓ مالک ته راغله نو صدقه ده لیکن کلـه چـه زموږ ن د مالک ته راشی نو هدیه یـه شی ، او دا خبره تاسو ته معلومه ده چه د صدقه او هدایه احکام بالکل مختلف دی ، دده قاعدی پـه روسره د کشیر مسائلو استخراج کړے شوے دے ، (۱) کـه چرته یو فقیر زکوٰة وصول کړلو او بیائے د غـه مال یو مالدار یا هاشمی ته حواله کړلو یا هغوی باندی ئے خرچ کړلو ، نو دا مال د دی د پاره حلال دے حکـه د مالک پـه بدلیدو سره عین څیز بدلیږی (۲) کـه یو سړی خپل رشته دار ته صدقه ورکړله ، بیا د غـه سړے مړ شو یعنی چه چا ته چې صدقه ورکړی وه ، او بیا د میراث پـه طور باندی د صدقه مال واپس صدقه ورکو نکی ته راغلو نو دے پـه د دی مالک شی او د هغه ثواب نه ضائع کیږی ،

(فوائد) پـه بنو هاشم او د دی پـه موالیو (آزاد شوی غلامان او وینځی) باندی زکاة او صدقے مال حرام دے ، بلکـه عائشـہؓ چونکـه د بنو هاشم څخـه نه وه د دی وجـه نه د دی پـه آزاد کړے شوی وینځی حضرت بریرہؓ باندی صدقه حرامـه نه وه ۔ (قمر الاقمار)

حَتّٰی تُجْبَرَ عَلَی الْقَبُوْلِ نَفْرِضُ عَلٰی کَوْنِہٖ اَدَاءً اَیْ تُجْبَرُ الْمَوْلٰی عَلٰی قَبُوْلِ ذَالِکَ الْعَبْدِ الْمَهْمُوْرِ بَعْدَ التَّسْلِیْمِ وَهُوَ مِنْ عَلَامَةِ کَوْنِہٖ اَدَاءً وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا بَاعَ عَبْدًا وَاسْتَحَقَّ الْعَبْدَ ثُمَّ اشْتَرَاہُ الْبَائِعُ مِنَ الْمُسْتَحِقِّ حَیْثُ لَا یُجْبَرُ عَلٰی تَسْلِیْمِہٖ اِلَی الْمُشْتَرِیْ لِاَنَّہٗ بِالْاِسْتِحْقَاقِ ظَهَرَ اَنَّ الْبَیْعَ کَانَ مَوْقُوْفًا عَلٰی اِجَازَةِ الْمَالِکِ فَاِذَا لَمْ یُجِزْہُ بَطَلَ وَالْفَسْخُ بِخِلَافِ النِّکَاحِ فَاِنَّہٗ لَا یُفْسَخُ بِاسْتِحْقَاقِ الْمَهْرِ وَلَا بِاِنْفِدَامِہٖ ۔

(ترجمہ) حتّٰی چہ بنځہ بہ پہ قبلولو باندی مجبورہ ولے شی دا مذکورہ حوالہ کولو پہ اداءکیدلو یا باندی تفریح وہ ، یعنی دَ حوالہ کولو نہ پس بنځہ بہ پہ دغہ غلام قبلولو والی باندی مجبورہ ولے شی ، کوم چہ بطور مہر مقرّر شوے دے ، او دا دہ ئُ دا دا ءکیدلو علامت دے ، او دا دی خلاف دے کلہ چہ یو سړے یو غلام خرڅ کړی او دغہ غلام مستحق یعنی د چا حق شولو بیا بائع دہ ئُ لرہ د حقدار نہ واغستلو نو بائع لرہ پہ دی غلام باندی د مشتری پہ حوالہ کولو باندی نشی مجبور کولے ، وجہ دا دہ چہ دا استحقاق دَ وجھتی نہ دا ظاہرہ شوہ چہ بیع د مالک ئُ پہ اجازت باندی موقوفہ وہ ، پس کلہ چہ مالک اجازت ورنہ کړلو نو بیع باطل او فسخ شوہ ، پہ خلاف د نکاح باندی ځکہ چہ دا نہ دَ مہر د چا حق کیدلو پہ وجہ باندی فسخ کیږی او نہ د مہر د نشی والی پہ وجہ باندی فسخ کیږی ،

(تشریح) پہ دی عبارت کښی پہ دی خبرہ باندی تفریع دہ ، چہ د مذکورہ غلام سپاسل دا ادا ءدہ ، یعنی نکاح شوی بنځی لرہ بہ د تسلیم نہ پس پہ دغہ غلام قبلولو والی باندی مجبورہ کولے شی ، کوم چہ پہ نکاح کښی مہر جوړ کړے شوے دے ، او دا دی خبری دلیل دے چہ مذکورہ سپاسل د عبد دا ادا ءدہ ، ځکہ کلہ چہ ځوک د چا حق ادا ءکوی نو صاحب د حق لرہ پہ قبلولو والی باندی مجبور کولے شی ، هاهم البتہ کہ چرتہ یو کس یو غلام خرڅ کړی او دغہ غلام چا خپل حق ثابت کړو او قبضہ ئے کړلو بیا بائع دہ ئُ لرہ د حقدار نہ واغستلو نو بائع بہ د مشتری پہ طرف باندی دی غلام لرہ پہ حوالہ کولو باندی نشی مجبور کولے ځکہ دَ حقدار د خپل استحقاق ثابت کولو نہ دا خبرہ وا ضحہ شوہ ، چہ دا بیعہ د مالک (حقدار) پہ اجازت باندی موقوفہ دہ ، او د بائع د وغہ حقدار نہ اغستل د دی خبری علامہ وہ چہ دہ ئُ دَ سابقہ بیع اجازت نہ ووکړے ، پس هر کلہ چہ مالک اجازت ونہ کړو نو بیع باطل او فسخہ شوہ او هر کلہ چہ سابقہ بیعہ باطلہ شوہ نو بائع لرہ د مشتری پہ طرف باندی پہ حوالہ کولو باندی د مجبور کولو څہ سوال پیدا کیږی ، پہ خلاف د نکاح باندی ځکہ نہ خو پہ مہر باندی د حق ثابتیدلو پہ وجہ باندی نکاح فسخ کیږی او نہ د مہر پہ معدوم کیدلو باندی نکاح فسخ کیږی ، پس هر کلہ چہ د مہر پہ مستحق کیدلو یا باندی یا معدوم کیدلو باندی نکاح نہ فسخ کیږی نو دَ بیع مذکورہ صورت لرہ پہ نکاح باندی قیاس کول هم درست نہ دی ۔

وَيُنَفَّذُ اِعْتَاقُهُ فِيْهِ دُوْنَ اِعْتَاقِهَا نَفِيْعٌ عَلَى كَوْنِهِ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ يَعْنِيْ يُنَفَّذُ اِعْتَاقُ الزَّوْجِ اِيَّاهُ قَبْلَ تَسْلِيْمِهِ اِلَى الْمَرْاَةِ لِاَنَّ الْمَرْاَةَ لَا تَمْلِكُهُ اِلَّا اِذَا سُلِّمَ اِلَيْهَا قَبْلَ التَّسْلِيْمِ هُوَ مِلْكُ الزَّوْجِ كَمَا كَانَ قَبْلَ الشِّرَاءِ كَاَنَّ مِلْكًا لِلْغَيْرِ وَلَمَّا كَانَتْ ذَاتُ الْعَبْدِ مَوْجُوْدَةً فِيْ كِلَا الْحَالَتَيْنِ وَ وَصْفُ الْمَمْلُوْكِيَّةِ مُتَغَيِّرٌ فِيْهِمَا جُعِلَ اَدَاءً شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءً شَبِيْهًا بِالْاَدَاءِ بِجَانِبِ الذَّاتِ وَالْاَصْلِ۔

(ترجمہ) او پہ دی صورت کښی یہ د خاوند آزاد ول نافذ کیږی نه د بنځی آزاد ول، دا د دی پہ مشابہ بالقضاء کیدلو باندی تفریع ده، یعنی د خاوند دی غلام لره د بنځی د حوالہ کولو نه وړاندی آزاد ول یه نافذ کیږی محکمه بنځه یه د دی غلام مالکه نه وی مګر هلته چه کله وی ته حواله کړے شی، پس غلام د حوالہ کولو نه وړاندی د خاوند ملکیّت دے، لکه څرنګه دا غنسټلو نه وړاندی د بیل چا ملکیّت وو، او چونکه پہ دواړو حالتونو کښی د غلام ذات موجود دے، او د مملوک والی وصف متغیر دے دی وجهی نه ذات او اصل د رعایت کولو پہ بنا باندی دی لره اداء مشابه بالقضاء قرار کړے شوه او قضاء مشابه بالاداء قرار نه کړے شو،

(تشریح) پہ دی عبارت کښی پہ دی خبره باندی تفریع ده چه مذکوره حواله کول د غلام (د خاوند بنځی له غلام حواله کول) د قضا د سره مشابهت لری، ځکه چه د مهر غلام لره که د بنځی د حواله کولو نه وړاندی آزاد کړلو نو غلام یه آزاد یږی، او که چیرته بنځی آزاد کړلو نو نه یه آزاد یږی، دی وجه داده، چه بنځه یه د دی غلام مالکه هغه وخت چه یه یږی، کله چه دا غلام د دی حواله کړے شی، پس بنځی ته د حواله کولو نه وړاندی دا غلام د خاوند ملک دے، خو کله چه دا غسټلو نه وړاندی د بیل سړی ملکیّت وو نو خلاصه دا چه تر څو پورې غلام د بنځی ته حواله نه کړے شی بنځه یه نه مالکه کیږی، او انسان چه د چا مالک نه وی د هغه د آزاد ولو اجازت یه وی ته نه وی،

ځکه د رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم حدیث مبارک دے چه لا عتق فیما لا یملک ابن آدم انسان چه د کوم څیز مالک نه وی، هغه لره نشی آزاد ولے۔

پس د غلام د حواله کولو نه وړاندی چونکه بنځه د دی غلام نه ده مالکه شوی دی وجه نه

دی په ازاد و لوسره په غلام نه آزادیږی ، بهرحال هرکله چه دا غلام دا غسټلونه ورانړی
دبل سړی یعنی د مالک په ملک کښی وو او دا غسټلونه پس د خاوند ملک جوړشولو ، او
داخبره تیره شوی ده چه د ملک په بدلیدو سره عین شئ بدلیږی حکماً ، نو گویا په
خاوند باندی چه د کوم غلام حواله کول واجب وو ، هغه ئے حواله نه کړو ، بلکه د هغه مثل ئے
حواله کړو ، او مثل لره حواله کول دا قضاء ده ، لهذا د خاوند دی غلام لره ښځی نه د حواله
کونو کښی چونکه دا داء پهلو په کښی شته دی وجه نه اګر چه حقیقةً قضاء نه شئ کیدلے
لیکن مشابه بالقضاء ضرور ده ، پس ثابته شوه چه مذکوره غلام لره ښځی ته سپارل او ارثاً
بالقضاء ده ،

پاتی شوه دا خبره چه د دی نوم ادا ، مشابه بالقضاء ولے کیږی د سه شوه او قضاء مشابه
بالادا ولے نه کیږی د سه شو ، نو د دی جواب دا دے چه د غلام ذات خو د نکاح عقد په وخت
کښی هم موجود وو ، او ښځی ته د حواله کولو په وخت کښی هم موجود دے ، لیکن په دواړو
حالتونو کښی د مملوک والی وصف متغیر دے ، په دی شان سره چه د عقد نکاح په وخت
کښی دا غلام مملوک وو ، او د حواله کولو په وخت کښی د خاوند مملوک دے ، پس د غلام
ذات په اعتبار سره دا ادا وده ، او د مملوک والی د وصف په اعتبار سره دا قضاء ده ، او
په نوم کیږی لو د وخت کښی چونکه د ذات او اصل اعتبار کیږی ، نه د وصف ، دی وجه نه
دی حواله کولو ته نوم د ادا ، مشابه بالقضاء کیږی د سه شو ، او قضاء مشابه بالاداء ولے نه
کیږی د سه شو ،

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ اَنْوَاعِ الْاَدَاءِ شَرَعَ فِيْ تَقْسِيْمِ الْقَضَاءِ فَقَالَ وَالْقَضَاءُ اَنْوَاعٌ
اَيْضًا بِمِثْلِ مَعْقُوْلٍ وَبِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَمَا هُوَ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ وَفِيْ هٰذَا التَّقْسِيْمِ
اَيْضًا مُسَامَحَةٌ فَكَانَهٗ قِيْلَ وَالْقَضَاءُ اَنْوَاعٌ قَضَاءٌ مَحْضٌ وَهُوَ اِمَّا بِمِثْلِ مَعْقُوْلٍ
اَوْ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَقَضَاءٌ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ وَيُكْنٰى بِالْقَضَاءِ الْمَحْضِ مَالَا يَكُوْنُ
بِنَفْسِهٖ مَعْنَى الْاَدَاءِ اَصْلًا لَا حَقِيْقَةً وَلَا حُكْمًا وَبِمَا هُوَ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ اَنْ يَّكُوْنَ
بِخِلَافِهٖ وَالْمُرَادُ بِالْمِثْلِ الْمَعْقُوْلِ اَنْ تُدْرَكَ مُمَاثَلَتُهٗ بِالْعَقْلِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ
الشَّرْعِ وَبِغَيْرِ الْمَعْقُوْلِ اَنْ لَا تُدْرَكَ الْمُمَاثَلَةُ اِلَّا شَرْعًا وَيَكُوْنُ الْعَقْلُ قَاصِرًا

عَنْ ذٰلِكَ كَيْفَيَّتِهِ لِاَنَّ الْعَقْلَ يُنَافِضُهُ وَهٰذَا الْقَضَاءُ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيْدٍ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِي الْقَضَاءِ بِمِثْلِ مَعْقُوْلٍ -

(ترجمہ) او مصنفؒ چه کله داداء دا قسامونه فارغ شونو د قضاء تقسیم ئے شروع کړو او دَ قضاء هم خو قسمونه دی (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول او هغه کوم چه داداء په معنی کښی دے، پئے تقسیم کښی هم تسامح وه، کهٔ یا چه وو یلے شو، او قضاء خو قسمونه دی، قضاء محض او مثل معقول او مثل غیر معقول او دا سی قضاء کومه چه داداء په معنی کښی وی او د قضاء هم نه مراد هغه قضاء وه چه داداء معنی په کښی بالکل نه وی، نه حقیقةً او نه حکماً او د هغه قضاء نه مراد کوم چه په معنی داداء کښی دی هغه قضاء وه کومه چه د قضاء محض نه برعکس وی او مثل معقول نه مراد دا دے چه د شرع نه بغیر د دی مماثل و موندے شی او غیر معقول د هغه مراد دا چه د شرع نه بغیر د دی مماثل و نه موندے شی او عقل د دی د کیفیّت معلومولو نه قاصره وی د دا خبره نه ده چه عقل ئے مناقض وی او په د دی قضاء کښی په اتفاق سره نو سبب موجود ضروری دے او اختلاف صرف په قضاء په مثل معقول کښی دے،

(تشریح) فاضل مصنفؒ داداء دا قسامونه فارغ کړیدلو نه پس د قضاء تقسیم شروع کړی دی وجه نه فرمائی چه د قضاء دری قسمونه دی - (۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول (۳) قضاء فی معنی الاداء؛ شارح نور الانوار فرمائی چه داداء د تقسیم پیشان په دی تقسیم کښی هم تسامح وه، حُکمه چه د یو تقسیم د اقسامو په منځ کښی تقابل شرط دے، حالانکه د قضاء د اقسامو په منځ کښی تقابل نشته دے، حُکمه چه هغه قضاء کومه چه داداء په معنی کښی وه د دوۀ حالاتو نه خالی نه وه، یا به ئے ادراک په عقل سره ممکن وی او یا به ئے ادراک په عقل سره ممکن نه وی، که اوّل وی نو د قضاء اوّل یعنی قضاء بمثل معقول کښی داخل وه، او که دویم قسم وی نو د قضاء دویم قسم یعنی بمثل غیر معقول کښی داخل وه، پس هر کله چه هغه قضاء کومه چه داداء په معنی کښی وه او د قضاء په یو قسم کښی داخل دے نو د دی دوا پو د اقسامو په منځ کښی تقابل د انفلو، بنسبه داوه چه مصنفؒ داسی ویلے دے د قضاء دوه قسمونه دی (۱) قضاء محض، (۲) قضاء فی معنی الاداء او بیا د قضاء محض دوه قسمونه دی، (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول په دی صورت کښی به دا

دوه تقسیمه دی او دیو تقسیم د اقسامو په منځ کښی به تقابل موجود شی، قضاء محض نه مراد دادی چه اداء معنی کښی بالکل نه وی نه حقیقتاً او نه حکماً او د قضاء نی معنی الاداء نه مراد دادی چه داداء معنی په کښی موجوده وی، قضاء بمثل معقول نه مراد داده چه بغیر د شرع نه دی دویم مثل ادراک کیدلے شی او بمثل غیر معقول نه مراد داچه بغیر د شرع نه دی دویم مثل ادراک نه شی کیدلے، او عقل دی د کیفیت معلومولو نه عاجزه وی، داسی نه ده چه عقل دی د مماثل نفی کوی، او دا فیصله کوی چه د قضاء د اجبماثل لشته دے، حکه عقل هم یو شرعی حجت دے، او په شرعی حجتو نو کښی یو دبل سره تناقض نه وی، ملا جیون شارح نور الانوار وفرمائیل چه د قضاء بمثل غیر معقول پاره په اتفاق سره د سبب اداء نه علاوه دیو سبب کیدل ضروری دی، او پاتی شوز مونږه او د اصحاب شافعیؒ په منځ کښی اختلاف دا صرف د قضاء بمثل معقولو په سبب کښی دی تفصیل و پاندی تیر شوے دے،

كَالصَّوْمِ لِلصَّوْمِ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ اَیْ كَقَضَاءِ الصَّوْمِ لِلصَّوْمِ فَاِنَّهٗ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ لِاَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَسْقُطُ عَنِ الذِّمَّةِ اِلَّا بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاِسْقَاطِ صَاحِبِ الْحَقِّ وَسَالِمٌ يُوْجَدُ اَحَدُهُمَا يَبْقٰى فِيْ ذِمَّتِهٖ۔

(ترجمه) لکه څرنګه چه د روژی قضاء روژه ده داد قضاء بمثل معقول مثال دے، لکه څرنګه چه د روژی قضاء روژه ده، دی وجه نه چه دا امر معقول دے حکه چه واجب دذمے نه، نه ساقط کیږی، مګر د اداء په ذریعه به ساقط کیږی یا چه د چا حق وی د هغه په ساقط کولو سره به ساقط کیږی، او ترڅو پورې چه په دواړو کښی څوک هم موجود نه شی، هغه به د مکلّف په ذمه باندی باقی وی،

(تشریح) د قضاء بمثل معقول مثال د روژی قضاء ده، او د روژی قضاء روژه مقرّر کول دا یو امر معقول دے، حکه چه کوم شیئ په ذمّه باندی واجب کیږی، هغه به ذمّه نه داداء په ذریعه باندی ساقط کیږی، یا چه د چا حق وی د هغه په ساقط کولو سره به ساقط کیږی، او ترڅو چه په دی دواړو طریقو کښی یو هم موجوده نه شی،

نو دا به د مکلّف په ذمه باندی باقی پاتی وی، پس چونکه د اداء د روژو او د قضاء د روژو په خپل مینځ کښی صورةً هم مماثلت موجود دے او معنیً هم مماثلت موجود دے، دی وجه نه عقل د دی مماثل ادراک کولے شی، او کوم مماثلت ادراک چه د عقل په ذریعه باندی ممکن وی، هغه ته مثل معقول ویلے شی، د دی وجه نه د روژی قضاء په روژی سره مقرّر کول د مثل معقول دے،

وَالْفِدْيَةُ لُغَةً هٰذَا النَّظِيْرُ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ فَإِنَّ الْفِدْيَةَ بِمُقَابَلَةِ الصَّوْمِ لَا يُدْرَكُ عَقْلًا إِذْ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَهُمَا صُوْرَةً وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا مَعْنًى لِأَنَّ الصَّوْمَ تَحْجُبُ لِلنَّفْسِ وَالْفِدْيَةَ إِشْبَاعٌ وَهٰذِهِ الْفِدْيَةُ بِكُلِّ يَوْمٍ هُوَ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ أَوْ دَقِيْقِهِ أَوْ سَوِيْقِهِ أَوْ زَبِيْبٍ أَوْ صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ أَوْ شَعِيْرٍ لِلشَّيْخِ الْفَانِيْ الَّذِيْ يَعْجِزُ عَنِ الصَّوْمِ لِأَجْلِ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ عَلٰى أَنْ تَكُوْنَ كَلِمَةُ لَا مُقَدَّرَةً أَيْ لَا يُطِيْقُوْنَهٗ أَوْ تَكُوْنُ الْحَمْزَةُ فِيْهِ لِلسَّلْبِ أَيْ يَسْلُبُوْنَ الطَّاقَةَ لِيَدُلَّ عَلَى الشَّيْخِ الْفَانِيْ وَإِمَّا إِذَا حُمِلَتْ عَلٰى ظَاهِرِهَا فَهِيَ مَنْسُوْخَةٌ عَلٰى مَا قِيْلَ إِنَّ فِيْ بَدْءِ الْإِسْلَامِ كَانَ الْمُطِيْقُ مُخَيَّرًا بَيْنَ أَنْ يَّصُوْمَ وَبَيْنَ أَنْ يُّفْدِيَ ثُمَّ نُسِخَ بِدَلَائِلَ جَاءَتْ عَلٰى مَا حَرَّرْتُهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْأَحْمَدِيِّ۔

(ترجمہ) او د روژی د پاره فدیه ده د قضاء بمثل غیر معقول مثال دے، ځکه چه فدیه په مقابله د روژی کښی د دی د ادراک عقل نشی کولے، ځکه چه د دی دواړه د په مینځ کښی نه صورةً مماثلت نه شته او د ظاهره ده او نه معنیً مماثلت شته ځکه روژه د نفس لره د وبنی ساتلو نوم دے، او د فدیه معنی ده ګیډه مړول او د فدیه ورکړے د سړ په بدله کښی غنم یا د دی د هغه ستوان یا د چوانګورو نیم صاع دے یا یو صاع چواړی یا د زبیښی دی، د هغه یو ډوډه د پاره کوم چه د روژی نیولو نه عاجز او مجبوره وی ځکه باری تعالیٰ فرمایلی دی د عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ - په دی بناء باندی چه کلمه د لا د لته کښی مقدّر ده، یعنی لَا يُطِيْقُوْنَهٗ یا په دی کښی همزه د سلب ماخذ د پاره ده، یعنی یسلبون الطاقة د پاره د دی چه دا آیت په شیخ فانی باندی دلالت وکړی،

اوکله چه دا آیت په خپل ظاهر باندی معمول وی، نو منسوخ به وی، حُکمه و یلے شوی دی، چه په شروع د اسلام کښی د روژی طاقت لرلو والا د پاره اختیار ورکړے شوے وو، چه دے د یارو څه نیسی یا فدیه ورکړی، بیا دا حکم په تدریج سره منسوخ شو، ما د دی بیان په تفسیر احمدی کښی کړے دے،

(تشریح) په دی عبارت کښی د قضاء بمثل معقول مثال ذکر کړے شوے دے، دی وجه نه فرمائی چه روژه نیول دیو روژی په عوض کښی یو فدیه ورکول د قضاء بمثل غیر معقول مثال دے د روژی په عوض کښی فدیه مثل غیر معقول حکم دے، چه د روژی په مقابله کښی فدیه یو داسی خیز دے د کوم ادراک چه عقل نشی کولے، حُکمه د روژی او د فدیه په منیځ کښی نه صورة مماثلت شته دے، نه معنیً مماثلت شته دے، د صورت د مماثلت نشوالے خو ظاهر دے، او معنی مماثلت دی وجه نه نشته دے، چه د روژی معنی ده نفس لره ورتے ساتل ولیږه کمیدی وی او که د شرمگاه وی، او متعارفه ولیږه وی یا ولیږه د تندی په معنی سره وی، بهرحال نفس لره مطلقاً د ولیږی ساتلو نوم روژه ده، او د فدیه معنی ده کمیدو سره ول او چونکه نفس لره د بڼی ساتلو او نفس لره مور ساتلو کښی د منیځ کښی تضاد دے دی وجه نه د دی دواړو په منیځ کښی مماثلت نشته دے، صاحب نور الانوار والی چه شیخ فانی او هغه بوډا د پاره څوک چه د روژی نیولو نه عاجزه او مجبوره وی د فدیه مقدار دا دے، چه هره ورځ د یو مسکین ته نیم صاع غنم یا د دی وړه یا ستوان، یا وچ انگور (کشمش) ورکړی، یا د یو صاع چواری یا وربشی ورکړی، او د دی دلیل د الله تعالی دا قول دے، وعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ. او وجه د استدلال داده چه په آیت کښی کلمه د لا مقدّره ده، او تقدیر د عبارت داسی دے، لَا يُطِيْقُوْنَهٗ لکه څرنگه چه په قول د باری تعالی کښی يبين الله لكم ان تضلوا کښی لا مقدّر دے، او تقدیر د عبارت داسی دے لان لا تضلوا او په قول د باری تعالی وَاَلْقٰى فِي الْاَرْضِ رَوَاسِيَ اَنْ تَمِيْدَ بِكُمْ کښی چه لا مقدّر ده، یعنی لان لا تمید بکم په دی صورت کښی به ترجمه داسی وی چه کوم خلق د روژو طاقت نه لری هغوی د فدیه ورکوی مسکین تر،

دویم احتمال دا دے چه په یطیقون کښی د همزه د سلب ماخذ د پاره شی، او د طاقت نه د ماخذ شی، یعنی هغه خلق چه د چا طاقت سلب شوے وی، هغوی د روژو فدیه

ورکړی، په دی دواړو صورتونو کښی به دآیت مصداق شیخ فانی وی، ځکه شیخ فانی روژی نیولونه عاجز او مجبور وی، او که چرته دا آیت په خپل ظاهر باندی محمول شی، یعنی ندلا مقدر شی او نه همزه د باب افعال د سلب ماخذ پاره شی، نو په دی صورت کښی به دا آیت منسوخ وی او دا به ویلے شی چه د اسلام په شروع کښی روژی د طاقت لرلونه باوجود اختیار وو، که زړه غواړی روژه ډونیسی او که نه غواړی نه ډونیسی، دی په بدل کښی ډفدیه ورکړی، لیکن دینه پس په آیت د فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ سره د اختیار د حکم منسوخ کړے شو، په دی صورت کښی د شیخ فانی په حق کښی د فدیه وجوب په اجماع د صحابه کرامؓو سره ثابتیږی۔

صاحب نورالانوار و فرمائیل چه روژه قدر یچی طور باندی فرض شوی ده، دی وجه نه بار بار منسوخ شوی ده، دکوم تفصیل چه په حواله د تفسیر احمدی دا دے، په شروع کښی په کال کښی یوه د رمځ یعنی د عاشورۍ د ورځ روژه فرض شوی وه، بیا په هره میاشت کښی دایام بیض درې روژو (۱۳-۱۴-۱۵) سره د دی فرضیّت منسوخ شولو، بیا دی ایامو فرضیّت په میاشت د روژی سره منسوخ شولو، لیکن د رمضان روژی په اختیار سره فرض کړے شوی که زړه د غواړی خو د نیسه که نه غواړی مه نیسه، لیکن دهر ے روژی فدیه به ورکوی۔ لکه څرنګه چه وعلی الذین یطیقونهٗ په خپل ظاهر باندی حمل کولو سره په دی گواهی ورکوی، بیا الله پاک خبر ورکړو چه نه نیولو او نیولو کښی خو اختیار دے خو روژه نیول ډیر بهتر دی، دی وجه نه ارشاد دے، وان تصوموا خیرالکم بیا په آیت د فمن شهد منکم الشهر سره دا اختیار هم منسوخ شو، او د شپی او د ورځ روژه مقرّر شوه، دی وجه نه د نمر پریوتو نه پس به د ماسخوتن د ماخځ پوری د خوراک څښاک اجازت دو۔ د ینه پس به بلے د ورځ د نمر پریوتو پوری د خوراک څښاک او جماع نه ممانعت وو۔ دا به حرام وو۔ بیا الله قول علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم و عفا عنکم فالآن باشروهن و ابتغوا ما کتب الله لکم و کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر۔ سره و شپی روژه منسوخ شوله، او د صبح صادق د ختلونه پس د نمر پر یوتلو پوری روژه فرض شوه

اوتر قیامته پوری دا فرض وی،

وَقَضَاءُ تَكْبِيْرَاتِ الْعِيْدِ فِي الرُّكُوْعِ هٰذَا نَظِيْرُ لِلْقَضَاءِ الَّذِيْ هُوَ شَبِيْهٌ بِالْاَدَاءِ يَعْنِيْ اَنَّ مَنْ اَدْرَكَ الْاِمَامَ فِيْ صَلٰوةِ الْعِيْدِ فِي الرُّكُوْعِ وَ فَاتَتْهُ التَّكْبِيْرَاتُ الْوَاجِبَةُ فَاتَتْهُ يُكَبِّرُ فِي الرُّكُوْعِ عِنْدَنَا مِنْ غَيْرِ رَفْعِ يَدٍ لِاَنَّ الرُّكُوْعَ فَرْضٌ وَ التَّكْبِيْرَاتُ وَاجِبَةٌ فَيُرَاعٰى حَالُهُمَا عَلٰى حَسَبِ مَا يُمْكِنُ وَاَمَّا تَرْكُ رَفْعِ الْيَدِ فِي التَّكْبِيْرَاتِ وَوَضْعُهُمَا عَلَى الرُّكْبَتَيْنِ فِي الرُّكُوْعِ فَكِلَاهُمَا سُنَّةٌ فَلَا يُتْرَكُ اَحَدُهُمَا بِالْاٰخَرِ وَهٰذَا قَضَاءٌ مِنْ حَيْثُ الذَّاتِ لِاَنَّ مَحَلَّهَا الْقِيَامُ قَبْلَ الرُّكُوْعِ وَقَدْ فَاتَ لٰكِنَّهُ شَبِيْهٌ بِالْاَدَاءِ لِاَنَّ الرُّكُوْعَ يُشْبِهُ الْقِيَامَ لِقِيَامِ التَّضَفُّفِ الْاَسْفَلِ عَلٰى حَالِهٖ وَلِاَنَّ مَنْ اَدْرَكَ الْاِمَامَ فِي الرُّكُوْعِ فَقَدْ اَدْرَكَ الرَّكْعَةَ مَعَ جَمِيْعِ اَجْزَائِهَا مِنَ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ تَقْدِيْرًا اَلْاِحْتِيَاطُ اَنْ يُؤْتٰى بِهَا فِيْهِ وَعِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ لَا تُقْضٰى هٰذِهِ التَّكْبِيْرَاتُ فِي الرُّكُوْعِ لِاَنَّهُ قَدْ فَاتَ مَحَلُّهَا كَمَا لَا تُقْضَى الْقِرَاءَةُ وَالْقُنُوْتُ فِيْهِ۔

(ترجمہ) اود اختر ونو د تکبیراتو قضاء په رکوع کښی، داد قضاء مشابه بالاداء نظیر دے، یعنی کوم سړی چه د اختر په ما ځنه کښی امام په رکوع کښی وموندلو، اود ده واجب تکبیرونه فوت شول، نو دے ؤ رکوع باندی په نزع باندی بغیر د لاس پورته کولونه په رکوع کښی دالدو ائی حُکم رکوع فرض ده او تکبیرونه واجب دی، لهٰذا ترڅو چه ممکنه وی د دوا پهورعایت به ساتلے شی، او په ه تکبیراتو کښی لاسونه پورته کول او په رکوع کښی په زګنونو باندی ایښودل د دواړه سنّت دی، لهٰذا په دوی کښی یو ؤ بل د وجهی نه نشی ترک کیدے، داد ذات په لحاظ سره قضاء ده، حُکمه چه د تکبیراتو عمل د رکوع نه وړاندی د قیام حالت دے، او د فوت شوے دے، لیکن داد اداء سره مشابهت لری، حُکمه چه رکوع د قیام مشابه ده، حُکم د جسم لاندی حصّه په خپل حالت باندی قائمه ده او دی وجه نه هم چه چا امام لره په رکوع کښی وموندلو د ؤ رکعت لره په خپل پوره حصوسره یعنی قیام او قراءت سره بیا موندلو حکماً - لهٰذا احتیاط

دادے چه فوت شده تکبیرات ځ په رکوع کښی ادا کړی،

اودَ امام ابو یوسفؒ په نزد باندی په رکوع کښی دی ښیرونو قضاء به نه کیدلے، ځکه چه محل د تکبیراتو فوت شوے دے، لکه څرنګه چه په رکوع کښی د قرارت او قنوت قضاء نشی کیدلے،

(تشریح) د قضاء مشابه بالاداء نظیر دا دے چه یوکس داختر په موقع کښی د امام سره په حالت رکوع کښی شریک شولو، اودده واجب تکبیر ونه فوت شول داکس دِ زمونږه په نزد باندی بغیر دلاسونو پورته کولو نه په حالت د رکوع کښی تکبیر ونه وائی خوشرط په کښی دادے که ددهٔ دایره وی چه په ولاړه سره رغیږ ولاړ وی دایم نو امام به رکوع نه وړاندی خپل سر پورته کړی او که دایره وسره نه وی نو په ولاړه دِ تکبیر ونه وائی، بیا د تکبیر دیلو سره رکوع تعدیل شی، بهرحال که چرته د امام د سر وچتولو پیره وی نو داکس دِ په رکوع کښی تکبیرات وائی، ځکه رکوع فرض ده او تکبیرات اختر واجب دی، لهٰذا اتر څوچه ممکنه وی ددواړو لحاظ به ساتلے شی، یعنی فعل د رکوع به هم کولے شی او داختر تکبیرات به هم په کښی ویلے شی، او پاتی شو د رکوع تسبیحات نو مستحب کیدلو په وجه باندی د واجب تکبیر ونو د وجهی نه داپر یخودلے شی، او داختر په تکبیر ونو کښی لاسونه ځوږ ونو پوری پورته کول هم چونکه سنّت دی او د رکوع د حالت د وجهی نه داپه کښی د باندی کیږی نو دلم سنّت دی، دی وجهی نه یو دبل د نشی پریخودل کیدلے، یعنی په کښی د باندی د کیږیتو دلو سنّت په تکبیر ونو کښی د پورته کولو د سنت د وجهی نه نشی پریخودل کیدے او په حالت د رکوع کښی داختر تکبیرات ویل د ذات په لحاظ سره قضاء دی، ځکه د تکبیراتو موقع د رکوع نه وړاندی د قیام حالت دے، او د قیام حالت فوت شوے دے نو یاد اختر تکبیرات خپل وخت نه پس ویلے شوی دی، او د وخت نه پس د تعیل کولو نوم قضاء دی، لهٰذا د رکوع په حالت کښی تکبیرات ویل دا قضاء دی، لیکن دا قضاء داداء مشابه ده، ځکه چه رکوع د قیام مشابه دی، او رکوع د قیام ځکه مشابه دی چه د رکوع په حالت کښی د بدن نصف اسفل علی حاله قائم وی، پس د نصف اسفل د قیام د وجهی نه په حالت د رکوع کښی هم د هغه قیام ساغلو، او کله چه په یو وجه سره

نیام را غلطونو د قیام سره ئے مشابهت پیدا شو، دویمه وجه دا ده چه څوک د امام سره په رکوع کښی شرکت کوی، هغه حگمًا رکعت لره د خپلو تماموا جزاء سره یعنی قیام او قرارت سره موندلے کوی، پس په رکوع کښی د امام سره شرکت کولو والا لره پوره رکعت موندونے شمارل د دی خبری علامه ده، چه رکوع ته هم د قیام حکم حاصل دے او کله چه رکوع د قیام مشابه شوله، نو د رکوع په حالت کښی تکبیرات د اختر ویل من وجه د قیام په حالت کښی ویل دی، پس هر کلمه چه من کل وجه د قیام په حالت کښی تکبیرات ویل دا اداء ده، نو من وجه د قیام په حالت کښی تکبیرات ویل دا اداء خو نه ده، لیکن تکبیرات د اداء سره ضرور مشابهت لری، پس احتیاط دا دے چه کوم تکبیرات فوت شوی دی، هغه د په رکوع کښی قضاءً ویلے شی،

حضرت امام ابو یوسف رحمة الله علیه فرمائی چه د دی تکبیراتو قضاء به په رکوع کښی نشی کیدلے، ځکه د دی تکبیرا تو محل یعنی قیام تیر شوے دے، لکه څرنگه چه قرارت او د عائے قنوت رفوت کیدلو په وجه باندی په رکوع کښی قضا ونشی ویلے کیدلے،

وَوُجُوْبُ الْفِدْيَةِ فِي الصَّلٰوةِ لِلْاِحْتِيَاطِ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهٗ اَنَّ الْفِدْيَةَ فِي الصَّوْمِ لِلشَّيْخِ الْفَانِيْ لَمَّا كَانَتْ ثَابِتَةً بِنَصٍّ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ يَنْبَغِيْ اَنْ تَقْتَصِرُوْا عَلَيْهِ وَلَمْ تُقِيْسُوْا عَلَيْهِ مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلٰوةٌ مَعَ اَنَّكُمْ قُلْتُمْ اِنَّهٗ اِذَا مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلٰوةٌ وَاَوْصٰى بِالْفِدْيَةِ يَجِبُ عَلَى الْوَارِثِ اَنْ يُّفْدِيَ بِعُوْضِ كُلِّ صَلٰوةٍ مَا يُفْدٰى بِكُلِّ صَوْمٍ عَلَى الْاَصَحِّ فَاَجَابَ بِاَنَّ وُجُوْبَ الْفِدْيَةِ فِيْ قَضَاءِ الصَّلٰوةِ لِلْاِحْتِيَاطِ لَا لِلْقِيَاسِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ نَصَّ الصَّوْمِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَخْصُوْصًا بِالصَّوْمِ وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا لِعِلَّةٍ عَامَّةٍ تُوْجَدُ فِي الصَّلٰوةِ اَعْنِي الْعَجْزَ وَالصَّلٰوةُ تُغَايِرُ الصَّوْمَ بَلْ اَهَمُّ مِنْهُ فِي الشَّأْنِ وَالسِّرِّ فَمُرِرْنَا بِالْفِدْيَةِ عَنْ جَانِبِ الصَّلٰوةِ فَاِنْ لَفَتَ عَنْهَا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى نَهَارًا وَاِلَّا فَلَا ثَوَابُ الصَّدَقَةِ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ تُجْزِئُهٗ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَالْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَّةُ لَا تُعَلَّقُ بِالْمَشِيْئَةِ قَطُّ كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ

بِهِ الْوَارِثُ فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ مِنْ غَيْرِ ايْصَاءٍ نَرْجُوا الْقَبُوْلَ مِنْهُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ فَكَذَا هٰذَا ۔

(ترجمہ) او په موږ کښې د فدیه واجب کیدل د احتیاط په وجه باندې دي د او یو مقدّر سوال جواب دے او تقریر ئے دا دے چه په روژه کښې فدیه د شیخ فانی د پاره چونکه په نص غیر معقول سره ثابته ده ، دی وجه نه مناسبه دا ده چه تاسو صرف د ۀ کښې انحصار وکړی او په د ۀ باندې هغه کس قیاس نه کړی کوم چه په داسې حالت کښې وفات دی ، چه په هغه باندې د موږ ذمّه لازمه وی حالانکه تاسو دا ویلے دی چه کله څوک مړ شی او په هغه موږ واجب وی او هغه د فدیه وصیّت کړے وی نو په وارث باندې واجبه ده چه هغه د ۀ اصح قول سره موافق هغه فدیه ورکړی ، کومه چه د هغے روژے په هوض کښې ورکولے کیږی ، پس مصنفؒ جواب ورکړو ، چه په قضاء د موږ کښې د فدیه وجوب د احتیاط په بناء دے ، نه د قیاس ۀ وجهې نه او دی وجه دا ده چه د روژی نفس دا احتمال لری چه دی اختصاص د صرف په روژه پوری سا شی او دا احتمال هم لری چه دا ۀ داسې عام علّت معلول شی کوم چه په موږ کښې هم موندل کیږی یعنی عاجز کیدل او موږ د روژه نظیره دے بلکه په رفعت او پورته والی کښې د روژی نه هم اهم دے لهذا موږه د ما نځ د طرف نه هم د فدیه حکم ورکړو ۔ پس که فدیه د الله په واسطه د موږ د طرف نه کافی شوه ، نو بنده ده ورنه د ۀ د پاره د صدقه ثواب خو به شی ، دی وجه نه (امام محمدؒ) په زیادات کښې ویلی دی چه ان شاء الله فدیه به د هری نه کافی کیږی حالانکه په قیاسی مسائلو باندې میّت نه معلّق کیږی ، لکه څرنګه چه وارث په قضاء ۀ صوم کښې بغیر ۀ وصیّت نه تبرعاً فدیه ورکړی ، نو موږه که الله و غواړی د ۀ د طرف نه ۀ قبلیدو امید کوو ، د هغه شان په دی مسئله کښې هم زموږه امید دے ،

(تشریح) ۀ ما تر رحمه الله تعالیٰ د اعبارت د یو مقدّر سوال جواب دے ، سوال دا دے چه ۀ شیخ فانی د یا ره د روژی عوض فدیه د عقل خلاف او د قیاس خلاف په نص یعنی د باری تعالیٰ دی قول ۀ عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ سره ثابته ده ، لکه چه په تفصیل سره دا د پاندی تیر شوی دی او کوم څیز چه خلاف قیاس په نص سره

ثابتیږی په هغې باندې نور خیزونه نشی قیاس کیدلے، لهذا د روژې په فدیه باندې قیاس کول او د مونځ فدیه واجب کول صحیح نه دی، حالانکه ستاسو احناف اوینادې کیږی کسی مړشی او دهغه په ذمه باندې فرض مونځونه وی او داسې څوک فدیه درکولو وصیّت وکړی، نو په وارث باندې واجبه ده چه دے مړی د طرف نه هر مونځ په بدله کښی یو فدیه ادا کړی، صحیح قول دادے او بعض حضراتو دا ویلی دی چه دلویے ورځے او یوے شپې د تماموِ مونځونو نه دے یوه فدیه ادا کړی، حاصل داچه راجح قول په بناء باندې یو مونځ دیوے روژې برابر دے، او د بعضو په نزد باندې پنځه مونځونه دیوے روژے برابر وی، بهرحال تاسو په روژې باندې د مونځ قیاس کړے دے او د مونځ موهغه فدیه واجب کړی ده کومه فدیه چه په شیخ فانی باندې د روژې واجبه ده، حالانکه د روژې فدیه خلاف القیاس ثابته ده او په خلاف القیاس امر باندې نه چالره قیاس کولے نشی، دوی جواب دادے چه د قضاء مونځ فدیه راجح قول په دوجهی نه واجب شوی ده، نه د قیاس د وجهی نه، او دا احتیاط په دی بناء دے چه کوم نفس د شیخ فانی د فدیه په سلسله کښی وارد شوے دے، یعنی وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ، په دی کښی دا احتمال هم شته دے چه دا د روژې سره خاص وی، یعنی د فدیه حکم داسی علت سره معلول وی کوم علّت چه د روژې سره خاص وی یعنی د فدیه د حکم خاص طور باندې د روژې نه عاجز کیدل وی، او دا هم احتمال شته دے چه د فدیه حکم د داسی علت لره معلول وی کوم چه عام وی، یعنی هغه علت په روژه کښی هم موجود یږی او په مانځه کښی هم، دی نه مراد مطلقاً عجز دے، لهذا هر کله چه د روژې نه د عاجز کیدلو په صورت کښی فدیه مشروع شوی ده، نو د مانځ نه د عاجز کیدلو په صورت کښی به هم فدیه مشروع وی،

خلاصه دا چه د اوّلنی احتمال په بناء باندې د مونځ فدیه واجبیږی نه، او د دویم احتمال په بناء باندې د مونځ فدیه هم واجبیږی، لهذا په احتیاط باندې عمل وکړے شو او د مونځ فدیه واجبه کړے شوه، شارځ د احتیاط پهلو چه داسی طریقه وراندې کړی ده چه مونځ د روژې نظیر دے، ځکه په دواړو کښی بدنی عبادت مقصود دے، بلکه مونځ د خپل رفعت او وجاهت والی په وجه باندې د روژې نه اهم دے، ځکه مونځ بلاواسطه

حسن دے، او روژه خپل نفس امّاره لره کوم چه دالله دښمن دے مغلوب او مقهور کولو واسطه سره حسن ده، وښه روژه فی نفسه قبیحه ده، ځکه روژه نوم دے خپل نفسونه لره وربے ساتل، اوډ الله تعالیٰ انعاما تونه منع کول، پس هرکله چه دیو غیر اهم عبادت یعنی روژی نه دعاجز کیدلو په صورت کښی فدیه واجبه ده لهذا مونځ چه اهم دے دی د فدیه حکم خو په درجه اولی سره دی کولے شی، پس که چرته دمونځ فدیه دالله په دربار کښی دمونځ وطرف نه کافی شوه، خوښه ده، کښی دهٔ نه خو به دصدقه ثواب ملاؤ شی، دمونځ فدیه چونکه د قیاس په وجه باندی نه ده واجبه بلکه د احتیاط په بناء واجبه ده، دی وجه نه امام محمّد رحمة الله علیه په زیادات کښی فرمایلی دی، چه الله وغواړی نو دمونځ فدیه به دوی سړی نه کفایت وکړی، حالانکه قیاس مسائل په مشیت باندی کله هم نه معلّق کیږی، پس دامام محمّدؒ دمونځ فدیه لره په مشیت باندی معلّق کول داد دی خبری دلیل دے چه دمونځ فدیه په احتیاط باندی بناء ده نه په قیاس باندی،

دوی مثال داسی دے لکه وارث دمړی د وصیّت نه بغیر دهغه د قضاء روژو فدیه ورکړی نو زمونږ ه دا امید دے که الله وغواړی نو دا فدیه به د ده طرف نه قبول کیږی. وغه شان په دی مسئله کښی هم زمونږ ه فدیه د قبلید و مکمّل امید دے، جمیل احمد عفی عنه،

كَالتَّصَدُّقِ بِالْقِيْمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ اَيَّامِ التَّضْحِيَةِ اَيْ كَوُجُوْبِ التَّصَدُّقِ بِقِيْمَةِ الشَّاةِ اِنْ نَذَرَ هَا الْفَقِيْرُ اَوْ اشْتَرَاهَا وَاسْتَهْلَكَهَا اَوْ بِعَيْنِ الشَّاةِ اِنْ بَقِيَتْ حَيَّةً عِنْدَ فَوَاتِ اَيَّامِ التَّضْحِيَةِ اَيْضًا لِلْاِحْتِيَاطِ كَالْفِدْيَةِ لِلصَّلٰوةِ فَهُوَ تَشْبِيْهٌ بِالْمَالِكِيَّةِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَجَوَابٌ عَنْ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يُقَرِّرُهُ اَنَّ مَالَا يُعْقَلُ شَرْعًا لَا يَكُوْنُ لَهٗ قَضَاءٌ وَخَلَفٌ عِنْدَ الْمُوَاتِ وَالتَّضْحِيَةُ اَيْ اِرَاقَةُ الدَّمِ فِيْ اَيَّامِ النَّحْرِ غَيْرُ مَعْقُوْلَةٍ لِاَنَّهٗ اِتْلَافُ الْحَيِّ وَاِنْ فَيُنْبَغِيْ اَنْ لَّا يَجُوْزَ قَضَاءُ هَا بِالتَّصَدُّقِ بِعَيْنِ الشَّاةِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ بَعْدَ فَوَاتِ اَيَّامِهَا فَاَجَابَ بِاَنَّ وُجُوْبَ التَّصَدُّقِ بِالْقِيْمَةِ اَوْ بِالشَّاةِ بَعْدَ فَوَاتِ الْاَيَّامِ لِلْاِحْتِيَاطِ لَا لِلْقَضَاءِ وَذَالِكَ لِاَنَّ

التَّضْحِيَةَ فِي أَيَّامِهَا تَحْتَمِلُ أَنْ تَكُوْنَ أَصْلًا بِنَفْسِهَا وَتَحْتَمِلُ أَنْ تَكُوْنَ خَلَفًا بِأَنْ يَكُوْنَ التَّصَدُّقُ بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِقِيْمَتِهَا أَصْلًا وَإِنَّمَا انْتَقَلَ إِلَى التَّضْحِيَةِ بِعَارِضِ الضِّيَافَةِ لِأَنَّ النَّاسَ أَضْيَافُ اللهِ تَعَالَى فِي هٰذِهِ الْأَيَّامِ وَالضِّيَافَةُ إِنَّمَا تَكُوْنُ بِأَطْيَبِ الطَّعَامِ وَهُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ اللَّحْمُ الْمُذَكَّى الْمُرَاقُ مِنْهُ الدَّمُ لِيَكُوْنَ أَوَّلَ مَا يُوْلِجُ النَّاسُ مِنْ طَعَامِ الضِّيَافَةِ الْمُكَرَّمَةِ فَمَا دَامَتِ الْأَيَّامُ مَوْجُوْدَةً قُلْنَا إِنَّ التَّضْحِيَةَ أَصْلٌ بِرَأْسِهَا وَعَمِلْنَا بِالْمَنْصُوْصِ وَإِذَا فَاتَتِ الْأَيَّامُ صِرْنَا إِلَى الْأَصْلِ وَقُلْنَا إِنَّ التَّصَدُّقَ بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِالْقِيْمَةِ هُوَ الْأَصْلُ فَحَكَمْنَا بِهِ ثُمَّ إِذَا جَاءَ الْعَامُ الثَّانِي لَمْ نَنْتَقِلْ مِنْ هٰذَا الْحُكْمِ وَلَمْ نَعُدْ بِقَضَائِهَا عَلَى مَا كَانَ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ ۔

(ترجمہ) لکہ د قربانی دځناور قیمت صدقہ کول د قربانی د ورځو تیریدلو نه پس یعنی څرنګه چه د چیلی قیمت صدقه کولو وجوب کہ چرته فقیر د دی نذر ومنلے وی یا دی لره ئے اعستی وی او هلاکه کړی ئے وی یا د نفس چیلی صدقه کولو وجوب کہ چرته د اچیلی څخه د پاڼی شی د قربانی د ورځو تیریدلو نه پس د موږ څخه د دغه یه شان د احتیاط په وجه باندی دی، پس د اسئله د اوّلنی مسئله سره مشابه ده، او دیو مقدر سوال جواب دے چه تقریر ئے دا دے چه کوم څیز شرعی طور باندی غیر معقول وی د هغے د پاڼه د فوت کیدلو نه پس د قضا را و خلیفه نه وی او تضحیه یعنی په ایام نحر کښی د ښه تیول یو غیر معقول امر دے، ځکه د حیوان لره ضائع کول دی، پس مناسبه ده چه د نحر د ورځو تیریدلو نه پس نفس چیلی یا د دی قیمت صدقه کولو د اجب کیدل، د احتیاط په وجه دی، نه د قضا په وجه، او د دا احتیاط د دی وجه نه چه په ایّام نحر کښی قربانی کول بذاتِ خپله د اصل کیدلو احتمال لری او د خلیفه یعنی نائب احتمال هم لری په دی طور چه نفس چیلی یا د دی قیمت صدقه کول د اصل وی، او د قربانی په طرف باندی د انتقال محض د ضیافت په بنا را غلی وی، ځکه خلق په دی ورځ کښی د الله تعالیٰ میلمانه دی، او میلمستیا په بنه طعام سره کیدلے شی، او بنه طعام د الله په نیزد هغه پاکه غوښه ده، چه د هغه نه وینه توی شوی وی، د پاره د دی خبری چه د میلمنو د لپاره طعام د ضیافت مکرّم طعام دی پس ترڅو پوری چه د

قربانی ورځی موجودے وی، نو مونږه به وایو چه قربانی کول بذات خود اصل دے او مونږه به په منصوص باندی عمل کوو، او کله چه دا ایام تیر شی، نو مونږه به اصل طرف ته رجوع کوو، او مونږه به وایو چه نفس چیلی یا د دی قیمت صدقه کول هم اصل دی، لهٰذا مونږه به هم د دی اصل حکم کوو، بیا چه کله د دیم کال راشی نو مونږه به د دی حکم نه، نه منتقل کیږو، او نه به د دی په قضاء قول کوو، د هغه مطابق کوم چه په اوّل کال باندی وو،

تشریح: صاحب مناریؒ وفرمائیل چه څرنګه د قضاء مونځ د پاره فدیه د احتیاط په وجه ده، د غه شان که چرته یو داسی سړی چه هغه باندی قربانی کول واجب نه وی، او یو سفیّن ځناور د قربانی کولو نذر ئے ومنلو یا د قربانی په نیّت سره ئے یو ځناور واغستلو، مګر د قربانی د ورځے تیری شوی او د ی سړی قربانی و نه کړله، نو هغه ځناور ے د کوم چه نذر شوے دے، یا د قربانی په نیّت سره اغستے شوے وو، که چرته ژوندے وی، نو احتیاط په وجه بعینه د غه ځناورو لری صدقه کول واجب دی، او که د غه ځناور ے مړ شوے نه وی، نو بیا د هغه قیمت صدقه کول واجب دی د احتیاط په وجه،

صاحب د نور الانوار وائی چه دا مسئله یعنی د قربانی ورځو تیریدلو نه پس بعینه د ځناور صدقه واجب کیدل یا د دی د قیمت د صدقه واجب کیدل د وراندی مسئلو یعنی د قضا مونځ د فدیه واجب کیدلو سره مشابهت لری، ګویا د مصنّفؒ قول کالتصدیق بالقیمت کښی کاف په مشبه باندی داخل دے، لیکن محشّیؒ وائی چه بنه وا د ه چه کاف صرف د قرآن د پاره دے، او تشبیه د پاره نه دے، یعنی د د وا پو مسئلو بناء باندی په احتیاط باندی دے، نه په قیاس باندی، بهرحال د ماتن رح د اعبارت هم د یو مقدّر سوال جواب دے د کوم تفصیل چه دا دے چه کوم څیز شرعی طور باندی غیر معقول وی، د فوت کیدلو نه پس د د ۀ د پاره څرقضاء اونائب نشته دے، او په دی مسئله کښی یعنی د ضربه ورځو کښی د ینه تیول هم خلاف عقل څیز دے، ځکه دا یو ذی روح لره ضائع کول دی، او ذی روح لره ضائع کول د ۀ لره عذاب ورکول دی، او ذی روح لره په عذاب ورکولو، د ثواب څه سوال نه پیدا کیږی، پس معلومه شوه چه په ورځو نو څرکښی قربانی کول یو د عقل خلاف څیز دے، د دی د عقل نه خلاف کیدل یو اردو شاعر دا سی بیان کړے دے، ؎

ے یہ عجیب ماجرا ہے کہ بروزِ عیدِ قربان ۱۰ وحی تنزل بھی کرے وہی لے ثواب اُلٹا۔

بہرحال ھو کلہ چہ قربانی کول و عقل خلاف دی نو مناسبہ دہ چہ دا دی د رحوتیر یدلو نہ پس دی قضاء بعینہٖ خارو سے یا دی قیمت صدقہ کول و جائز نہ وی، فاضل مصنفؒ د دی جواب دا ورکړے دے چہ د نحروی ځے تیر یدلو نہ پس بعینہٖ خارو سے یا دی قیمت صدقہ کولو وجوب دا احتیاط پہ وجہ باندی دے، نہ د قضاء پہ طور باندی او د قیاس پہ طور دا د احتیاط وجہ کا دہ چہ د نحر پہ د رحوکښی قربانی کول د دی خبری ھم احتمال لری چہ ھم دا اصل وی، او دا احتمال ھم موجود دے چہ قربانی کول خلیفہ او نائب وی، او بعینہٖ خارو سے یا دی قیمت صدقہ کول دا اصل وی، او د قربانی طرف تہ دا انتقال محضؔ اضافت پہ خاطر د ی حُکمہ خلق پہ دی د رحوکښی د اللہ پاک سیلما نہ دی، او دا خو تا سو حضرا تو تہ معلومہ دہ چہ کریم چہ کلہ ضیافت کوی، نو عمدہ قسم طعام سرہ ځے کوی، او د اللہ پاک پہ نزد عمدہ قسم طعام د ذبیحے پاکیزہ غوښہ دہ، حُکمہ چہ د صدقہ مال د صدقے د ښکونکی د کنا ھونو د زائل کید و پہ وجہ باندی خیرن دے، دی طرف تہ د باری تعالیٰ دا قول اشارہ کوی، خُذْ مِنْ اَمْوَالِھِمْ صَدَقَۃً تُطَھِّرُھُمْ دَدِی وجہ نہ د صدقے مال پہ نبیؑ باندی او د نبیؑ پہ منبی رشتہ دارو باندی او د د وی پہ موالی باندی د وی د کرامت د وجھی نہ حرامہ کړے شوی دی او پہ مالدار باندی د دۂ د نہ محتاج کیدلو پہ وجہ باندی حرام کړے شوے دے او اللہ پاک چہ کوم کریم ذات دے، او غنی ذات دے، د ھغہ شایان شان بالکل دا خبرہ نہ دہ، چہ ھغہ پہ یو خیرن او مردار مال سرہ د خپلو بندگانو نو ضیافت د کړی، پس مونږہ د خارو ی یا دی د قیمت صدقہ کولو پہ ځائے باندی د قربانی کولو حکم د کړلو د پارہ د دی چہ خباثت د ینی طرف تہ نقل شی او غوښہ پاکیزہ یا قی شی، او د دی پہ ذریعہ د اللہ د طرف نہ د خپلو بندگانو نو ضیافت محقق شی پس د دی خبری پیش نظر چہ د اللہ پاک سیلما نہ د تو لونہ بنہ طعام و خوری، دا د یلے شو، چہ تر خو پوری د نحر د رحُی موجود ی وی، نو قربانی کول اصل دی، او پہ دی صورت کښی بہ پہ حدیث د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضحوا فانھا سنۃ ابیکم ابراھیم باندی بہ ھم عمل راشی، او کلہ چہ دا د رحُی تیری شی نو مونږہ بہ اصل طرف تہ رجوع و کړو، او دا بہ دا یو چہ بعینہٖ خارو سے یا دی قیمت صدقہ کول اصل دی، لھذا د د رحُی تیر یدلو نہ پس مونږہ بہ ھم د دی اصل حکم کو و، بیاکہ چرتہ

دوویم کال د نحر درځی ښ اغلی او دی سړی د خاروی یا دوی قیمت صدقه ونه کړی نو مونږ به دوی حکم یعنی د صدقه د وجوب نه قربانی طرف ته، نه منتقل کیږو، او دا وایو چه د ښ اندی کال باندی کوم حکم وو، دهغه مطابق د قربانی قضاء وکړی یعنی په دویم کال باندی به د تیری شوی کال د خاروی د قضاء په طور د قربانی حکم وکړو، بلکه اوس به هم دهغه خاروی صدقه کول واجب دی، بهرحال هرکله چه دا احتمال دے، چه د نحر په ورځ څوک ښی قربانی کول اصل دی او دا هم احتمال دے چه خاروے یا د دی قیمت صدقه کول دا اصل دی نو د نحر ورځی تیریدلو نه پس دا ډول احتمال په وجه باندی خو خاروے یا د دی قیمت صدقه کول به قضاء او خلیفه وی، لیکن په دویم احتمال به خلیفه نه وی، بلکه اصل به وی، پس دا ډول احتمال په وجه باندی خو یقینی طور باندی خاروی یا د دی د قیمت صدقه کول ناجائز دی، ځکه چه دا قربانی کوم چه یو خلاف عقل شے دے، د دی قضاء ده، او د خلاف عقل د پاره قضاء او خلیفه نه وی، لیکن د دویم احتمال په وجه باندی صدقه کول واجب دی، ځکه چه د کوم خاروی د قربانی کولو نذر کړے وو، یا قربانی په نیّت سره اخستے وو، دهغه صدقه اصل وو، د حلالہ د ولو حکم لرو صرف د ضیانت په وجه باندی ورکړے شوے وو، پس په دیو صورت کښی چونکه د خاروی یا د دی قیمت صدقه کول واجب دی، دی وجه نه د احتیاط په وجه باندی د صدقے کولو حکم ورکړے شو، حاصل دا چه د نحر د ورځ څو تیریدلو نه پس د نفس خاروی یا د ده قیمت صدقه کول د قضاء او قیاس په طور باندی نه دی بلکه د احتیاط په طور باندی دی۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ مِنْ بَيَانِ اَنْوَاعِ الْقَضَاءِ فِي حُقُوقِ اللّٰهِ تَعَالٰى شَرَعَ فِي بَيَانِ اَنْوَاعِهِمْ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ وَقَالَ وَمِنْهَا ضَمَانُ الْمَغْصُوبِ بِالْمِثْلِ وَهُوَ النَّاسِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ اَيْ اَنْوَاعُ الْقَضَاءِ ضَمَانُ الشَّيْءِ الْمَغْصُوبِ بِالْمِثْلِ فِيمَا اِذَا غَصَبَ مِثْلِيًّا وَاسْتَهْلَكَهُ وَوُجِدَ الْمِثْلُ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ فِيمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مِثْلٌ اَوْ كَانَ لَهُ مِثْلٌ وَلٰكِنْ اِنْصَرَمَ عَنْ اَيْدِي النَّاسِ فَهٰذَا تَقْسِيمُ الْقَضَاءِ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ لِاَنَّ الْمِثْلَ وَالْقِيْمَةَ كِلَاهُمَا مِثْلٌ مَعْقُولٌ اَمَّا الْاَوَّلُ فَظَاهِرٌ اِذْ هُوَ مِثْلٌ صُوْرَةً وَمَعْنًى

وَاَمَّا الثَّانِیْ فَهُوَ اَیْضًا مِثْلُ مَعْنًی وَاِنْ لَمْ یَکُنْ صُوْرَةً وَلٰکِنَّ الْاَوَّلَ کَامِلٌ وَالثَّانِیْ قَاصِرٌ وَلِهٰذَا قَالَ وَهُوَ السَّابِقُ اَیِ الْمِثْلُ الصُّوْرِیُّ سَابِقٌ عَلَی الْمِثْلِ الْمَعْنَوِیِّ فَمَا دَامَ وُجِدَ الْمِثْلُ الصُّوْرِیُّ لَمْ یَنْتَقِلِ الْمِثْلُ الْمَعْنَوِیُّ فَفِیْهِ تَنْبِیْهٌ عَلٰی اَنَّ الْقَضَاءَ بِمِثْلِ مَعْقُوْلِ نَوْعَانِ کَامِلٌ وَقَاصِرٌ لَا یُقَالُ مِثْلُ هٰذَا مُتَحَقِّقٌ فِیْ حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَیْضًا فَاِنَّ قَضَاءَ الصَّلٰوةِ بِالْجَمَاعَةِ کَامِلٌ وَقَضَاءُ هَا مُنْفَرِدًا قَاصِرٌ فَلَمْ لَمْ یَتَعَرَّضْ لَهٗ لِاَنَّا نَقُوْلُ عِنْدَهُمْ قَضَاءُ الصَّلٰوةِ مُنْفَرِدًا کَامِلٌ وَبِالْجَمَاعَةِ اَکْمَلُ وَیَقِیْسُوْنَ حَالَ الْقَضَاءِ عَلٰی حَالِ الْاَدَاءِ۔

ترجمہ: - بیا هر کلمه چه مصنّف دقضاء دهغه اقسامو بیان نه فارغ شولو دکومو تعلق چه د حقوق الله سره دے نو دهغه اقسامو بیان ئے شروع کړلو دکومو تعلق چه د بنده کانو د حقوقو سره دے، دی وجه ئے وفرمائیل چه بعض د جملے اقسامو د قضاء نه د غصب شوی تاوان دهغه په مثل سره دے او د اقدم دے یا د نیمت سره دے، یعنی د قضاء په اقسامو کښی د غصب شوی څیز تاوان دهغه مثل سره دے، په هغه صورت کښی چه کله غاصب مثلی شی غصب کړے وی، او بیائے هغه هلاک کړے وی او مثل په خلقو کښی موجود وی، یا د غصب شوی څیز د قیمت سره وی، په هغه صورت کښی چه کله ئے مثل موجود نه وی، یا مثل خو وی لیکن د خلقو د لاسونو نه ختم شوے وی یا ناپیدا وی، پس داد قضاء بمثل معقول مثال دے، ځکه چه مثل او قیمت د واړو لحاظ سره مثل دے، هر چه ثانی دے نو داهم معنیً مثل دے، اگرچه صورة مثل نه دے، لیکن اوّل کامل دے او ثانی قاصر دے، دی وجه نه مصنفؒ وَهُوَ السَّابِقُ وفرمائیل یعنی مثل صوری په مثل معنوی باندی مقدم دے، لهٰذا تر څو پورې چه مثل صوری موجود وی، مثل معنوی طرف ته به انتقال نه کیږی، پس په دی بیان کښی دی طرف ته تنبیه ده، چه د قضاء بمثل معقول دوه قسمونه دی، کامل او قاصر د اعتراض د ونه کړے شی چه د دی مثال خو په حقوق الله کښی هم موجود دے، ځکه چه قضاء د موئخ په جماعت سره کول کامل دی، او قضاء د موئخ یوازی کول قاصر دی، پس مصنّفؒ دی نه ولے بحث ونه کړلو وجه داده چه مونږ به دا یو اصولیونو په نزد باندی د موئخ قضاء یوازی کامل ده او

په جماعت سره کول اکمل دی او د احضرات د قضاء حالت لره په ادا باندی نه قیاس کوی،

تشریح: شارح نور الانوار فرمائی چه د قضاء اقسام (۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول، (۳) قضاء مشابه بالاداء، څرنګه چه حقوق الله کښی موجود دی نو غه شان په حقوق العباد کښی هم موجود دی، د حقوق الله متعلق بیان خو شوے دے دلته نه د حقوق العباد سره متعلق اقسامو د قضاء بیان شروع کیږی، دی وجه نه فاضل مصنّفؒ فرمائیل چه د قضاء په اقسامو کښی یو قسم یعنی د قضاء بمثل معقول مثال ورکړی چه یو کس په ذوات الامثال کښی څه خیز غصب کړے وی، او بیائے هغه هلاک کړے وی او هغه خیز په بازار کښی موجود وی، نو په غاصب باندی به دد غه خیز مثل تاوان واجب دی، او که یو خیز که د ذوات القیم نه وی او که د ذوات الامثال نه وی، خو په بازار کښی د هغه مثل موجود نه وی نو په غاصب باندی به د هغے قیمت واجب دی، بهرحال په اوّل صورت کښی د مثل او په دویم صورت کښی د قیمت واجب کیدل په حقوق العباد و کښی د قضاء بمثل معقول مثال دے حُکم مثل او قیمت دواړه د غصب شوی خیز مثل معقول دے، په ذوات الامثالو کښی خو د غصب شوی خیز د مثل معقول کیدل خو بالکل واضح دی، حُکم چه په ذوات الامثال کښی د مغصوب خیز تاوان صورةً هم د مغصوب په مثل دے، او معنیً هم صورةً خو داسی چه په تاوان کښی کوم خیز ورکړے شوے دے هغه د مغصوب هم جنس دے مثلاً د غنمو تاوان غنمو سره ادا کړے شوے دے او معنیً حُکم مماثل دے چه غصب شوے خیز او په تاوان کښی ورکړے شوے خیز دواړه د قیمت په لحاظ سره نه وی نزدی مثلاً مغصوب یو، غنم وی او د دی تاوان هم دومره اندازه کښی غنم وی نو دا دواړه په مالیّت کښی نزدی نزدی دی، گویا د یو جنس دوه خیزونه د مالیّت په لحاظ سره نزدی نزدی کیدل مثل معنوی دی، بهرحال په تاوان کښی ورکړے شوے خیز چه کله د غصب شوی خیز سره صورةً هم، هم مثل وی، او معنیً هم نزدی مثل معقول کیدل بنکاره دی، او پاتی شو ثانی یعنی په تاوان کښی ورکړے شوے قیمت اګرچه صورة مثل نه دے لیکن معنیً مثل دے صورت مثل خو څُکه نه دے چه کوم قیمت د غصب شوی خیز په تاوان کښی ورکړے

ئوے دے صفۂ وجود ۂ هم جنس نه دے او معنی مثل حُکه دے چه د غصب شوی څیز وجود قیمت په مالیّت کښی نزدی نزدی دی، هاړے دومره خبره ضرور ده چه مثل صوری او مثل معنوی اگرچه دواړه مثل معقول دی، لیکن مثل صوری په مماثلت کښی کامل دے، او مثل معنوی په مماثلت کښی قاصر دے، دی فرق دوجهی نه مصنّف رحمة الله علیه و هوالسابق و فرمائیل چه مطلب ئے داد ے چه مثلِ صوری د مثل معنوی نه مقدّم دے، لهذا ترڅو پوری چه غاصب مثل صوری سره په تاوان ورکولو باندی قدرت لری نو هغه ته به مثل معنوی سره د تاوان ورکولو اجازت نه وی، حُکه چه تاوان سره د مالک یعنی چه چا نه غصب شوے وی د هغه دمنې پوره والے مقصود وی، او د مالک د غصب شوی څیز د صورت او قیمت دواړو سره تعلق لری، پس څه څومره پوری چه ممکنه وی نو دواړه ولحاظ به ساتلے شی، لهذا که غاصب مثلی څیز غصب کړے وی، او بیا ئے هلاک کړے وی، نو په غاصب باندی به په صورت د مثل صوری کښی تاوان ورکول واجب وی په دی شرط که په ږدی قدرت لری، حتیٰ که چرته په مثل صوری باندی د قدرت لرلو نه باوجود ۂ په مثل معنوی سره یعنی قیمت سره تاوان کړلو، نو مالک به د دی په قبلولو باندی مجبوره نه وی، الغرض په دی خبره سره په دی باندی تنبیه ده، چه په حقوق العباد و کښی د قضا بمثل معقول دوه قسمه دی، (۱) مثل کامل (۲) مثل قاصر۔ یعنی مثل صوری مثلِ کامل دے، او مثلِ معنوی مثل قاصر دے،

لاېقال سره یو اعتراض دے حاصل ئے داد ے چه د قضاء بمثل معقول تقسیم کامل او قاصر طرف ته چه څرنگه په حقوق العباد و کښی موجود دے لکه چه به ذکر شول، د غه شان په حقوق الله کښی هم موجود یږی حُکه چه په جماعت سره قضاء مرنځ کول دا مثل معقول کامل دے او یوازی قضاء مونځ کول دا مثل معقول قاصر دے، پس هرکله چه خبره دا سی ده نو مصنفؒ دیته بحث ولے ونه کړلو،

د دی جواب داد ے چه د کمال معنی ده د شرع مطابق عمل کول او جبرئیل علیه السلام په قضاء سره د جماعت کولو تعلیم نه دے فرمائیلے بلکه د جماعت سره ئے داداء تعلیم فرمائیلے دے لهذا اداء خو د جماعت سره کامل او فیه د جماعت نه قاصر کیدے

شی لیکن قضاء کامل او قاصر نشی کیدے بلکه قضاء که د جماعت سره وی نو بیا هم کامل دے ، او که بغیره د جماعت نه وی بیا هم مثل کامل دے ، زیات نه زیات وئیلے شی ، چه جماعت سره قضاء کول اکمل دی ، او بغیر د جماعت نه قضاء کول دی ، بهر حال هر کله چه اداء په جماعت سره مشروع شوی ده ، او قضاء په جماعت سره نه ده مشروع شوی نو د قضاء حالت په اداء باندی بیا قیاس کول څرنګه صحیح شی ،

وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْاَطْرَافِ بِالْمَالِ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ فَاِنَّ ضَمَانَ النَّفْسِ الْمُعْتَوَلَةِ خَطَاءً بِكُلِّ الدِّيَةِ وَالْاَطْرَافِ الْمَقْطُوْعَةِ خَطَاءً بِكُلِّ الدِّيَةِ اَوْ بَعْضِهَا غَيْرُ مُدْرَكٍ بِالْعَقْلِ اِذْ مُمَاثَلَةٌ بَيْنَ الْاَدَمِيِّ الْمَالِكِ الْمُتَبَذِّلِ وَبَيْنَ الْمَالِ الْمَمْلُوْكِ الْمُتَبَذَّلِ وَاِنَّمَا شَرَعَهَا اللّٰهُ تَعَالٰى لِئَلَّا تَهْدُرَ النَّفْسُ الْمُحْتَرَمَةُ مَجَّانًا اِذَا الْقِصَاصُ اِنَّمَا شُرِعَ اِذَا كَانَ عَمْدًا لِتَحَصُّلِ الْمُسَاوَاةِ -

ترجمه :- او د نفس او اعضاء تاوان په مال سره داد قضاء بمثل غیر معقول څخه دے ، حکه چه کوم نفس په خطاء سره قتل شوے وی د دی تاوان په پوره دیت سره او چه کوم اندام نه کټ شوی وی د دی تاوان په پوره دیت سره یا بعض دیت سره غیر مدرک بالعقل (رخلاف عقل) دے ، حکه چه یو سړی چه مالک او متصرف کولے وی د دغه او د مال مملوکه متصرفه په مابین کښی څه مماثلت نشته دے صرف دی وجه نه الله تعالی دیت لره مشروع کړے دے ، چه یو عزت والا نفس په مفتوکښی ضائع نه شی حکه قصاص په دی صورت کښی مشروع شوے دے ، کله چه قتل په قصد سره شوے وی ، د پاره د چه مساوات حاصل شی ،

تشریح :- قتل دوه قسمونه دی (۱) قتل عمد (۲) قتل خطاء بیا د قتل خطاء دوه قسمونه دی (۱) خطاء فی ظنّ الفاعل (۲) خطاء فی نفس الفعل قتل دیته دائی چه چاڅه په تیز دهار والا اله سره قتل کړشی په قتل عمد کښی په قاتل باندی

صرف قصاص واجب کیږی، مګر دا چه که قاتل او د مقتول وارثان نو په مینځ کښی په څه مقدار د مال باندی صلح وکړے شی، قتل خطاء فی ظنّ الفاعل دیته وائی چه یو کس لره د ښکار ځنا ورخیال کړے شی او نشانه جوړ و لو سره قتل کړے شی او قتل خطاء فی نفس الفعل دا دے چه چا په ښکار باندی غشے ویشتلو خو ناسا په سړی باندی ولګی او هغه مړ شی په قتل خطا کښی په قاتل باندی دیّت واجب کیږی او دیّت هغه مال ته وائی کوم چه د نفس بدل واقع شی، او د نفس نرخ چه کم دخه اندام په ضائع کولو باندی چه کوم مال بدل واجب کیږی، هغه تاوان ویلے شی د حضرت ابوحنیفه رحمه الله تعالیٰ په نزد باندی د دیّت مال یو سل اُوښان په دی تفصیل سره دی، (۱) مثل بنت مخاض، (۲) مثل بنت لبون (۳) مثل ابن مخاض (۴) مثل حقّے (۵) مثل جذعے دی تفریعات و په اشرف الهدایه جلد ۳ صفحه ۳۰ کښی ملاحظه کړے شی، یا د سو زرو زرو دینارو او د یا د سپینو زرو لس زره درهم خو څیزونه داسی دی چه په هغے کښی یوهم په خطاء کښی ضائع کړے شی، نو پوره دیت به واجب کیږی، (۱) نفس (۲) پوزه (۳) د واړه غوږونه، (۴) د واړه سترګے (۵) د واړه لاسونه (۶) د واړه خپے (۷) ذکر (۸) ژبه (۹) د واړه شونډی، (۱۰) د واړه اګی (۱۱) د واړه روزی، (۱۳) د ینځے د واړه سینے (۱۳) د د واړه د سترګو پوره کسی (۱۴) د د واړه د لاسونو پوره کوتے (۱۵) د د واړه خپو پوره کوتے او بعض اندامونه داسی دی که خطا کښی ضائع کړے شی نو پوره دیّت په نه واجب کیږی، مثلاً یو لاس یا یو خپے سره نیم دیّت واجب کیږی، او د د و لاسونو کوتے یا د خپے کوتے ضائع کولو سره د دیّت لسمه حصّه واجب کیږی، او د یو سترګے برو یا لاندے، ضائع کولو سره د دیّت څلورمه حصه واجبیږی،

بهرحال نفس لره یا اندامونو لره په خطاء کښی ضائع کولو صورت کښی دیّت یعنی مال سره تاوان واجب کیدل د قضاء بمثل غیر معقول مثال دے، ځکه چه کوم نفس په خطاء کښی قتل شوے دے د ده تاوان په پوره دیّت سره اوکوم اندامونه چه په خطاء کښی ضائع شوے وی، د هغه تاوان په پوره یا څه حصّے سره ادا کول د عقل خلاف دی، او د عقل د خلاف کیدلو وجه ئے دا ده چه د یو داسی سړی په مینځ کښی چه هغه مال او تصرف کونکے وی، او د مال چه مملوک دی او په کښی تصرف کیدے شی، هیڅ طور باندی څه

مماثلت نشته دے، هارے البته الله پاک دیت لره صرف دی وجه نه مشروع کړے دے چه یو عزت والا نفس په مفتوکښی ضائع نشی حُکه قصاص په هغه صورت کښی مشروع شوے دے چه کله قتل قصداً سره وی، د پاره ددی چه د قاتل د فعل د قتل اود واړه د مقتول د فعل د قتل په مابین کښی برابر والے راشی پس په خطاء قتل کښی قصاص نه دے، مشروع شوے لیکن که چیرته دیت هم نه دے مشروع شوے نو یو عزت مند نفس به په مفتوکښی ضائع شوے وے، حالانکه اسلامی شریعت ددی اجازت نه درکوی بهرحال هرکله چه د مقتول نفس، او کلت شوی اندام او د مال په مابین کښی په ظاهره باندی خه مماثلت نه دے، موجود نو دَمَّال" د مقتول د نفس سره او کلت شوی اندام سره مماثل کیدل هم غیر معقول او خلاف عقل دی،

وَاَدَاءُ الْقِيْمَةِ فِيْمَا اِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ هٰذَا نَظِيْرُ لِلْقَضَاءِ الَّذِيْ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ وَلِهٰذَا عُبِّرَ عَنْهُ بِلَفْظِ الْاَدَاءِ اَيْ اِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ امْرَاَةً عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ فَجَ اِنِ اشْتَرٰى عَبْدًا وَسَطًا وَسَلَّمَهٗ اِلَيْهَا فَلَا خِيَارَ اَنَّهٗ اَدَاءٌ وَاِنْ اَدّٰى اِلَيْهَا قِيْمَةَ عَبْدٍ وَسَطٍ فَهٰذَا قَضَاءٌ لٰكِنَّهٗ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ لِاَنَّ الْعَبْدَ مَعْلُوْمُ الذَّاتِ مَجْهُوْلُ الصِّفَةِ فَلَا بُدَّ فِيْ قَطْعِ الْمُنَازَعَةِ مِنْ اَنْ يُسَلِّمَهَا عَبْدًا وَسَطًا وَالْوَسَطُ لَا يَتَحَقَّقُ اِلَّا بِالتَّقْوِيْمِ لِيَكُوْنَ قَلِيْلُ الْقِيْمَةِ اَدْنٰى وَكَثِيْرُ الْقِيْمَةِ اَعْلٰى وَاَوْسَطُهُمَا بَيْنَ وَبَيْنَ فَكَانَ الْمَرْجِعُ اِلَى التَّقْوِيْمِ فَلِهٰذَا كَانَتِ الْقِيْمَةُ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ كَمَا لَوْ اَدّٰاهَا بِالْمُسَمّٰى تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهَا فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ اَيْ تُجْبَرُ الْمَرْاَةُ عَلٰى قَبُوْلِ الْقِيْمَةِ كَمَا لَوْ اَدّٰاهَا بِالْعَبْدِ الْمُسَمّٰى تُجْبَرُ عَلٰى قَبُوْلِ الْعَبْدِ فَكَذَا تُجْبَرُ عَلٰى قَبُوْلِ الْقِيْمَةِ :

ترجمه :- او په هغه صورت کښی قیمت اداء کول کله چه په یو غیر معیّن غلام باندی نکاح شوے وی، دا د هغه قضاء نظیر دے کوم چه د اداء په معنی کښی ده او دی وجه ئے دی لره د اداء په لفظ سره تعبیر فرمایلی ده، یعنی کله چه یو سړے یوی

بنځی سره په غیر معیّن غلام باندی نکاح اوکړی نو په دغه وخت کښی که دا سړے دیو درمیانه درجے غلام کم داخلی اوده دغے بنځی حواله ئے کړی، نو بغیر د څه خفاء نه دا اداء ده اوکه د درمیانه درجے غلام قیمت ئے ورلسره ورکړو، نو دا قضا ده لیکن په معنی د اداء کښی ده، ځکه چه غلام د ذات په اعتبار سره معلوم او د صفت په اعتبار سره مجهول دے، لهذا د بنځی اوخاوند په په منځ کښی جنګ ختمولو پاره داضروری ده، چه خاوند دِیو درمیانه درجے غلام لره د بنځی حواله کړی او درمیانه درجه هم د قیمت سره متحقق کیدے شی، چه قیمت والا ادنی وی او ذیات قیمت والا اعلی وی او اوسط قیمت والا درمیانه وی، پس د پټولو مرجع قیمت لګول دی، لهذا قیمت د اداء په معنی کښی شو، نو دی چه بنځه په قیمت قبلولو باندی داسی مجبوره کولے شی، لکه څرنګه که ده ذکر شوے غلام ورکولو، دامسئله د قیمت اداء په معنی کیدلو باندی تفریع ده، یعنی بنځه به په قیمت قبلولو باندی هغه شان مجبوره ولے شی، څرنګه چه خاوند که چیرته بنځی ته ذکر شوے غلام ورکولو نو بنځه به په قبلولو باندی مجبوره کیدے شی، پس دغه شان به په قیمت قبلولو باندی هم مجبوره کولے شی،

تشریح:- صاحب منار وویل که چیرته یو کس یو غیر معیّن غلام لره د نکاح په وخت کښی د څپلی بنځی مهر مقرر کړلو، خو بیائے دغه غلام قیمت په مهر کښی ورکړلو نو دا قیمت اداء کول داداء مشابه بالاداء مثال دے، چونکه دغلام قیمت اداء کول داداء مشابه دی، دی وجه نه فاضل مصنّف دی قسم لره داداء په لفظ سره تعبیر کړلو، او داداء القیمت ئے وویل مطلب دا دے چه کله یو کس یوی بنځی لره غیر معیّن غلام د مهر په طور باندی ورکولو شرط سره نکاح وکړی نو په دغه وخت کښی داخاوند یو درمیانه درجے غلام داخلی او دی بنځی ته ئے حواله کړی، نو بلا شبهه چه داصورت داداء دے ځکه چیرته کوم شے د مهر په طور باندی لازم شوے وو، بعینه هغی لره حواله کړے شو، او څه عین واجب لره حواله کولو ته اداء ویلے شی، لهذا درمیانه درجے غلام بنځی ته حواله کول داداء ده اوکه د درمیانه درجے غلام قیمت هغے ته ورکړی نو دا د قضا صورت دے ځکه چه قیمت عین واجب نه دے، بلکه د واجب مثل دے، او مثل د واجب لره حواله

کول دی نوم قضاء ده، لهذا د غلام قیمت لره بنځی ته حواله کول دا به قضاء وی لیکن دا قضاء د اداء په معنی کښی ده ځکه چه غلام د ذات په لحاظ سره معلوم دے، او د صفت په لحاظ سره مجهول دے، ځکه چه دا خو معلومه ده چه مهر غلام دے لیکن دا معلومه نه ده چه دا به د کومو صفاتو حامل وی، پس هر کله چه غلام د ذات په لحاظ سره معلوم دے او د صفت په لحاظ سره مجهول دے، نو د بنځی او د خاوند په مینځ کښی جنګ ختمولو د پاره چه بنځه به د اعلی درجه غلام لره د اداء کولو مطالبه کوی او خاوند به د ادنی درجے غلام حواله کولو کوشش کوی، د ضروری ده چه بنځی ته د درمیانه درجے غلام حواله کړے شی، مګر د درمیانه درجے غلام پته به د قیمت د لګیدلونه لګی چه کم قیمت والا غلام به ادنی وی، او زیات قیمت والا به اعلی وی، د اعلی ادنی او اوسط د ټولو رجوع او دار و مدار په قیمت باندی دے، هم دی نه د اوسط پته لګی، پس چونکه هم قیمت د ټولو مرجع دے، لهذا هم قیمت اصل شو، پس قیمت لره حواله کول گو یا عین واجب لره حواله کول دی، او هر کله چه قیمت لره حواله کول گو یا عین واجب لره حواله کول شول، نو د قیمت اداء کول د اداء په معنی کښی شول،

صاحب المنار ؒ په دی قول باندی چه قیمت د اداء په معنی کښی دے، تفریع کولو سره بیان فرمائی که خاوند چرته د غلام په ځائے باندی قیمت بنځی ته حواله کړی، او بنځه د قیمت اغستلو نه انکار وکړی نو قاضی به دا بنځه به قیمت قبلولو باندی مجبوره کوی، لکه څرنګه چه خاوند د نکاح په وخت کښی ذکر شوے غلام حواله کوی نو بنځه به قبلولو باندی مجبوره کولے شی، پس د غه شان به په قیمت قبلولو باندی هم مجبوره ولے شی، الغرض د اچه بنځی لره د غلام په قیمت باندی مجبور ول دی خبری علامه ده چه قیمت د اداء په معنی کښی دے، ځکه چه د اداء په صورت کښی موږ ی له (د چاد پاره چه ادا نیګی کیږی) مجبوره ولے شی، د قضا په صورت کښی نشی مجبور کولے،

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ تَفْرِيعَيْنِ لِأَبِي حَنِيفَةَ عَلَى قَوْلِهِ وَهُوَ السَّابِقُ فَقَالَ وَعَلَى هٰذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي الْقَطْعِ ثُمَّ الْقَتْلِ عَمْدًا لِلْوَلِيِّ فَحَكَمَهُمَا أَيِ الْأَجَلِ

اَنَّ الْمِثْلَ الْكَامِلَ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْقَاصِرِ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ فِيْ صُوْرَةِ قَطْعِ رَجُلٍ يَدَ رَجُلٍ عَمْدًا ثُمَّ قَتَلَهُ قَبْلَ اَنْ يَّبْرَأَ يَنْبَغِيْ لِلْوَلِيِّ اَنْ يَّفْعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْقَاتِلُ فَيَقْطَعُهُ اَوَّلًا ثُمَّ يَقْتُلُهُ لِيَكُوْنَ جَزَاءُ الْفِعْلِ بِالْفِعْلِ اِذِ الْفِعْلُ مُتَعَدٍّ وَمِنَ الْقَاتِلِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ كَذَالِكَ مِنَ الْوَلِيِّ رِعَايَةً لِلْمِثْلِ الْكَامِلِ وَلَوْ اقْتَصَرَ عَلَى الْقَتْلِ جَازَ لَهٗ اَيْضًا لِاَنَّهٗ عَفَا مَنْ بَعْضٍ مُوْجِبِهٖ فَصَارَ كَمَا اِذَا عَفَا عَنْ كُلِّهٖ وَعِنْدَهُمَا لَا يَقْتَصُّ الْوَلِيُّ اِلَّا بِالْقَتْلِ لِاَنَّ مُوْجَبَ الْقَطْعِ دَخَلَ فِيْ مُوْجَبِ الْقَتْلِ اِذَا اُفْضِيَ اِلَيْهِ وَلَمْ يَبْرَأْ بَيْنَهُمَا وَهٰذِهِ الْمَسْاَلَةُ عَلٰى ثَمَانِيَةِ اَوْجُهٍ وَالْمَذْكُوْرُ فِي الْمَتْنِ وَاحِدٌ مِنْهَا وَذَالِكَ لِاَنَّهٗ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ الْقَطْعُ وَالْقَتْلُ عَمْدَيْنِ وَخَطَاَيْنِ اَوْ اَوَّلُهُ عَمْدًا وَالثَّانِيْ خَطَاءً اَوْ بِالْعَكْسِ فَهِيَ اَرْبَعَةٌ وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ مِنْهَا اِمَّا اَنْ تَتَخَلَّلَ بَيْنَهُمَا بُرْءٌ اَوْلَا فَاِنْ كَانَ الثَّانِيْ بَعْدَ الْبُرْءِ فَهُمَا جِنَايَتَانِ اِتِّفَاقًا لَا يَتَدَاخَلَانِ سَوَاءٌ كَانَا عَمْدَيْنِ اَوْ خَطَاَيْنِ اَوْ كَانَ اَحَدُهُمَا عَمْدًا وَالْاٰخَرُ خَطَاءً وَاِنْ كَانَ قَبْلَ الْبُرْءِ فَاِنْ كَانَ اَحَدُهُمَا عَمْدًا وَالْاٰخَرُ خَطَاً لَا يَتَدَاخَلَانِ اِتِّفَاقًا وَاِنْ كَانَا خَطَاَيْنِ يَتَدَاخَلَانِ اِتِّفَاقًا وَاِنْ كَانَا عَمْدَيْنِ فَهُوَ الْمَسْاَلَةُ الْخِلَافِيَّةُ الْمَذْكُوْرَةُ فِي الْمَتْنِ يَتَدَاخَلَانِ عِنْدَهٗ هٰكَذَا لَا عِنْدَهٗ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا صَدَرَا عَنْ شَخْصٍ وَاحِدٍ فَاِنْ صَدَرَا عَنْ شَخْصَيْنِ فَالْكَلَامُ فِيْهِ طَوِيْلٌ يُعْرَفُ فِيْ مَوْضِعِهٖ۔

ترجمہ:۔ ہیا مصنفؒ پہ خپل قول "وھو السابق" باندی دوہ تفریعی مسئلے ذکر کړی دی، دی وجہ نہ فرمائی، او پہ دی وجہ باندی فرمائی امام ابوحنیفہؒ د قصداً قطع کولو نہ پس پہ قتل کښی فرمائی چہ د مقتول دولی د پارہ دا دوارہ جائز دی، یعنی دی وجہ نہ چہ مثل کامل پہ مثل قاصر باندی مقدم دے، امام ابوحنیفہؒ پہ دی صورت کښی فرمائی دی چہ کہ یو سړی دبل سړی پہ قصداً سره لاس پرې کړلو بیائے د بنہ کیدلو نہ وړاندی قتل کړلو، نو د مقتول د ولی د پارہ دا مناسب دہ، چہ هم د غہ شان وکړی خو نکہ چہ قاتل کړی دی، یعنی اوّل د هغہ لاس کټ کړی بیا د

هغه قتل کړی د پاره د دی چه د فعل بدله په فعل سره ملاوُ شی، حُکمه د قاتل
طرف نه فعل متعدد دے لهذا د مثل کامل رعایت کولو پیښ نظر د ولی د طرف
هم د غه شان دی اوکه ولی په قتل باندی اکتفاء وکړله نو د هُ د پاره دا هم جائزُ
حُکمه د هُ د قاتل د فعل بعض موجب لره معاف کړی، پس دا داسی شوه لکه چه د
قاتل د فعل تمام موجب لره معاف کړی،

او د صاحبینو په نزد باندی د مقتول وارث او ولی به صرف په قتل سره قصاص
اخلی حُکمه چه د قطع مُوجَبْ په مُوجَبْ د قتل کښی داخل دے، کله چه قطع قتل ت
وښی، او د دی د دواړو په مینځ کښی تندرستی حاصله نه شی، او دا مسئله په دا
صورت تو باندی د ه، او په قتل کښی په دی آتهٔ کښی صرف یوه ذکر ده، او هغه دا ده
وا به د دوه حالتو نه خالی نه دی، یا به دواړه قصداً دی (قطع او قتل) او یا به دواړ
په خطاء سره دی، او یا به قطع په قصداً سره دی، او قتل په خطاء سره او یا به عک
د دی دی، پس خلور صورتونه خو داشول، او په دی کښی په هر صورت کښی یا خو به
د قطع او قتل په مینځ کښی تندرستی حاصله دی، او یا به نه وی، پس که چرته قتل د
تندرستی نه پس دی نو اتفاقی طور باندی دا دوه جنایتونه دی په دی کښی به بیا تداخل
نه راځی، خو اګر که دواړه په قصد سره یا خطاء سره دی یا په دی کښی یو په قصد سر
دی او بل په خطاء سره دی اوکه قتل د تندرستی نه وړاندی دی نو په دی کښی که یو
په قصد سره دی او بل په خطاء سره نو بالاتفاق به تداخل نه راځی اوکه دواړه په
خطاء سره دی نو تداخل به راځی، اوکه دواړه په قصد سره دی نو بیا د مسئلې مختلف
فیه ده، کومه چه متن کښی ذکر ده،

د صاحبینو په نزد باندی به تداخل راشی، د امام ابوحنیفه رحمة الله تعالی په نزد
باندی به تداخل نه دی، او دا تمام تفصیل په هغه صورت کښی دے چه کله قتل او
قطع د یو کس نه دی، اوکه دوه کسانو نه صدور ې اغلے دی، نو په دی صورت کښی
بحث کافی طویل دے، چه پیژندنه به ئے په خپل مقام کښی وشی،

تشریح:- مصنفؒ د باندی د فرمائیلو هو السّابق یعنی مثل صوری
(مثل کامل) په مثل معنوی (مثل قاصر) باندی مقدّم دے، په دی قول باندی د

امام ابو حنیفہؒ د وہ جزی مسئلے تفریعی طور باندی بیان کړے شوی دی،

اوّله مسئله داده چه امام ابو حنیفهؒ فرمایلی دی که چرته یو سړی دبل سړی لاس په قصد سره کټ کړلو او بیائے د زخم بنه کیدلو نه وړاندی ئے هم دغه مقطوع الید لره قتل کړلو، نو د مقتول وارثانو لره پکار دی چه د قاتل سره هم دغه شان معامله وکړی، څرنګه چه قاتل کړی وه، یعنی اوّل د ۵ قاتل لاس کټ کړی، بیا د قتل کړی، د پاره ددی چه د فعل بدله په فعل سره ملاؤ شی او د ۵ قاتل د طرف نه محو چونکه فعل متعدّد دے، لهٰذا د مثل صوری (مثل کامل) لحاظ ساتلو سره د مقتول وارثانو نه هم دغه شان کول پکار دی، لیکن که چرته د مقتول وارثانو داسی و نه کړل او اکتفاء وکړله صرف په قتل کولو باندی بغیر د لاس کټ کولو نه نو داهم جائز دی، او د دی د جواز دلیل دادے چه د مقتول وارثانو د قتل د فعل بعض موجب چه قطع د ید ده معاف کړله او که د مقتول وارثانو تمام موجب لره یعنی قطع او قتل د واړو لره معاف کول نو داهم جائز دی، لهٰذا چه کله بعض موجب لره معاف کوی نو دا به هم جائز وی،

صاحبینو فرمایلی دی چه په مذکوره صورت کښی به قاتل لره صرف قتل کولے شی او د هغه لاس به نشی کټ کولے، د صاحبینوؒ دلیل دادے چه هر کله د لاس زخم رسنه کیدلو نه بغیر قطع قتل ته ورسیدله، یعنی د قطع نه پس ئے قتل هم کړلو نو قطع موجب یعنی د لاس قصاص به د قتل موجب یعنی د نفس په قصاص کښی داخل شی او د قتل او قطع د واړو جنایتونو لره به یو جنایت قرار کړے شی، او دا داسی ده لکه یو کس د بل لره لس ډنډی وهی او قتل ئے کړی، نو قاتل به صرف قتل کولے شی، د ډنډو وهلو بالکل ضرورت نشته دے، دی وجه نه په حدیث کښی دی لَا قَوَدَ اِلَّا بِالسَّیْف، بهرحال هر کله چه د قطع مُوجَبُ د قتل په موجب کښی داخل شو لو، نو قاتل لره به صرف قتل کولے شی، د ده لاس به نشی کټ کولے،

صاحبینو نور لاندې واړه فرمایلی چه ددی مسئلے اَصْل صورتونه را وئی او په متن کښی صرف یو ذکر کړے دے، (۱) قطع او قتل به د واړه قصداً وی، (۲) د واړه به په خطاء سره وی، (۳) یا به قطع قصد سره وی، او قتل به په خطاء سره وی، (۴) یا به قطع په قصد سره وی او قتل به په قصد سره وی دا خلور صورتونه شول او په دی کښی به

دھر یو دہ دوہ صورتونہ وی حُکہ د قطع او د قتل پہ مینځ کښی بہ یا تندرستی حاصلہ وی او یا بہ نہ وی حاصلہ، پہ څلور وکښی چہ څلور ولرہ ضرب د رکړی نو لاندی اتہ صورتونہ ترینہ راوځی (۱) قطع او قتل بہ دواړہ قصد سرہ وی او دوی پہ مینځ کښی بہ تندرستی حاصلہ وی، (۲) دواړہ بہ چہ قصد سرہ وی او پہ مینځ کښی بہ ئے تندرستی نہ وی حاصلہ (۳) دواړہ بہ پہ خطاء سرہ وی او پہ مینځ کښی بہ ئے تندرستی حاصلہ وی، (۴) دواړہ پہ خطاء سرہ وی او دوی پہ مینځ کښی بہ تندرستی حاصلہ نہ وی، (۵) قطع بہ پہ قصد سرہ وی او قتل پہ خطاء سرہ، او پہ مینځ کښی بہ ئے تندرستی حاصلہ وی، (۶) قطع بہ قصد او قتل بہ خطاء سرہ وی، او پہ مینځ کښی بہ ئے تندرستی حاصلہ نہ وی، (۷) قطع بہ خطاء سرہ وی او قتل بہ قصد سرہ وی او پہ مینځ کښی بہ ئے تندرستی حاصلہ وی، (۸) قطع بہ خطاء سرہ او قتل بہ پہ قصد سرہ وی او پہ مینځ کښی بہ ئے تندرستی حاصلہ نہ وی، د دی اتہ (۸) صورتونو نو حکم دا دے کہ تندرستی حاصلیدلو نہ پس دویم جنایت وی یعنی قتل ثابت وی پہ دی وخت کښی بہ قطع او قتل بالاتفاق دوہ جنایہ شمارل کیږی او یو جنایت بہ پہ بل جنایت کښی نہ داخلیږی خو اگہ دواړہ پہ قصد سرہ وی او کہ دواړہ پہ خطاء سرہ وی، یا یو پہ قصد سرہ وی او بل پہ خطاء سرہ وی، حُکہ چہ قطع موجب د تندرستی حاصلیدلو سرہ ثابت شوے دے لھذا پہ قطع او قتل کښی بہ دواړہ مستقل فعل شمارل کیږی، لھذا کہ دواړہ پہ قصد سرہ وی نو د مقتول وارثانو لہ پکار دی چہ اوّل د قاتل نہ لاس کټ کړی بیا د قتل کړی، او کہ دواړہ پہ خطاء سرہ وی نو پہ قاتل باندی بہ یو نیم دیت واجب وی، یو دیت بہ د قتل پہ بدلہ کښی او نیم دیت د قطع دید پہ بدلہ کښی، او کہ قطع قصد سرہ وی او قتل پہ خطاء سرہ وی نو پہ لاس کښی بہ قصاص وی او پہ قتل د نفس کښی بہ دیت وی، او کہ قطع پہ خطاء سرہ او قتل پہ قصد سرہ وی نو پہ قتل کښی بہ قصاص وی او پہ بدلہ د قطع دید کښی بہ نیم دیت واجب وی، او کہ د تندرستی حاصلیدلو نہ وړاندی دویم جنایت یعنی قتل ثابت وی، نو کہ پہ دی کښی یو پہ قصد سرہ وی او بل پہ خطاء سرہ وی نو بالاتفاق یو بہ پہ بل کښی نہ داخلیږی، حُکہ د قصد او د خطاء پہ وجہ باندی دواړہ جنایتونہ ویل

بل نه مختلف دی، او په دوه مختلف خیزونو کښی تداخل نه راځی. لهٰذا دلته کښی به هم تداخل نه وی، بلکه خطا کښی به دیّت واجب وی او په قتل کښی قصاص واجب وی او که دواړه په خطا سره وی نو بالاتفاق یو جنایت به په بل جنایت کښی داخلیږی او دواړه مجموعه به جنایت واحده شمارل کیږی پس هرکله چه دواړه مجموعه جنایت واحده دے نو یو دیت به واجب کیږی او که دواړه په قصد سره وی نو دا هغه اختلافی مسئله ده کوم ذکر چه په متن کښی شوے دے، په دی صورت کښی به د صاحبینو په نزد باندی یو جنایت په بل جنایت کښی داخلیږی او د امام ابوحنیفهؒ په نزد باندی به نه داخلیږی، دواړه فریقو دلائل وړاندی تیر شوی دی.

شارح نورالانوار ملّا جیونؒ دغه مسائل چه دا تمام تفصیل په هغه صورت کښی دے، چه کله قطع او قتل دواړه دیو کس نه صادر شوی وی، او که دا دواړه فعلونه د دوه کسانو نه صادر شوی وی نو په دی صورت کښی بحث کافی طویل دے دهغے نه خبردار ے به په خپل مناسب مقام کښی وشی،

وَلَا يُضْمَنُ الْمِثْلِيُّ بِالْقِيْمَةِ إِذَا انْقَطَعَ الْمِثْلُ إِلَّا يَوْمَ الْخُصُوْمَةِ تَفْرِيْعٌ لِأَبِيْ حَنِيْفَةَؒ عَلٰى قَوْلِهٖ وَهُوَ السَّابِقُ يَعْنِيْ إِذَا غَصَبَ شَخْصٌ مِنْ آخَرَ مِثْلِيًّا ثُمَّ انْقَطَعَ الْمِثْلُ وَانْصَرَمَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ فَلَا جَرَمَ تَجِبُ قِيْمَتُهٗ فَقَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَؒ لَا يُضْمَنُ هٰذَا الْمِثْلِيُّ بِالْقِيْمَةِ إِلَّا بِقِيْمَةِ يَوْمِ الْخُصُوْمَةِ لِأَنَّهٗ مَا لَمْ تَقَعِ الْخُصُوْمَةُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَّقْدِرَ عَلَى الْمِثْلِ الصُّوْرِيِّ وَهُوَ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَإِذَا وَقَعَتِ الْخُصُوْمَةُ يَجِبُ لَا بُدَّ أَنْ يَّأْخُذَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ فَيُقَدَّرُ الضَّمَانُ بِقِيْمَةِ يَوْمِ الْخُصُوْمَةِ وَعِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَؒ تُعْتَبَرُ قِيْمَتُهٗ يَوْمَ الْغَصْبِ لِأَنَّهٗ لَمَّا انْقَطَعَ الْمِثْلُ الْتَحَقَ بِمَا لَا مِثْلَ لَهٗ مِنْ ذَوَاتِ الْقِيَمِ وَفِيْهَا تَجِبُ قِيْمَةُ يَوْمِ الْغَصْبِ بِالْاِتِّفَاقِ قُلْنَا الْأَصْلُ ثَمَّةَ كَانَ رَدَّ الْأَصْلِ وَإِذَا عَجَزَ عَنْهُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ تَجِبُ فَإِذَا قِيْمَةُ ذَالِكَ الْيَوْمِ وَهٰهُنَا الْأَصْلُ أَيْضًا رَدُّ الْعَيْنِ وَإِذَا عَجَزَ عَنْهَا يَجِبُ رَدُّ الْمِثْلِ فَإِذَا عَجَزَ عَنِ الْمِثْلِ وَظَهَرَ عِنْدَ الْقَاضِيْ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيْمَةُ ذَالِكَ الْيَوْمِ

وعِنْدَ مُحَمَّدٍؒ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيْمَةُ يَوْمِ الْاِنْقِطَاعِ لِاَنَّ الْعَجْزَ عَنِ الْاَصْلِ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِيْ هٰذَا الْيَوْمِ قُلْنَا نَعَمْ وَلٰكِنْ يَظْهَرُ ذٰلِكَ الْعَجْزُ وَقْتَ الْمُطَالَبَةِ

ترجمہ ۱۔ اوکلہ چہ مثل منقطع شی، نو دمثلی خیز تاوان بہ قیمت سرہ نشی ورکولے کیدے، مگر دجنگ بہ وخ دا د مصنف پہ قول وھوالسابق باندی دامام ابوحنیفہ دویمہ تفریع دہ، یعنی کلہ چہ یو سړی یو مثل خیز غصب کړی بیا دا مثلی خیز منقطع شی، او د خلقو دلاسونو نہ ختم شی، نو لا محالہ دی قیمت بہ واجب کیږی، دی وجہ نہ امام صاحبؒ فرمائی چہ دی مثلی خیز تاوان بہ صرف دجگړی پہ ورځ پہ قیمت سرہ اداء کولے شی، ځکہ چہ ترڅو پورې جگړہ نہ وی واقع شوی نو ھغہ وخت پورې دا احتمال شتہ دے، چہ غاصب بہ مثل صوری باندی قدرت حاصل کړی او مثل صوری چونکہ پہ مثل معنوی باندی مقدّم دے، پس کلہ چہ خصومت واقع شی نو دغہ وخت مالک (مغصوب منہ) لرہ تاوان اغستل ضروری دی، لهٰذا د خصومت د ورځے قیمت سرہ بہ تاوان مقدّر کړے شی او د امام ابو یوسفؒ پہ نزد د غصب د ورځے قیمت معتبر دے ځکہ چہ مثل منقطع شو نو دا د غیر ذوات الامثال یعنی ذوات القیم سرہ پیوستہ شو، او پہ ذوات القیم خیز و نو کښی پہ اتفاق سرہ د غصب د ورځے قیمت واجب کیږی، زورو جواب دادے چہ اصل پہ ذوات القیم کښی اصل شئ لرہ واپس کیدل دی، لیکن کلہ چہ دا ھلاک کولو د وجہ نہ دی لرہ د پیش کولو نہ عاجزہ شو، نو د دغہ وخ د غصب د ورځ قیمت بہ واجب کیږی، او دلتہ کښی ھم اصل شی لرہ واپس کیدل دی، او کلہ چہ د دینہ عاجزہ شی نو مثل بہ واپس کول وی لیکن کلہ چہ د مثل واپس کولو نہ ھم عاجزہ شی او د عجز د قاضی پہ خواہ کښی بنکارہ شی نو پہ دی باندی بہ د دغہ وخ یعنی د خصومت د ورځے قیمت واجب کیږی او د امام محمدؒ پہ نزد باندی بہ د انقطاع د ورځ قیمت واجب وی ځکہ چہ اصل (یعنی مثل) لرہ د پیش کولو نہ عاجز والے د انقطاع پہ ورځ متحقق شوے دے مونږ وایو صحیح دہ لیکن دا عجز بہ د انقطاع پہ ورځ ظاھریږی۔

تشریح ۱۔ پہ دی عبارت کښی د ماتن پہ قول وھوالسابق (مثل صوری پہ مثل معنوی باندی مقدّم دے) دویمہ تفریعی مسئلہ ذکر دہ) دکوے تفصیل چہ دادے

چه کله یوکس د بل کس یوشی څیز غصب کړلو، بیا دده غه شی د بازار نه ختم شو، او خلقو دلاسه ناپیدشو، نو په غاصب باندې آیقیناً غصب شوی څیز قیمت واجب وی، لیکن سوال دادے چه دا قیمت به ډکوے وی معتبر وی،

د امام ابوحنیفه رح په نزد باندی د خصومت د ورځے قیمت به معتبر وی یعنی په کوم ورځ چه د غصب دا مقدمه د قاضی په عدالت کښی پیښے کړے شوه، او قاضی به فیصله ورکړه نو د دغه وخت قیمت به واجب شی، او د امام ابویوسف رح په نزد باندی د غصب د ورځے قیمت به معتبر وی، یعنی غاصب چه په کومه څیز غصب کړے وو، په دغه ورځ چه د غصب شوی څیز کوم قیمت وو، هغه به واجب کولے شی، او د امام محمد رح په نزد باندی د انقطاع د وسځے قیمت به معتبر وی یعنی په کومه ورځ چه د غصب شوی څیز مثل د بازار نه منقطع شولو په دغه وخ باندی چه مغصوب څیز په بازار کښی کوم قیمت وی هغه واجب کولے شی،

د امام ابوحنیفه رح دلیل دادے چه ترڅو پورې په عدالت د قاضی کښی مقدمه نه وی ورانده کړے شوی د غه وخته پورې دا احتمال موجود دے، چه غاصب به په مثل صورې باندی قادر شی، ځکه کوم څیز چه بازار نه ختم شی کله نه کله هغه به بازار کښی پیدا کیږی هم، پس هر کله چه په مثل صورې باندی د قدرت لرلو احتمال شته دے او مثل صورې په مثل معنوی باندی مقدم هم دے، نو د خصومت د ورځے نه وړاندی به په غاصب باندی څه قیمت نه واجب کیږی، لیکن هر کله چه خصومت واقع شو او مغصوب منه یعنی مالک په عدالت د قاضی کښی مقدمه وړاندی کړله نو مالک به د غاصب نه لازمی طور باندی د قدرت لرلو احتمال موجود وو او مثل ثوری په مثل معنوی باندی مقدم دے نو د خصومت د ورځے نه وړاندی مثل معنوی طرف ته یعنی قیمت طرف ته د رجوع کولو وسره نه سوال نه پیدا کیدلو، لیکن هر کله چه د خصومت ورځ راغله او په غاصب باندی تاوان اداء کول ضروری شول، او غصب شوی څیز او س هم په بازار کښی نه دے موجود نو نن یعنی د خصومت په ورځ به قیمت طرف ته رجوع وکړے شی، او کله چه هم نن یعنی د خصومت په ورځ قیمت طرف ته د رجوع کولو ضرورت راغلو نو هم د نن یعنی د خصومت د ورځ د قیمت اعتبار به وی، او د خصومت د ورځ چه د تاجرانو په نزد باندی د غصب شوی

خیز د قیمت کوم اعتبار وی هم هغه به په غاصب باندی واجب وی، د امام ابو یوسفؒ دلیل دا دے چه کله د مغصوب خیز مثل د بازار نه ختم شو او د خلقو د لاسه ناپیدا شو نو مغصوب خیز به د ذوات القیم خیز دنوسره پیوسته شی، یعنی څرنګه چه د ذوات القیم څه مثل نه وی، هم و غه شان په دی وخت کښی د مغصوب خیز هم څه مثل نشته دے او په ذوات القیم اتفاقی طور باندی د غصب د ورځے قیمت واجبیږی، یعنی که په ذوات القیم کښی غاصب څه خیز غصب کړلو او بیلے هلاک کړلو، نو د غصب په ورځ چه د شی مغصوبه کوم قیمت دی هغه به بالاتفاق په غاصب باندی واجب کیږی پس دغه شان دلته کښی به هم د غصب د ورځے قیمت واجب کیږی لیکن زمونږه د طرفه نه جواب دا دے چه مثلی خیز لره په ذوات القیم باندی قیاس کول او هغه سړے لاحق کول دا درست نه دی، ځکه چه په ذوات القیم کښی اصل دا دے چه غاصب اصل خیز لره او عین شئ لره د مالک طرف ته واپس کړی، لیکن هر کله چه د هلاک کیدلو په وجه باندی عین شئ لره د واپس کیدلو نه عاجزه شو، نو د دغه ورځے د غصب د ورځے قیمت به واجب شی او په دی صورت کښی چونکه غصب شوے خیز د ذوات الامثال نه ځنډے دی وجه نه د غصب شوی خیز مثل به واپس کول واجب نه وی،

او په ذوات الامثال کښی ترتیب دا دے چه غاصب عین شئ لره واپس کړی او کله چه د عین شئ واپس کولو نه عاجزه شی، او د دغه عاجز کیدل د قاضی په خوا کښی بنکاره هم شی، نو د خصومت د ورځ قیمت به معتبر وی، په کومه ورځ چه د دغه د قاضی په خوا کښی عاجز کیدل بنکاره شوی دی، د امام محمدؒ دلیل دا دے چه په ذوات الامثال کښی په غاصب باندی په قیمت سره د تاوان وجوب په هغه وخت کښی کیږی کله چه غاصب د مثل ادا کولو نه عاجزه شی، او د غاصب د مثل ادا کولو نه عاجز کیدل هم د انقطاع د ورځے نه متحقق کیږی، نو هم د انقطاع د ورځے قیمت به معتبر وی، او د واجب به وی، یعنی په بازار کښی د موجودیدلو د آخری تاریخ قیمت به معتبر وی زمونږ د طرف نه جواب دا دے چه ستاسو وینا صحیح ده چه عجز هم د انقطاع په ورځ متحقق کیږی لیکن دی اظهار خو د خصومت په ورځ باندی کیږی لهذا په کومه ورځ چه د عجز اظهار شوے دے یعنی د خصومت په ورځ هم په دغه ورځ به د قیمت اعتبار او د واجبیدلو

ثُمَّ اَنَّهٗ لَمَّا نَشَأَتْ مِنْ هٰذَا كُلِّهٖ مُقَدَّمَةٌ وَهِيَ اَنَّ الضَّمَانَ لَا يَجِبُ اِلَّا
وُجُوْدِ الْمُمَاثَلَةِ سَوَاءٌ كَانَتْ كَامِلَةً اَوْ قَاصِرَةً صُوْرَةً اَوْ مَعْنًى فَرَّعَ عَلَيْهَا
الْمُصَنِّفُ ثُلُثَ مَسَائِلَ عَلٰى طِبْقِ مَذْهَبِهٖ مُخَالِفًا لِلشَّافِعِيِّ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْمُقَدَّمَةُ
مَذْكُوْرَةً فِي الْمَتْنِ فَقُلْنَا وَقُلْنَا جَمِيْعًا اَلْمَنَافِعُ لَا تُضْمَنُ بِالْاِتْلَافِ وَهُوَ عَطْفٌ
عَلٰى قَوْلِهٖ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اَيْ وَمِنْ اَجْلِ اَنَّ مَالًا لَا يُعْقَلُ لَهٗ مِثْلٌ لَا يُضْمَنُ
شَرْعًا قُلْنَا جَمِيْعًا يَعْنِيْ اَبَا حَنِيْفَةَ وَاَبَا يُوْسُفَ وَمُحَمَّدًا بِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ
لَا يُضْمَنُ مَنَافِعُ مَا غَصَبَهٗ رَجُلٌ بِالْاِتْلَافِ وَكَذَا بِالْاِمْسَاكِ وَصُوْرَتُهَا رَجُلٌ
غَصَبَ فَرَسًا لِاَحَدٍ وَرَكِبَهٗ عِدَّةَ مَرَاحِلَ اَوْ حَبَسَهٗ فِيْ بَيْتِهٖ وَلَمْ يَرْكَبْ وَلَمْ
يُرْسِلْ فَقَالَ عُلَمَاؤُنَا جَمِيْعًا اَنَّهٗ لَا تُضْمَنُ هٰذِهِ الْمَنَافِعُ بِشَيْءٍ اَمَّا بِالْمَنَافِعِ
لِاَنَّهٗ لَوْ ضُمِنَ بِالْمَنَافِعِ لَكَانَ بِاَنْ يَرْكَبَ الْمَالِكُ وَابَّةَ الْغَاصِبِ قَدْ مَارَ كَبَ الْغَاصِبُ
اَوْ يَحْبِسُهٗ قَدْ رَمَا حَبَسَهُ الْغَاصِبُ وَذٰلِكَ بَطَلَ لِلتَّفَاوُتِ بَيْنَ رَاكِبٍ وَرَاكِبٍ وَبَيْنَ
سَيْرٍ وَسَيْرٍ وَحَبْسٍ وَحَبْسٍ وَاَمَّا بِالْاِعْيَانِ وَالْمَالِ فَلِاَنَّ الْمَنَافِعَ عَرَضٌ لَا يَبْقٰى
زَمَانَيْنِ وَغَيْرُ مُتَقَوِّمٍ بِخِلَافِ الْمَالِ فَلَا تَمَاثُلَ بَيْنَهُمَا وَاِنَّمَا ضَمَّنَّاهَا بِالْمَالِ
فِي الْاِجَارَةِ لِاَنَّ لِلْمَرَّاضَاتِ تَاْثِيْرًا فِيْ اِيْجَابِ الْاُصُوْلِ وَالْفُصُوْلِ جَمِيْعًا وَلَا تَاْثِيْرَ
لِلْعُدْوَانِ فِيْهِ وَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ بِضَمَانِهَا بِالْمَالِ بِقَدْرِ الْعُرْفِ فِيْ كِرَائِهَا
اِلٰى ذٰلِكَ الْمَنْزِلِ قِيَاسًا عَلَى الْاِجَارَةِ وَالْوَجْهُ مَا قُلْنَا وَلَا يَدُكَ لَكَ ج مِنَ
الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَنَافِعِ وَالزَّوَائِدِ فَالْمَنَافِعُ كَرُكُوْبِ الدَّابَّةِ وَالْحَمْلِ عَلَيْهَا وَالزَّوَائِدُ
كَالنَّسْلِ لِلدَّابَّةِ وَاللَّبَنِ لَهَا وَالثَّمَرَةُ لِلشَّجَرَةِ وَنَحْوِهَا فَالْمَغْصُوْبُ بِنَفْسِهٖ
يُضْمَنُ بِالْهَلَاكِ وَالْاِسْتِهْلَاكِ جَمِيْعًا وَالزَّوَائِدُ تُضْمَنُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ
دُوْنَ الْهَلَاكِ وَالْمَنَافِعُ لَا تُضْمَنُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ وَالْهَلَاكِ فَعَبَّرَ الْمُصَنِّفُ
عَنِ الْاِسْتِهْلَاكِ بِالْاِتْلَافِ وَلَمْ يُذْكَرِ الْهَلَاكُ وَهُوَ الْحَبْسُ وَهُوَ غَيْرُ
مَضْمُوْنٍ قِيَاسًا عَلَى الزَّوَائِدِ فَاِنَّ الزَّوَائِدَ لَمَّا لَمْ تُضْمَنْ بِالْهَلَاكِ فَالْمَنَافِعُ
اَوْلٰى اَنْ لَا تُضْمَنَ بِهٖ وَهٰذَا الْفَرْقُ مِمَّا يَتَخَبَّطُ فِيْهِ كَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ

ترجمہ :۔ بیاھر کلہ چہ ددی تماسو امورونہ پہ قاعدہ کلیہ پیدا شولہ اوھغہ

د اضمان به نه واجب کیږی مګر د مماثلت د موجودګی په وخت کښی خو اه مماثلت کامل وی اوکه قاصر وی صورةً وی اوکه معنیً وی نو په دی باندی مصنفؒ د خپل مذهب طابق او د امام شافعیؒ خلاف دری مسئلے متفرع کړلے، اګرچه هغه قاعده کلیه په متن کښی ذکر نه ده، دی وجه نه فرمائی، او مونږه ټولو خلقو ویلی چه د منافعو تاوان په هلاک کیدلو سره لښی ورکولے کیدے، او دا عبارت د مصنفؒ قول په قال ابوحنیفهؒ باندی عطف دے، یعنی دی وجه نه چه دګو موخیږ و نو مثل غیر معقول دے د هغه شرعًا تاوان لښی ورکولے کیدے، مونږه ټولو ویل یعنی امام ابو حنیفهؒ، امام ابو یوسفؒ او امام محمدؒ په خلاف د امام شافعیؒ باندی چه د هغه خیږ د منافعو تاوان نه په هلاک کولو سره ورکولے کیدلے شی او نه په منع کولو سره لکه چه یوسړی غصب کړے وی صورت د دی دادے چه یوکس وېل کس اُس غصب کړلو، او څومنزله پوری ئے په سورلی وکړله، یا دی غاصب په خپل کور کښی ایسار کړلو، او په دی باندی سور نه شولو، او نه ئے پریښودلو، نو مونږه تمامو علماؤ فرمایلی دی، چه د دی منافعو به په هیڅ یوشیز سره ضمان لښی ورکولے کیدے، بهرحال د منافعو سره خو بالکل ظاهره ده ځکه که د منافعو سره تاوان ادا کړے شی، نو د دی صورت به دا وی چه مالک به د غاصب په څاروی باندی هم د دومره مقدار سورلئ کوی څومره مقدار چه غاصب سورلی کړی وی، یا د دومره مقدار به د غاصب څاروی لره بند ساتی څومره مقدار چه غاصب بند ساتلے وی او دا باطل دی، ځکه د دوه سورید و لکو د دوه رفتار و نو د دوه قیدونو په مابین کښی واضحه جدا والے موجود دے، او دا عیان او مال سره هم تاوان لښی ادا کولے، ځکه چه منافع د مال په خلاق اعراض وی او د دوه زمانے باقی لښی پاتی کیدلے، او غیر متقوم دی لهذا د دوی دواړو په مینځ کښی مماثلت لښی مالتلے، البته مونږ په اجاره کښی په مال سره تاوان ورکړے دے ځکه په اصول او فضول ټولو واجب کولو د رضامندی تاثیر دی، لیکن د ظلم په دی کښی تاثیر لښی کیدلے، او امام شافعیؒ په اجاره باندی قیاس کوی، د دومره قد رمال سره د منافعو تاوان قائل دے څومره چه هغه منزله پوری د خلقو په څاروو باندی د کرایه عرف دی او د چه هغه ده کومه چه مونږه بیان کړی ده، او په دی د رخت کښی ستاړه

د منافعو او د زوائدو په ما باندې کښې فرق کول ضروري دي، پس منافع لکه په څاروي سورئ کول او بوج په راوړل او زوائدو لکه د څاروي بچے او د هغه پيدا کيدونے سره وغيره، پس مغصوب که په خپله هلاک شي، او که هلاک کړے شي، دوا په صورتونو کښې به ضمان ورکولے شي، او زوائدو به هلاک کولو سره مضمون وي، په خپله هلاک کيدلو سره به نه وي، او منافع به نه هلاک کولو سره او نه هلاک کيدلو سره مضمون وي، دي وجه نه مصنفؒ استهلاک لره اتلاف سره تعبير کړے دے، او هلاک کيدل يعنې حبس کوم چه غير مضمون دے په زوائدو باندې قياس کولو سره ذکر نه کړل، ځکه چه هر کله زوائدو په هلاک کيدلو سره مضمون نه وي نو منافع به په درجه اولى سره په هلاک کيدلو سره مضمون نه وي، او دا د اسې فرق دے چه په دې کښې اکثر بے لارے کړے دي۔

تشريح: د شارحؒ د نور الانوار مُلّا جيونؒ د فرمايلو چه د سابقه تفصيل يوه قاعده کليه په لاس باندې راغلله، قاعده کليه دا ده چه د يو خير تاوان به په هغه څخه کښې واجب کيږي کله چه د هغه مماثل موجود وي، مماثل څوا کمل وي او که قاهر وي، صورۃً وي او که معنىً که يو طرفي سره هم مماثلت نه وي نو د تاوان وجوب نه راځي، فاضل مصنفؒ دې مسئلے د خپل مذهب موافق او د امام شافعيؒ د مذهب خلاف په دې قاعده کليه باندې متفرع کړې دي، اګرچه دا قاعده کليه صراحةً په متن کښې ذکر نه ده، په دې کښې اوّله مسئله دا ده چه د حنفي علماء په نزد باندې د منافعو د هلاک کولو په صورت کښې د دې تاوان نه واجب کيږي، ليکن د امام شافعيؒ په نزد باندې د دې تاوان واجب کيږي، د دې مسئلے صورت دا دے چه يو کس د بل کس اس غصب کړلو، او څو منزله پوري په دې باندې سور شولو، يا دې غاصب دې اس لره په خپل کور کښې ايسار کړلو او نه په دې باندې سور شولو، او نه ئے پرې ځود لو،

نو په دې صورت کښې د احناف علماء وائي چه د دې منافعو تاوان به هيڅ خير سره نشي ورکولے کيدے، د منافعو تاوان څومنا فعو سره نه ورکول ځوظاهر وي، ځکه کله د منافعو سره تاوان ورکول وي، نو د دې صورت به دا وي چه مالک يعنې مغصوب منه د غاصب په اس باندې هم هغه منزله پوري سور ئ وکړي يا مالک به د غاصب اس هغه مقداره پوره بند ساتي څومره مقدار چه غاصب د مالک اس بند ساتلے وو، او دا

خیز باطل دے، حُکہ د مالک د اس نہ چہ غاصب کوم منافع حاصل کړی دی یا کوم منافع
ئے بند ساتلی وو، دوی پہ منیځ کښی او د هغہ منافعو پہ منیځ کښی چہ کوم مالک د غاصب
د اس نہ واخلی او یا ئے منع کړی هیڅ مماثلت نہ دے موجود حُکہ چہ د دوہ سوریدو کو
پہ منیځ کښی لوی تفاوت موجود دے، پہ دی طور باندی چہ یو سورلئ کو تکے خو هاسی
دی چہ د سوریدلو پورہ قوانین او ضابطے ور تہ معلوم وی او بل داسی دی چہ هغہ
تہ هیڅ قاعدہ او ضابطہ نہ وی معلوم پس دا اوّلنی سورلئ کو تکی پہ وجہ ځاروی تہ
ستړے والے او تکلیف نہ وی، او بل سورلئ کو تکے بہ پہ خپل هم مرشی او د ځاروی پہ
هم بیخ وُبا سی ۔ د غہ شان پہ دوہ رفتار و نو کښی هم لوی تفاوت دے حُکہ د ځاروی یو
رفتار خو داسی دے چہ پہ هغہ سرہ ځاروے ځہ ستړے والے نہ محسوسوی او
یو رفتار داسی دے چہ ځاروے ستړے والے محسوسوی او د دواړو اختلاف
پہ وجہ هم پہ رفتار کښی تفاوت راځی، او پہ دوہ قید و نو کښی هم لوی تفاوت موجود دی
مثلاً یو قید خانہ خو داسی وی چہ ډگیا، اوبل، هوا و غیرہ پورہ آسانی پکښی موجود دے
وی، او بلہ قید خانہ داسی دہ چہ دا آسانی پکښی نہ وی موجود دے پس پہ دیلو کښی خو
دا دواړہ قید خانے دی، لیکن پہ دواړو کښی د زمکے او آسمان فرق دے، بهرحال
د دوہ سورلئ کو تکو بدو دہ رفتار و نو او د دوہ قید خانو پہ منیځ کښی د واضح فرق
موجود دے لہ نو پس د غاصب پہ حاصل کړے شوی منافعو کښی او د مالک پہ حاصل کړے
شوی منافعو کښی پہ یو طریقہ هم مماثلت نہ دے موجود، او کلہ چہ د دی پہ منیځ کښی څہ
مماثلت نشتہ دے، نو کوم منافع چہ غاصب هلاک کړی وی، پہ غاصب باندی بہ د هغے
تاوان د منافعو پہ شکل کښی واجب نہ وی، حُکہ چہ تاوان د هغہ څیز واجب کیږی چہ
څہ مثلے موجود دی، خواکہ کامل مثل دی او کہ قاصر دی او کہ صورۃً دی او کہ معنیً دی،
او اعیان او مال سرہ مالک تہ تاوان نشی ورکولے کیدے، حُکہ چہ غاصب منافع هلاک
کړی وی او منافع عرض دے، یعنی پہ غیر یو دی قیام لری، او عرض پہ دوہ زمانو کښی
باقی نشی پاتی کیدلے، او کوم څیز چہ پہ دوہ زمانو کښی نشی پاتی کیدے هغہ محرز نہ
وی، یعنی د هغہ ضرورت د وخت د پارہ نشی ذخیرہ کیدلے او کوم څیز چہ محرز
نہ وی هغہ متقوّم نہ وی، پس نتیجہ ئے دا و تلہ چہ منافع متقوّم نہ وی او مال او اعیان

متقوّم دی، او په متقوّم او غیر متقوّم کښی څه مماثلت نه وی موجود، لهٰذا دمنافعو اومال په مابین کښی به هم څه مماثلت نه وی موجود، او هر کله چه دمال او منافعو په مابین کښی څه مماثلت نه دے موجود، او غاصب چه کوم منافع هلاک کړی دی، په غاصب باندی به په مال او اعیان سره ددی تاوان هم نه واجب کیږی، حُکه چه تاوان په هغه وخت کښی واجب کیږی چه کله دهلاک کرده څیز څه مثل موجود وی، برابره خبره ده که مثل کامل دی او که مثل قاصر دی، او که صورةً دی، او که معنیً دی،

وانّما ضمنّا ها بالمال فی الاجارة الخ سره دیو مقدّر سوال جواب دے، سوال مقدّره دادے چه منافع بلا شبه اعراض دی، او غیر باقی دی، او غیر متقوّم دی لیکن په اسلامی شریعت کښی ددی دپاره داعیان باقیه حکم حاصل دے حُکه چه په منافعو باندی عقدِ اجاره وارد کیږی، یعنی داجاری په وجه باندی منافع دمال سره مضمون کیږی تردی کیو سړی دبل کس اُس لره لسو میلو نو پوری د سورلئ دپاره دده روپو په عوض کښی په اُجرت باندی واخستلو نو مستاجر چه کله دلسو میلو نو سورلئ وکړی یعنی منافع وصول کړی نو په دی باندی به دده روپئ دعوض په طور باندی واجب شی، پس څرنگه چه په اجاره کښی منافع دمال سره مضمون دی، دغه شان دغصب په صورت کښی په غاصب باندی دمنافعو تاوان دمال سره واجب کیدل پکار دی،

ددی جواب دادے چه په اجاره کښی منافع خلاف القیاس دیو بل په رضا سره متقوّم دی مطلب دا چه دیو بل په رضا سره اصل او فضل (نفع) دواړه واجب کیږی، مثلاً دزر روپئ غلام په لس زره روپئ باندی خرڅ کړی نو مشتری باندی اصل یعنی یو زر روپئ واجب دی، او فضل (نفع) نهه زره روپئ به هم واجب دی، دغه شان په باهمی رضامندی سره دغیر مال په مقابله کښی هم مال واجب کیږی،

څرنگه چه دوم عمد وصلح په صورت کښی په قاتل باندی مال واجب کیږی، حالانکه دامال د قصاص یعنی غیر مال په مقابله کښی دے او که دده غه زر روپو مالیّت غلام چا غصب کړلو نو غاصب باندی به صرف اصل قیمت یعنی زر روپئ واجب کیږی او فضل یعنی نفع نهه زره روپئ به نه واجب کیږی حُکه چه په غصب کسی باهمی رضامندی نشته دے، او ظلم او ستم موجود دے، او په صورت دظلم کښی د اصل ضمان خو واجب کیږی

لیکن د منافع ضمان نه واجب کیږی،

خلاصه دا چه په اجاره کښی منافع چونکه خلاف قیاس په رضا د یو بل سره متقوّم وی او په خلاف قیاس څیز باندی بل څیز نشی قیاس کیدے لهذا په اجاره کښی د منافعو په متقوّم کیدلو او مضمون کیدلو باندی به د ظلم او عدوان ضمان نشی قیاس کولے، د ی لره ملا جیّون رحمة الله علیه په خپل اند ان کښی داسی فرمایلی دی چه رضامندی لره په اصول او فضول واجب کولو کښی لږ دخل دے، لیکن عدوان لره په دی کښی څه دخل نشته دے، او امام شافعی رحمة الله علیه دی مسئله لره په اجاری باندی قیاس کولو سره فرمائی چه په مال سره د منافعو تاوان په غاصب باندی دومره قدر واجب کول پکار دی، څومره چه په عرف کښی هغه منزل پوری د سورلئ کرایه وی، لیکن زمونږ ه د طرف نه د اجاری او غصب په مینځ کښی د فرق وجه بیان شوی ده، هغه لره ملاحظه کړی،

صاحب نور الانوار وائی چه په منافع او زوائدو کښی فرق کول ضروری دی، تاسو دی لره داسی وپیژنی چه یو خو اصول وی او یو زوائد وی، او یو منافع دی مثلاً میخه اصل شئ دے او د دی پیئ او پنجے زوائد دی، او په څاروی باندی سورلئ کول او وزن په راوړل د منافع دی او وړو نے میوه هم د زوائدو څخه تعلق لری د تهولو نه زیات قوّت خو په اصولو کښی وی بیا په منافعو کښی بیا په زوائدو کښی، د دی دری واړو حکم هم مختلف دے، دی وجه مغصوب بنفسه (اصول) یعنی هغه اصول کوم چه غصب شوے وی، د هغے هلاک کیدلو سره هم ضمان لازمیږی، او هلاک کولو سره هم یعنی که د دغه اصل په خپله باندی هلاک شی خو هم په غاصب باندی په تاوان لازمیږی او که غاصب ئے هلاک کړی نو هم په غاصب تاوان به واجبیږی، او په زوائدو کښی په هلاک کولو سره خو ضمان واجبیږی په هلاک کیدلو سره نه واجبیږی مثلاً یو سړی میخه غصب کړله او دغے میخے پکے پیدا کړلو، بیا که غاصب دی بچی لره هلاک کړلو نو بیا خو په دی باندی ضمان واجبیږی او که په خپله باندی هلاک شو نو په غاصب باندی څه ضمان نشته، او منافع کښی نه په هلاک کولو سره او نه په هلاک کیدلو سره ضمان واجب کیږی، لکه چه غاصب د سورلئ څاروی لره غصب کړی او بیا په دی باندی سورلئ وکړی او یا ئے داسی د

ځان سره ایسار کړی، په دواړو صورتونو کښې په غاصب باندی دی منافع وضمان واجب نه دے
مُلّا وجیون رحمة الله علیه وفرمایل چه مصنفؒ استهلاک (هلاک کول) لره په خپل
عبارت کښې په اتلاف سره تعبیر کړے دے، او هلاک کید لو لره ئے یعنی جبسی (خپل ځان
سره قید کول) په کوم کښې چه تاوان نشته دے په زوائدو باندی د قیاس کولو وجهی
نه ذکر نه کړل حکم چه زوائد کوم چه د منافعو په مقابله کښې قوی وی، د هلاک کید لو
په صورت کښې په دی کښې تاوان نشته دے، نو د منافع په هلاک کید لو کښې به په طریقه
اولی سره تاوان نه وی، شارحؒ وفرمایل چه په منافع او زوائدو کښې دا سی فرق دے په
کوم کښې چه د بر خلق سړکه ودانه کړی - دی وجهی نه دی لره ضرور په ذهن کښې وساتئ -

وَالْقِصَاصُ لَا يَضْمَنُ بِقَتْلِ الْقِتَالِ تَفْرِيعٌ ثَانٍ لَنَا عَلَى اَنَّ مَالَا مِثْلَ لَهُ لَا يَضْمَنُ
اَصْلًا يَعْنِيْ اَنَّ مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ قِصَاصٌ لِغَيْرِهٖ نَفْسًا اَلْقَاتِلُ اَجْنَبِيٌّ غَيْرُ وَرَثَةِ
الْمَقْتُوْلِ فَلَا يَضْمَنُ هٰذَا الْاَجْنَبِيُّ لِاَجَلِ وَرَثَةِ الْمَقْتُوْلِ شَيْئًا مِنَ الدِّيَةِ وَالْقِصَاصُ
عِنْدَنَا وَاِنْ كَانَ يَضْمَنُ لِاَجَلِ وَرَثَةِ هٰذَا الْقَاتِلِ اَلْبَتَّةَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْقِصَاصَ مَعْنًى
غَيْرُ مُتَقَوِّمٍ فِيْ نَفْسِهٖ لَا يُعْقَلُ لَهٗ مِثْلٌ حَتّٰى تَقُوْلَ اِنَّ الْاَجْنَبِيَّ ضَيَّعَ قِصَاصَهٗ فَتَجِبُ عَلَيْهِ
الدِّيَةُ كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ وَاِنَّمَا يَتَقَوَّمُ فِي حَقِّ الدِّيَةِ فَيُمْكِنُ الْمُمَاثَلَةُ
فِيْهِ لِيَلْزَمَ بِلَزْمِ هٰذَا الدَّمِ بِالْكُلِّيَّةِ ضَرُوْرَةً وَهٰهُنَا الْاَجْنَبِيُّ مَا ضَيَّعَ لِاَوْلِيَاءِ
الْمَقْتُوْلِ شَيْئًا بَلْ قَتَلَ عَدُوَّهُمْ فَكَاَنَّهٗ اَعَانَهُمْ نَعَمْ يَضْمَنُ ذٰلِكَ لِاَجَلِ اَوْلِيَاءِ
هٰذَا الْقَاتِلِ اِمَّا قِصَاصًا وَاِمَّا دِيَةً عَلٰى حَسَبِ مَا تَحَقَّقَ -

ترجمه: او د قاتل په قتل کولو سره به د قصاص تاوان نشی ورکولے کیدے
دا مونږه د دیمه تفریعی مسئله ده، په دی اصولو باندی چه د کوم څیز مثل نه وی،
د هغے کلهم تاوان نشی ورکولے کیدے، یعنی هغه کس چه په هغه باندی د بدل قصاص
واجب وی، بیا د مقتول د وارثانو نه علاوه یو په دی کښ قاتل لره قتل کړے وی نو
زمونږه په نزد د بانډی دا پردے اوجنبی به د اوّل مقتول وارثانو ته نه دیت او نه قصاص
کښې د هیڅ شی تاوان نه ورکوی، اګرچه دا اجنبی به د دی قاتل د وارثانو نه تاوان ورکوی،

او ددی وجه نه چه قصاص فی نفسه یو غیر متقوم معنی ده دکوم د پاره چه څه داسی مثل معقول نشته دے ، چه ترڅو ئی چه دی اجنبی د مقتول اوّل قصاص لره ضائع کړے دے نو په دی اجنبی باندی به دیّت واجب شی لکه چه امام شافعیؒ وئیلی دی البته د نفسو قصاص د دیّت په حق کښی په هغه صورت کښی متقوم دے چه کوم کسی چه مماثلت ممکن نه وی ، د پاره د دی چه بالکل دوم ضائع کیدل لازم نه شی ، او دلته کښی اجنبی د اول مقتول د وارثانو څه څیز نه دے ضائع کړے ، بلکه دے خو د هغوی د ښمن قتل کړے دے گویا ده هغوی مدد کړے دے ، هاں البته دا اجنبی به د دی قاتل وارثانو لره ضمان ورکوی ، د قصاص په طور باندی یا دیّت په طور باندی کوم یو چه متحقق وی ،

تشریح :- د باندی بیان شوی اصول چه دکوم څیز مثل نه وی د هغه ضمان نه واجب کیږی ، په دی عبارت کښی په دی باندی بلـه تفریعی مسئله بیان شوی ده ، دی حاصل دادے چه یو کس مثلاً شاهد عارف لره په قصد سره قتل کړو ، پس دی قصداً قتل په وجه باندی په قاتل یعنی په شاهد باندی قصاص واجب شو ، لیکن د مقتول یعنی عارف د وارثانو نه علاوه یو اجنبی کس مذکوره قاتل یعنی شاهد لره قتل کړلو ، نو په دی قاتل باندی به د مقتول یعنی د عارف وارثانو د پاره قصاص یا دیت هیڅ تاوان به نه واجب کیږی ، البته په دی اجنبی باندی به د مقتول اوّل یعنی عارف قاتل شاهد د وارثانو د پاره تاوان واجب وی ، د دی دلیل دادے چه د قاتل نفس فی نفسه یو غیر متقوّم معنی ده د دی څه داسی مثل معقول نشته دے ، چه دهغے په وجه باندی ترڅو ئی چه اجنبیؒ اوّل مقتول یعنی عارف قصاص لره ضائع کړے دے لهذا په دی اجنبی باندی د اوّل مقتول یعنی عارف وارثانو د پاره دیّت لازم کول پکار دی ، لکه څرنگه چه امام شافعیؒ فرمایلی دی ، د امام شافعیؒ د قول خلاصه داده چه مخکښه اجنبی چا چه قاتل (شاهد) لره قتل کړے دے ، په ده باندی به د اوّل مقتول (عارف) ورثه د پاره دیّت واجب وی ، ځکه چه په قاتل (شاهد) باندی واجب شده قصاص (نفس) د اوّل مقتول (عارف) وارثانو د پاره ملک متقوّم دے ، لکه څرنگه چه په قتل خطاء کښی د نفس تاوان په مال سره ورکولے شی ، پس څرنگه چه په قتل خطاء کښی نفس د قاتل متقوّم دے ، د غه شان په قتل عمد کښی به هم نفس د قاتل متقوّم وی ، او په قتل عمد کښی د قاتل نفس د اوّل مقتول (عارف) د وارثانو

ملک دے، او هغه لره دی اجنبی ضائع کړلو، لهذا اجنبی سړی باندی به داوّل مقتول (عارف) وارثانو دپاره دوی تاوان یعنی دیّت لازم دی،

(وانّما یتقوّم فی حق الدیة) سره دوی جواب ذکر دے، د جواب حاصل دا دے چه قتل خطاء په کوم کښی چه مماثلت ممکن نه دے، په دی کښی نفس دیّت په حق کښی خلاف قیاس دی وجه نه متقوّم دے، چه په ظاهره باندی کلی طور باندی دیو محترم نفس ضائع کیدل او باطل کیدل لازم نه شی، پس هر کله چه په قتل خطاء کښی نفس لره دیو ضرورت په وجه باندی خلاف قیاس متقوم مسئلے شوے دے، نو په دی باندی هیڅ غیز لره نشی قیاس کیدے، او هر کله چه په دی باندی خر شئ نشی قیاس کیدلے نو قصاص به یو متقوّم معنی نه وی، او هر کله چه قصاص متقوّم معنی نه ده، نو دی اجنبی داوّل مقتول یعنی عارف د وارثانو هیڅ شئ لره ضائع نه کړلو بلکه دهغوی دښمن لره ختم کولو سره ئے یو قسم ته د هغوی امداد وکړلو، او په مدد کونکی باندی څه تاوان نه لازمیږی، لهذا داوّل مقتول (عارف) د وارثانو دپاره په اجنبی باندی هیڅ شیز تاوان نه لازمیږی، هاں البته په دی اجنبی باندی به د قاتل (شاهد) د وارثانو تاوان لازمیږی، پس که چرته دی اجنبی دی قاتل لره په قصد سره قتل کړے وی نو بیا خو به پرا اجنبی باندی قصاص واجب کیږی او که په خطاء سره ئے قتل کړے وی نو بیا دیّت واجب کیږی،

وَمِلْكُ النِّكَاحِ لَا يُضْمَنُ بِالشَّهَادَةِ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ نَفَرٌ يُعْ ثَالِثٌ لَنَا عَلَى أَنَّ مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا يُضْمَنُ يَعْنِي إِذَا شَهِدَ الرَّجُلَانِ بِأَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ بَعْدَ الدُّخُولِ فَحَكَمَ الْقَاضِي عَلَيْهِ بِأَدَاءِ الْمَهْرِ وَالنَّفَرِ يْقِ ثُمَّ رَجَعَ الشَّاهِدَانِ فَعِنْدَنَا لَا يَضْمَنَانِ لِلزَّوْجِ شَيْئًا لِأَنَّ الْمَهْرَ كَانَ وَاجِبًا عَلَيْهِ بِسَبَبِ الدُّخُولِ سَوَاءٌ كَانَ طَلَّقَهَا أَوْ لَا فَمَا أَتْلَفَا عَلَيْهِ شَيْئًا الْآجِلَ اسْتِمْتَاعِهِ بِالْمَرْأَةِ وَهُوَ الَّذِي يَعْتَبِرُ عِنْدَهُ بِمِلْكِ النِّكَاحِ وَلَيْسَ لَهُ مِثْلٌ لَا مُمَاثَلَةَ الْبُضْعِ بِبُضْعٍ آخَرَ فَإِنَّ ذَلِكَ فِي الشَّرِيعَةِ حَرَامٌ وَلَا مُمَاثَلَةَ بِالْمَالِ لِأَنَّ تَقَوُّمَهُ بِالْمَالِ لَا يَظْهَرُ إِلَّا عِنْدَ انْتِكَاحِ ضَرُورَةَ لِشَرْطِهِ وَلَا يَظْهَرُ

عِنْدَ التَّغْرِيْنِ اَصْلاً وَلِهٰذَا صَحَّتْ اِزَالَتُهٗ بِالطَّلَاقِ بِلَا بَدَلٍ وَلَا شُهُوْدٍ وَلَا وَلِيٍّ وَلَا اِذْنٍ وَاِنَّمَا تَصِيْرُ مُتَقَوَّمَةً فِي الْخُلْعِ .... بِالنَّصِّ عَلٰى خِلَافِ الْقِيَاسِ وَاِنَّمَا قُيِّدَ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ لِاَنَّهٗ اِذَا شَهِدَ بِالطَّلَاقِ قَبْلَ الدُّخُوْلِ ثُمَّ رَجَعَا يَضْمَنَانِ نِصْفَ الْمَهْرِ لِلزَّوْجِ لِاَنَّ قَبْلَ الدُّخُوْلِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْمَهْرُ اِلَّا عِنْدَ الطَّلَاقِ لِاَنَّهَا تَحْتَمِلُ اَنْ تَرْتَدَّ اَوْ تَطَاوَعَ ابْنَ الزَّوْجِ فَحِيْنَئِذٍ يَبْطُلُ الْمَهْرُ اَصْلاً وَاِنَّمَا اَكَّدَ نِصْفَ الْمَهْرِ بِالطَّلَاقِ فَكَانَ الشَّاهِدَانِ اَخَذَا نِصْفَ الْمَهْرِ مِنْ يَدِ الزَّوْجِ وَاَعْطَاهَا فَيَضْمَنَانِ مَا اَعْطَاهَا.

ترجمہ:۔ او دَ دخول نه پس د طلاق گواهی ورکولو سره د نکاح د ملک تاوان نشی ورکولے کیدے، داز موښزه د پاره په دی اصولو باندی چه د غیر مثلی څیز تاوان نشی ورکولے کیدے، دریمه تفریع ده یعنی کله چه دوه کسانو دَدی گواهی ورکړله، چه فلانی سړی دَ دخول نه پس خپلی ښځی له طلاق ورکړے دے، پس قاضی پرَدی باندی د مهر داداء کیدلو او د جدلے حُکم ورکړلو، بیا د واړو گواهانو دَ خپلے گواهی نه رجوع وکړله، نو زموښزه په نزد به دا دواړه گواهان د خاوند د پاره د څه غیر ضمان نه جوړ پرَدی حُکم چه مهر خو به خاوند باندی د دخول د وجهی نه واجب شوے وو، خو آګه خاوند ورلره طلاق ورکړی اوګه ورنه کړی، پس گواهانو خاوند هیڅ نه دی ضائع کړی، مګر صرف د ښځی سره د خوندا غستلو جواز، او دا هغه دے کوم چه دَ نکاح په ملک سره تعبیر کولے شی او د نکاح د ملک څه مثل نشته دے، نږدی بضع دلے بضع سره مماثلت لری، حُکم چه په شریعت کښی دا حرام دی، او نه د مال سره مماثلت لری حُکم چه د نکاح د ملک په مال سره متقوم کیدل ظاهر نه دی مګر د نکاح په وخت کښی د دی د شرافت د وجهی نه او د جدا والی په وقت کښی بالکل نه ظاهر پرَدی، دی وجهی نه دی لره د طلاق په ذریعه باندی بغیر د گواهانو نه، بغیر د ولی نه او بغیر د اجازت نه زائله کول صحیح دی، او د بضع د خلع په صورت کښی په مال سره متقوم کیدل خلاف القیاس په نص سره ثابت دی، او طلاق بعد الدخول سره ئے دی وجه نه مقید کړے دے چه کله گواهان قبل الدخول گواهی ورکړی، او بیا رجوع وکړی، نو د خاوند د پاره

به د نیم مهر ضامن کړئ - وجه دا ده چه قبل الدخول په خاوند مهر لازم نه وی ، مګر د طلاق په وخت کښی وجه دا ده چه دا احتمال شته د ے چه ښځه مرتده شی یا د خاوند د حُوی سره ملاؤ شی ، نو په دغه وخت کښی مهر باطلیږی نیم مهر لږ ے د طلاق په وجه باندی مضبوط کړے دے ، ګواهانو د خاوند نه نیم مهر واغستلو او ښځی لره ے ورکړلو لهذا دا دواړه به د دغه څیز ضامن کړئ کوم چه دوی ښځی لره ورکړے دے ،

تشریح :- دلته ندی چه کومه قاعده بیان شوی ده ، که چرته یو څیز داسی وی چه د هغے څه مثل موجود نه وی نه کامل مثل او نه قاصر مثل نه مثل صوری او نه مثل معنوی ، نو د هغه تاوان نه واجب کیږی ، په دی عبارت کښی په هغے باندی د ریه تفریع بیان شوی ده ، حاصل د دی دا دے که چرته د وه کسانو ګواهی ورکړله چه حامله د دخول او جماع نه پس خپله ښځی ته طلاق ورکړے دے د دی ګواهی په نتیجه کښی قاضی د ښځی او خاوند په مینځ کښی جدائی راوستله او په خاوند باندی ے د مهر ادا کولو حکم وکړلو ، بیاد دواړو ګواهانو د خپل شهادت نه رجوع وکړله او دا ے ویل چه مونږ د خلقو په د روغو ګواهی ورکړی ده ، نو زمونږ نه په نزد باندی به دا دواړه ګواهان د خاوند د پاره د څه څیز ضامن نشی جوړ یدے ، او په دوی باندی به څه قسمه تاوان نه واجب کیږی ، ځکه چه د جماع او د دخول په وجه باندی خو هسے هم په خاوند باندی مهر واجب شوے وو ، برابره ده که طلاق ے ورکولو او که نه ، لهذا دی ګواهانو د خاوند څه څیز نه دے ضائع کړے ، البته د ښځی سره د خوندا غستلو او د جماع چه کوم جواز وو چه د ملک نکاح ورته و یلے شی ، هغه ے ضائع کړلو یعنی د دوی په ګواهی سره د نکاح ملک پاتی نه شو ، لیکن د نکاح ملک داسی څیز دے چه د هغه څه مثل نشته دے ، ځکه چه نه خود نکاح د ملک یعنی بضع مماثلت د بضع سره دے او نه د بضع مماثلت د مال سره دے د بضع مماثلت خود بضع سره دی وجه نشته چه دا تبادله په شریعت کښی حرامه ده یعنی په شریعت کښی داخبره جائزه نه ده ، که ګواهانو د خاوند بضع لره ضائع کړله نو دوی د د ے بدله کښی بله بضع د خوندا غستلو د پاره ورکړی ، او د مال سره د بضع مماثلت د دی وجهی نه نشته دے ، چه ملک د بضع سره د مال سره متقوم نه دے یعنی د ملک

بضعی مال قیمت نه وی او باقی واچه د نکاح په وخت کښی د مهر مال واجب کیدل نو داد ملک بضعی قیمت نه دے، بلکه د محل یعنی بضع شرافت ظاهر و لو د پاره بطور مهر مال واجب کولے په هغی څکه که خاوند لره بضع د مفتو مال جوړ کړے شی نو د خلقو په زړونو کښی به د بضع شرافت او عظمت باقی پاتی نه شی، او د جدا والی په وخت کښی بضع چونکه د چا په ملک کښی داخل نه وی، بلکه د خاوند نه ملک آزاد وی او آزاد کیدل په خپله باندی د شرافت او عظمت یو څیز دے، دی وجه نه د جدا والی په وخت کښی بضع کلهم متقوّم نه پاتی کیږی، د غه وجه ده چه د طلاق په ذریعه باندی بضع لره نا ملکو لو د پاره نه خو بدل ته ضرورت شته دے نه دکوها نوا و نه ولی او نه د بښځی د اجازت، انّما تصیر متقوّمة فی الخلع الخ ده سره دیوا عتراض جواب دے او هغه داچه د منافع د بضع د تفریق په وخت کښی د خلع په صورت کښی متقوّم کیږی، یعنی بښځه په خلع کښی د بضع د منافعو بدله ورکړی او د خاوند د قید نه خان خلاصه کړی، دی نه معلومه شوه چه د تفریق په وخت کښی هم منافع د بضع متقوم بالمال کړی، دوی جواب دادے چه په خلع کښی د منافعو د بضع متقوّم بالمال کیدل خلاف القیاس پدنص سره ثابت دی دی وجه نه د الله پاک ارشاد دے، فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِهٖ "، یعنی که تاسو خلق دوی خبری نه پریږی چه دوی د دواړو په د الله حکم ونه ساتی نو څه گناه نشته دے په دوی د دواړو باندی که بښځه بدله ورکړی خلاصه شی، یعنی بښځه مال ورکړی او خان د نکاح نه خلاصه کړی او خاوند د نه مال واخلی- بهرحال په خلع کښی د بضع د منافعو متقوّم بالمال کیدل خلاف القیاس په نص سره ثابت وی، او کوم څیز چه خلاف القیاس ثابت وی نه نو په هغے باندی بل څیز قیاس کولے شی او نه په اعتراض کښی د دواړو باندی کولے شی، لهٰذا ستاسو دا اعتراض صحیح نه دے، صاحب د نور الانوار وائی چه ما ترجمه د طلاق بعد الدخول قید دی وجهی نه کړلے دے چه کله د دواړه گواهان طلاق قبل الدخول ورکړی او بیا دهغے نه رجوع اختیار کړی، نو داد دواړه به د خاوند د پاره د ثیم مهر ضامن گرځی، څکه چه د دخول نه وړاندی په خاوند باندی صرف د طلاق په وخت کښی د مهر لزوم راځی څکه چه دوی خبری احتمال شته دے چه (الله نه پناه غواړو) بښځه مرتده شی یعنی اسلام

نه واو پری یاد خاوند دځوی سره (چې د بلې ښځې نه دے) حرام کاری وکړی حالانکه په دی دواړو حالاتو کښی د ښځې د نافرمانی د وجې نه مهر مکمل باطلیږی، پس د دخول نه وړاندی په طلاق باندی کړاهی ورکولو سره به طلاق واقع کیږی او د طلاق د وجې نه به نیم مهر مضبوط شی،

حاصل دا چه د کوم مهر د ساقط کیدلو احتمال و وهغه مهر د کړاهانو کړاهی په وجه باندی لازم شو، لهذا دا سی شوه چه لکه د ی کړاهانو نیم مهر د خاوند نه غصب کړلو، او ښځې ته ئے ورکړلو او غاصب چونکه د غصب شوی څیز ضامن وی لهذا دا دواړه کړاهان به هم د نیم مهر تاوان ادا کوی،

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ اَنْوَاعِ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ حُسْنِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ فَقَالَ وَلَا بُدَّ لِلْمَاْمُوْرِ بِهٖ مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْاٰمِرَ حَكِيْمٌ يَعْنِيْ لَا بُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ حَسَنًا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى قَبْلَ الْاَمْرِ وَلٰكِنْ يُّعْرَفُ ذَالِكَ بِالْاَمْرِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْاٰمِرَ حَكِيْمٌ وَالْحَكِيْمُ لَا يَاْمُرُ بِالْقَبِيْحِ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَاكِمُ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ هُوَ الْعَقْلُ لَا دَخْلَ فِيْهِ لِلشَّرْعِ وَعِنْدَ الْاَشْعَرِيِّ الْحَاكِمُ بِهِمَا هُوَ الشَّرْعُ لَا دَخْلَ فِيْهِ لِلْعَقْلِ۔

ترجمه:- بیا هر کله چه مصنف رح د ادا او قضاء اقسام بیانولو سره فارغ شولو نو هغوی د مامور به د حسن بیان شروع کړلو، دی وجه نه فرمائی چه د مامور به دپاره د حسن صفت دی د پاره ضروری دے چه امر کونکے حکم دے، یعنی د امر کولو نه وړاندی د الله په نزد د مامور به حسن والے ضروری دے، لیکن دی پیژندل په امر سره کیږی، حُکمه امر کونکے حکیم ذات دے او حکیم ذات د خرابو خبرو حکم نه ورکوی، او د ازمونښه مسلک دے، د معتزله په نزد باندی د حسن او قبح فیصله کونکے عقل دے، د شرع په دی کتبی څه دخل نشته دے او د اشعری په نزد باندی د دی دواړو خبرو فیصله به شریعت کوی په دی باره کتبی د عقل څه دخل نشته دے،

تشریح:- مصنف رحمه الله تعالیٰ فرمائی چه د مامور به د پاره د حسن

صفت ضروری دے لکہ څرنګہ چہ د منهی عنه د پاره صفت د قبح ضروری دے، او دی وجه دا ده چه امر کو نکے او نهی کو نکے (الله) حکم دے او حکیم د بنهٔ خبرو حا کوی، او د بد و خبرو نه منع کول کوی، پس حکم چه دَ کوم څیز امر و کړی هغه به یقیناً حسن دی او کوم څیز نه منع و کړی هغه به یقیناً قبیح دی، بهر حال د فعل مامور حسن والے او د فعل منهی عنه قبیح والے ضروری دے لیکن سوال دا دے چه حسن او قبح شرعی دی او که عقلی دی پس دی باره کښی عرض دا دے چه د حسن او قبح څو معنی کانے دی، (۱) د حسن د فعل یو معنی صفت د کمال دے لکه علمٌ حسنٌ یعنی علم یو صفت د کمال دے او د قبح د فعل یو معنی صفت د نقصان هم دے، لکه جهل قبیح یعنی جهل صفت د نقصان دے، (۲) د حسن د فعل معنی ده د دنیاوی غرض سره موافق کیدل او قبح د فعل معنی ده د دنیاوی غرض سره مخالف کیدل، لږ په دی معنی سره د حسن مثال داسی جوړیږی موافقة السلطان الجائر حسن ای موافقة وملائمة لغرض الدنیا ویته او د قبح مثال مثل مخالفة السلطان الجائر قبیح ای مخالفة لغرض الدنیاویّة - وحیه (والله حقانی)

(۳) د فعل د حسن معنی دا چه د دی کو نکے د تعریف او ثواب حقدار و گرځی او د فعل د قبح معنی دا چه د دی کو نکے د ملامتیا او د عقاب مستحق و گرځی، د اوّل دوه معنو په اعتبار سره او د فعل په انکار سره عقل دی او اختلاف په دریمه معنی کښی د شیخ ابو الحسن اشعریؒ په نزد با ندی د واړه شرعی دی، یعنی دا شاعره په نزد با ندی د شریعت د راتلو نه وړا ندی تمام افعال ایمان، کفر، موږ نځ، زنا وغیره قول برابر دو د دی کو لکے نه خو د ثواب مستحق وو او نه د عقاب لیکن هرکله چه شارع د بعض افعالو په باره کښی وویل چه د دی کو نکے به د ثواب حقدار دی نو دی په کولو ئے امر و کړلو، او د بعضو په باره کښی ئے وویل چه د دی کو نکے به دَ عقاب حقدار دی، نو دهغے نه ئے د منع کیدلو حکم و کړلو پس، شارع چه د کومو افعالو امر کړے دے هغه حسن دی او چه د کومو نه ئے منع فرمایلی ده هغه قبیح دی او زمونږ ه یعنی ماتریدیه او د معتزله په نزد با ندی حسن او قبح د واړه عقلی دی، یعنی دا تعی دی په شریعت با ندی موقوف نه دی، دی وجه نه د شریعت

دا تلو نه دی را ندی بعض افعال حسن وو ، یعنی کونکے به ئے د ثواب حقدار دی او بعض افعال قبیح وو ، لهذا کونکے به ئے د عقاب او سزا حقدار دی پس کوم افعال چه په نفس الامر کښی حسن دو شارع دهغے امر وکړلو او چه کوم افعال قبیح وو دهغے منع وفرمائله ، غرض دا چه د شارع په امر کولو سره په یو فعل کښی حسن او په نهی کولو سره یو فعل کښی قبح نه پیدا کیږی بلکه په نفس الامر کښی چه په افعالو کښی کوم حسن او قبح وه شارع دهغے نه پرده پورته کړله لکه چه طبیب په دوائی کښی نه نفع پیدا کوی او نه نقصان بلکه په نفس الامر کښی چه په دوائے کښی کوم نفع او نقصان دے طبیب دهغه نه پرده پورته کوی او بیکاره کوی ئے پاتی شو عقل نو کله خود نفس الامری حسن او قبیح تر لاره موی لکه د نفع ورکولو نکی صدق حسن کیدل او د ضرر رسولو نکی کذب قبیح کیدل او کله لا نه موی ، لکه د رمضان واخوی لس درځو د روژو حسن و الے او د یکم شوال د روژی قبیح والے دا داسی څیزونه دی چه عقل د دی حسن او قبح نشی پیژندے لیکن شریعت دی لره هم بیکاره کړے دے ، نو موږ وایو د معتزله خو په دی خبره کښی اتفاق دے چه حسن او قبح فعل وا عقلی دی یعنی واقعی او نفس الامری دی ، په شریعت باندی موقوف نه دی لیکن پرده دا پرومنا هبو کښی بیا فرق دے دما تریدیه په نزد باندی حسن و فعل مستلزم حکم لره نه دے او قبح د فعل مستلزم نهی لره نه دے یعنی په الله پاک باندی نه خو دا افعال حسنه امر کول واجب دی او نه په افعال قبیحه نهی کول لازم دی ، او د معتزله په نزد باندی حسن او قبیح حکم لره واجبوی ، یعنی کوم افعال چه حسن دی په الله باندی د هغه امر کول لازم دی او چه کوم قبیح دی د هغے نه منع کول لازم دی لهذا که شارع نه وے او افعال او د دی افعالو کولو والا وے ، نو د عقل په ذریعه باندی احکام ثابتیدے او کوم فعل چه د مباح والی صلاحیت لرلو هغه به یقیناً مباح وے او چه کوم د حرمت هغه به حرام وے ،

دویم فرق دا دے چه د معتزله په نزد باندی د نفس الامری حسن او قبیح فیصله کونکے به صرف عقل دی یعنی عقل چه د کوم فعل حسن والے مقرر کړی دا به یقیناً حسن دی او چه د کوم فعل قبیح والے قرار کړی نو دا به یقیناً قبیح دی ، گویا دا افعال په نفس الامر کښی او قبیح دی - او زموږ نه یعنی د ماتریدیه په نزد باندی د دی فیصلی کولو والا شریعت

دے یعنی شریعت اسلامی چه کوم فعل لره حسن وکښی پوهه شه چه دا فعل حسن دے او چه کوم لره قبیح وکښی نو پوهه شه چه دا فعل قبیح دے،

زمونږ ه یعنی ماتریدیه او اشاعره په مابین کښی دا فرق دے چه اشاعره په نزد یا ندی د شریعت نه پس حسن او قبیح ثابت شوی دی د شریعت وارد ید لو نه وړاندی نه حسن وو او نه قبیح وه، اوزمونږ په نزد یا ندی حسن د فعل او قبیح وړاندی د شریعت نه ثابت ووخو اظهار ئے او بنکاره کول ئے اسلامی شریعت وکړل،

ثُمَّ شَرَعَ فِیْ تَقْسِیْمِ الْحُسْنِ اِلٰی عَیْنِهٖ وَاِلٰی غَیْرِهٖ وَتَقْسِیْمِ کُلٍّ مِّنْهُمَا اِلٰی اَقْسَامِهِمَا فَقَالَ وَهُوَ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ لِعَیْنِهٖ اَیِ الْحُسْنُ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ لِذَاتِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ بِاَنْ یَّکُوْنَ حُسْنُهٗ فِیْ ذَاتِ مَا وُضِعَ لَهٗ ذٰلِكَ مِنْ غَیْرِ وَاسِطَةٍ وَهٰذَا ثَلٰثَةُ اَنْوَاعٍ مَا قَالَ وَهُوَ اِمَّا اَنْ لَّا یَقْبَلَ السُّقُوْطَ اَوْ یَقْبَلَهٗ اَیْ لَا یَقْبَلُ ذَالِكَ الْحُسْنُ السُّقُوْطَ مِنَ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ بَلْ یَکُوْنُ دَائِمًا حَسَنًا وَمَاْمُوْرًا بِهٖ عَلَی الْمُکَلَّفِ وَوَاجِبًا عَلَیْهِ اَوْ یَقْبَلُ السُّقُوْطَ فِیْ حِیْنٍ مِّنَ الْاَحْیَانِ لِعُذْرٍ مِّنَ الْاَعْذَارِ اَوْ یَکُوْنَ مُلْحَقًا بِهٰذَا الْقِسْمِ لٰکِنَّهٗ مُشَابِهٌ لِمَا حَسُنَ لِمَعْنًی فِیْ غَیْرِهٖ اَنْ یَّکُوْنَ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ مُلْحَقًا بِالْحَسَنِ لِعَیْنِهٖ لٰکِنَّهٗ مُشَابِهٌ لِلْحَسَنِ لِغَیْرِهٖ فَهُوَ ذُوْ جِهَتَیْنِ وَاِنَّمَا جَعَلَهٗ مِنْ اَقْسَامِ الْحَسَنِ لِعَیْنِهٖ اِعْتِبَارًا لِلْاَصْلِ کَمَا سَنَقِفُ عَلَیْهِ فِیْمَا بَعْدُ وَلٰکِنَّ فِی التَّقْسِیْمِ مُسَامَحَةٌ وَالْوَاجِبُ اَنْ یَّقُوْلَ وَهُوَ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ لِعَیْنِهٖ بِالذَّاتِ اَوْ بِالْوَاسِطَةِ وَالْاَوَّلُ اِمَّا اَنْ لَّا یَقْبَلَ السُّقُوْطَ اَوْ یَقْبَلُهٗ وَقَدْ وَقَعَ السَّامِحُ مِنْهُ فِیْ هٰذَا التَّقْسِیْمِ کَثِیْرًا۔

ترجمه: بیا مصنفؒ د حسن لعینه او لغیره طرف ته تقسیم وفرمائلو بیا په دی دواړو کښی دهر یو دوی اقسامو طرف ته تقسیم فرمایلے دے، دی وجه فرمائی حسن یا به لعینه وی یعنی حسن به د ذات د مامور به کوم جهی نه وی په دی طور باندی چه دا حسن به دهغه څیز په ذات کښی وی د کوم د پاره چه مامور به وضع شوی ده بغیر د واسطه نه او د حسن لعینه د مصنفؒ د بیان مطابق د ری قسمونه دی او

هغه دا چه یا به سقوط قبلوی او یا به نه قبلوی، یعنی د غه حسن به د مامور به نه سقوط نه قبلوی بلکه همیشه به حسن وی او مکلّف باندی به مامور به او واجب وی یا به په عذر و نو کښی د یو عذر د وجهی نه په څه نه څه وخت کښی سقوط قبول کړی یا داچه مامور به به دی قسم سره ملحق وی لیکن د حسن لغیره سره به مشابهت لری یعنی مامور به حسن لعینه سره ملحق وی څو د حسن لغیره سره به مشابه وی، پس د ا قسم دوه جهتو والا دے، مصنفؒ د اصل اعتبار کړے دے او د ا قسم ئے د حسن لعینه په اقسامو کښی شمار کړے دے، لکه چه آئنده تاو کښی به معلومه شی، لیکن به دی تقسیم کښی مسامحه ده، مصنفؒ باندی دا دلیل ضروری دو چه حسن لعینه به یا بالذات وی یا بالواسطه وی او اوّل به یا سقوط قبلوی او یا به سقوط نه قبلوی، په دی تقسیم کښی د مصنفؒ نه پیره مسامحه شوی ده،

تشریح: صاحب د نور الانوار وائی چه د مامور به دپاره د حسن ثابتولو نه پس مصنّفؒ د حسن دوه قسمه کړی دی، (۱) حسن لعینه (۲) حسن لغیره، حسن لعینه خو دادے چه حسن بغیر د څه واسطی نه د هغه څیز په ذات کښی دی د کوم دپاره چه مامور به وضع شوی وی او حسن لغیره هغه دے چه حسن د مامور به نه د غیر د وجهی دی یعنی د حسن منشاء غیر دی، بیا مصنفؒ د فرمائل چه د حسن لعینه درې قسمونه دی، (۱) دا چه حسن د مامور به نه سقوط قبول نه کړی بلکه همیشه وی او په مکلّف باندی همیشه واجب وی، د عذر د وجهی نه په څه نه څه وخت سقوط قبلوی (۲) مامور به د حسن لعینه سره ملحق وی او د حسن لغیره مشابه وی، حاصل داچه دا دریم قسم ذو جهتین دے، یعنی په یو جهت سره حسن لعینه دے او په بل جهت سره حسن لغیره دے، لیکن دلته کښی دا اعتراض دے چه دا دریم قسم ئے د حسن لعینه سره ولے شمار کړے دے، د حسن لغیره په اقسامو کښی ئے ولے شمار نه کړلو،

نو د دی جواب دادے چه حسن لعینه اصل دے لهذا د اصل د اعتبار کولو په وجه باندی ئے په دی کښی شمار کړلو، شارحؒ ملا جیونؒ وائی چه په دی تقسیم کښی تسامح ده، په دی طور باندی چه دیو تقسیم په اقسامو کښی تباین موجود دی، خو دلته کښی دریم قسم د اوّل دوه قسمونو مقابل او مباین نه دے، حکمه چه دریم قسم به یا سقوط

قبلوی او یا به نه قبلوی ، که سقوط نه قبلوی نو په اوّل قسم کښی داخلیږی او که سقوط قبلوی نو په دویم قسم کښی داخلیږی ، بهرحال په دری واړو قسامو کښی تقابل نشته دے ، په مصنفؒ باندی دا قسمه بیان کول لازم وی چه د حسن لعینه دوه قسمه دی ، (۱) حسن لعینه بالذات وبلاواسطه ، (۲) حسن لعینه بالواسطه بیا اوّل دوه قسمه دی ، (۱) سقوط به قبلوی ، (۲) سقوط به نه قبلوی ، په دی طریقه تقسیم کښی به بیا داخوابی نه لازمیږی ، شارحؒ فرمائی چه په دی تقسیم کښی دمانزؒ په کثرت سره تسامح شوی دی لکه چه اوس تیر شول او آئنده به هم ښائی ،

كَالتَّصْدِيقِ وَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ نَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيبِ اللَّفِّ فَالْاَوَّلُ لِمَا لَا يَقْبَلُ السُّقُوطَ فَاِنَّ التَّصْدِيقَ لَا بُدَّ مِنْهُ عَلَى الْمَرْءِ وَلَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَادَامَ عَاقِلًا بَالِغًا وَبِهٰذَا لَا يَزُولُ حَالَ الْاِكْرَاهِ فَاِنْ اُكْرِهَ عَلٰى اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ يَجُوزُ لَهُ التَّلَفُّظُ بِاللِّسَانِ بِشَرْطِ اَنْ يَبْقَى التَّصْدِيقُ عَلٰى حَالِهِ فَالْاِقْرَارُ يَقْبَلُ السُّقُوطَ وَالتَّصْدِيقُ لَا يَقْبَلُهُ قَطْعًا وَحُسْنُ التَّصْدِيقِ ثَابِتٌ لِعَيْنِهِ لِاَنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِاَنَّ شُكْرَ الْمُنْعِمِ الْخَالِقِ وَاجِبٌ -

ترجمہ :- لکه تصدیق کول ، موږ کول ، زکوٰة ورکول ، (د۱) دلف په ترتیب باندی نشر دے ، پس اوّل دهغه مامور به مثال دے چه حسن ئے سقوط نه قبلوی ، ځکه چه تصدیق په انسان باندی لازم دے ترڅو پوری چه دے عاقل بالغ وی تصدیق به دده نه ، نه ساقط کیږی ، دی وجه نه تصدیق د اکراه په وخت کښی هم نه ساقط کیږی لهذا که چرته یو انسان په کلمه کفر جاری کولو باندی مجبوره کړے شی نو دده د پاره پدیه باندی د کفر په تلفظ کول جائز دی ، په دی شرط که تصدیق په خپل حالت باندی باقی پاتے وی پس اقرار سقوط لره قبلوی او تصدیق سقوط لره بالکل نه قبلوی ، او د تصدیق حسن لعینه ثابت دے ځکه عقل حکم کوی چه د انعام کونکی او خالق شکر کول واجب دی

تشریح :- په دی عبارت کښی د لف نشر مرتب په طور باندی مثالونه بیان شوی دی ، لهذا د تولونه د مخه باندی د هغه مامور به مثال بیان کړے شوے دے چه

حسن ئے د سقوط قابل نه دے ، د مصنف رحمه الله تعالیٰ په کلام څه حذف شته دے ، او تقدیر د عبارت دا سی دے ، که عدم سقوط حسن تصدیق ، یعنی د حسن لعینه د اوّل قسم (چه د سقوط قابل نه وی) مثال د حسن د تصدیق نه ساقط کیدل دی ، وجه داده چه کوم شیز د نه رسول الله صلی الله علیه وسلم را وړی دی ، د هغه تصدیق کول په هر عاقل بالغ انسان باندی لازم او فرض دی ، او ترخو پورې چه دے عاقل او بالغ وی نو د وجوب نه پس په تصدیق د ده د ذمّه نه ، نه ساقط کیږی چونکه تصدیق نا قابل سقوط دے ، دی وجه نه په صورت د اکراه یعنی د قتل یا د څاندام پرې کولو د هکی نه باوجود تصدیق نه زائله کیږی ، تر دی که چرته یو مسلمان په کلمه د کفر ویلو باندی مجبوره کړے شو نو ده د پاره د اجائز دی چه دے په ژبه باندی د کفر کلمه وائی ، خو شرط داد ے چه تصدیق به په خپل حال باندی باقی دی ، بهرحال اقرار ساقط قبلوی او تصدیق په یو حال کښی هم ساقط نه قبلوی او د تصدیق حسن لعینه ثابت دے ځکه چه عقل د احکم کوی چه د انعام کونکی او پیدا کونکی یعنی د باری تعالیٰ شکر ادا کول لازم دی ، او د الله تعالیٰ شکر ادا کول دا دی چه په زړه کښی د هغه د یو والی اعتراف وکړے شی ، او وسنل شی ، پس ثابته شوه چه حسن د تصدیق په ذات کښی موجود دے ، او تصدیق چونکه د سقوط قابل نه دے ، لهذا د تصدیق حسن به هم سقوط نه قبلوی ،

وَالثَّانِيْ مِثَالٌ لِمَا يَقْبَلُ السُّقُوْطَ فَإِنَّ الصَّلٰوةَ تَسْقُطُ فِيْ حَالِ الْحَيْضِ لِلتَّنَافِيْ بَيْنَ الْإِقْرَارِ بِالْإِكْرَاهِ وَحُسْنُ الصَّلٰوةِ فِيْ نَفْسِهَا لِأَنَّهَا مِنْ أَوَّلِهَا إِلٰى آخِرِهَا تَعْظِيْمٌ لِلرَّبِّ بِالْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ وَثَنَاءٌ عَلَيْهِ وَخُشُوْعٌ لَهُ وَقِيَامٌ بَيْنَ يَدَيْهِ وَجِلْسَةٌ بِحُضُوْرٍ وَإِنْ كَانَتِ الْكَيْفِيَّاتُ وَبَعْدَ الرَّكَعَاتِ وَالْأَقَامَاتُ وَالشَّرَائِطُ لَا يَسْتَقِلُّ بِمَعْرِفَتِهِ الْعَقْلُ وَمُحْتَاجًا إِلَى الشَّرِيْعَةِ وَقَدْ بَيَّنْتُ أَنَّ لِكُلِّ سِرَارِهَا فِي الْمَثْنَوِيِّ الْمَعْنَوِيِّ۔

ترجمه: او دوهم د هغه ما مور به مثال دے چه د هغے حسن سقوط

قبلوی حُکہ چہ مو نځ دَحیض او دنفاس په زمانہ کښی ر دښځی نه) ساقط کیږی، لکہ څرنګہ چہ داکراه، اقرار او جبر په حالت کښی ساقط کیږی او مو نځ کښی دوی په ذات کښی دے، حُکہ چہ مو نځ دَاوّل نه واخلی تر اخره پوری دا قوالو او افعالو په ذریعه د باری تعالیٰ تعظیم دے، دهغه حمد او ثنا دے، دهغه په وړاندی دَعاجزی اظهار کول دی، دهغه وړاندی ودریدل دی او دهغه په پیژندلو کښی عقل مستقل نه دے، او دا ټول خیزونه د شریعت محتاج دی، او ما دوی اسرار په مثنوی معنوی کښی بیان کړی دی،

تشریح: شارح رح وائی چہ دوم یعنی مو نځ دداسی مامور به مثال دے کوم چہ سقوط قبلوی، حُکہ چہ مو نځ د ښځی د ذکی نه د حیض او نفاس په زمانه کښی مکمل طور باندی ساقط کیږی اوکہ دیو درځ او شپی نه زیاته مده بے هوشی تیره شی نو په دی صورت کښی هم مو نځ بالکلیه ساقط کیږی، د بالکلیه ساقط کیدو مطلب دا چہ نه ئے اداء واجب دی او نه ئے قضاء واجب دی، لکہ څرنګہ چہ دَ اکراه او اقرار په صورت کښی ساقط کیږی، او دَ مو نځ حسن دوی په ذات کښی دے یعنی مو نځ بعینہٖ او لذاتہٖ حسن دے، دلذاتہٖ حسن کیدلو وجہ داده چہ مو نځ دَ اوّل نه واخلی تر اخره پوری اقوال تکبیرات، قرأت د قرآن او تسبیحاتو په ذریعه باندی او دا افعال یعنی رکوع او سجده سے په ذریعه باندی د باری تعالیٰ سره تعظیم دے، دغه شان په مو نځ کښی د باری تعالیٰ حمد او ثناء ده، دهغه په وړاندی عاجزی ظاهروله دی، دهغه په وړاندی لاس په لاس ودریدل دی او دهغه په وړاندی کینا ستل دی، او دا ټول خیزونه د الله پاک په تعظیم باندی دلالت کوی، او الله پاک کوم چہ خالق او منعم دے، دهغه تعظیم بلاشبه چہ حسن دے، پس ثابته شوله چہ مو نځ بالذات حسن دے، په دی کښی دَخیر په وجه باندی حسن نه دے پیدا شوے او مو نځ چونکہ سقوط قبلوی، لکہ چہ وړاندی تیر شول لهٰذا دوی حسن به هم سقوط قبلوی،

شارح رح نورالانوار وفرمائل چہ دَ مو نځ حقدار د رکعتونو تعداد د وختونو

مقرر کول، او د شرطونو تعیین داسی خیزونه دی چه د عقل رسیدل د یقه ممکن نه دی، بلکه دا اصول د شرع محتاج دی، دکومو اسرارو چه شارح پ خپله مثنوی معنوی کښی بیان کړی دی، بعض حضرات تو د لیل دی چه مونځ بذاته حسن نه دے بلکه په مونځ کښی د کعبه د وجهی نه حسن را غلے دے، لهذا دا به د قبیلے د دریم قسم نه دی، یعنی ملحق خو به د حسن لعینه سره وی لیکن مشابه به وی د حسن لغیره سره مگر د دی جواب دا دے چه د مونځ په حسن کیدلو کښی د کعبه څه دخل نشته دے، ځکه چه کلیت المقدس طرف ته مخ کول فرض وو، مونځ په هغه وخت کښی هم حسن وو۔ او د قبیلے د اشتباه په وخت کښی د کعبه جهت فوت کیدلو په صورت کښی هم مونځ حسن پاتی کیږی، بهرحال د اثبات شوه چه د مونځ په حسن کیدلو کښی د کعبه څه دخل نشته دے،

وَالثَّالِثُ مِثَالٌ لِمَا يَكُوْنُ مُلْحَقًا لِعَيْنِهٖ وَمُشَابِهًا لِغَيْرِهٖ فَإِنَّ الزَّكٰوةَ فِي الظَّاهِرِ إِضَاعَةُ الْمَالِ وَإِنَّمَا حَسُنَتْ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ الَّذِيْ هُوَ مَحْبُوْبُ اللّٰهِ تَعَالٰى وَحَاجَتُهٗ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِهٖ بَلْ بِمَحْضِ خَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَذٰلِكَ وَكَذَا الصَّوْمُ فِيْ نَفْسِهٖ تَجْوِيْعٌ وَإِتْلَافٌ لِلنَّفْسِ وَإِنَّمَا حَسُنَ لِقَهْرِ النَّفْسِ الْأَمَّارَةِ الَّتِيْ هِيَ عَدُوُّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهٰذِهِ الْعِبَادَةُ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِلنَّفْسِ فِيْهَا وَكَذَا الْحَجُّ فِيْ نَفْسِهٖ سَعْيٌ وَقَطْعُ مَسَافَةٍ وَرُؤْيَةُ أَمْكِنَةٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَإِنَّمَا حَسُنَ لِشَرَفٍ فِي الْمَكَانِ الَّذِيْ شَرَّفَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى سَائِرِ الْأَمْكِنَةِ وَتِلْكَ الشَّرَافَةُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِ الْأَمْكِنَةِ بَلْ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَصَارَ كَانَ هٰذِهِ الْوَسَائِطَ لَمْ تَكُنْ حَائِلَةً فِيْمَا بَيْنَ كَانَتْ حَسَنَةً لِعَيْنِهَا۔

ترجمه: او دریم مثال د هغه مامور به دے چه حسن د ملحق لعینه او مشابه لغیره دے، ځکه چه زکوٰة په ظاهره باندی مال ضائع کول دی، او دا د هغه فقیر د حاجت لرے کولو وجهی نه حسن شولو کوم چه الله ته محبوب دے او د هغه حاجت د هغه په اختیار کښی نه دے بلکه صرف د وجه نه چه الله داسی پیدا کړے دے، او د غه شان روژه فی نفسه نفس لره ویرے ساتل او ضائع کول دی،

او دا د هغه نفس امّاره ډ مغلوب کیدلو په وجه باندې حسن کرښودلی ده کوم چه الله دښمن دے او دا عداوت دالله پیدا کول دی نفس لره په دې کښې څه اختیار نشته دے، دغه شان حج فی نفسه منع دی وهل دی، مسافت قطع کول دی او خوتانکی لیدل دی، او په دې کښې حسن د هغه شرافت د وجې نه راغلے چه کوم په هغه مکان کښې دے، چه الله ورلره په تولو مکانونو باندې شرافت ورکړے دے او شرافت هم دې مقاما تو اختیار کښې نه دے بلکه الله د اسې پیدا کړې دی، پس گویا دا واسطې په منځ کښې حائله نه شولے پس دا څیز و نه به حسن لعینها وی،

تشریح: د دریم مثال یعنی زکوٰة د داسې مامور به دے کوم چه ملحق دے د حسن لعینه سره او مشابه دے د حسن لغیره سره او وجه د دې دا ده چه زکوٰة په ظاهره باندې مال ضائع کول دی او خپل مال ضائع کول په شرع کښې حرام او په عقل کښې منع دی، او کوم څیز چه هم شرعاً حرام دی او هم عقلاً منع وی هغه فی نفسه خراب او قبیح وی، لهٰذا زکوٰة قبیح کیدل پکار دی، لیکن په زکوٰة کښې حسن د دې وجه نه راغلے چه د دې په ذریعه باندې دالله پاک د خوښی فقیر حاجت پوره کیږی، او د هغه حاجت په ختمیږی، او د الله د محبوب فقیر حاجت پوره کول حسن دی لهٰذا زکوٰة به هم حسن وی، دا هم خیال کښې وی چه د فقیر حاجت مند کیدل د د ۀ په اختیار کښې نه دی، بلکه دا الله د اسې پیدا کړے دے، خلاصه دا چه په زکوٰة کښې حسن د فقیر د حاجت پوره کولو په وجه راغلے دے، لیکن دا واسطه یعنی حاجت د فقیر د بنده په اختیار کښې نه دی بلکه غیر اختیاری دی، د غه شان روژه فی نفسه نفس لره د ورځے سره اوضائع کول دی، حالانکه نفس لره ضائع کول او د الله د نعمتونو نه د ۀ لره منع کول په عقل کښې منع دی، لیکن په دې کښې حسن دی وجه نه راغلی دے چه د بدی طرف ته امر کولو نکے نفس یعنی نفس امّاره په دې سره مغلوب کیږی او د الله دښمن دے مګر دا دښمنی هم د الله پیدا کړے دے، ورنه نفس ته په دې دښمنی کښې څه اختیار نشته دے، حاصل دا چه روژه کښې د الله دښمنی یعنی د نفس امّاره د مغلوب کیدلو په وجه باندې حسن راغلے دے، لیکن دا واسطه یعنی عداوت دا دالله په اختیار کښې نه دی، د غه شان حج فی نفسه د مسافت قطع کولو او خوښکانا تو او مقاما تو لیدلو

وم دے او دا اسی دے لکہ د تجارت د پارہ سفر یعنی پہ دی کښی څہ حسن نشتہ دے
البتہ پہ ج کښی چہ حسن را غلے دے نو د کعبہ د شرافت پہ بناء باندی، کوم لرہ چہ اللہ
پاک پہ تمامو مکاناتو باندی شرافت ورکړے دے، دا شرافت هم د یو مکان څخہ اختیاری
نہ دے، بلکہ د اللہ پیدا کړہ دے، غرض دا چہ پہ ج کښی حسن د کعبہ د شرافت
د وجہ نہ، را غلے دے، لیکن دا واسطہ یعنی شرافت د کعبہ هم اختیاری نہ دے، بلکہ
غیر اختیاری دے،

صاحب د نور الانوار وئیلے پہ طور باندی فرمائی چہ مذکورہ دا واړہ واسطے چونکہ
غیر اختیاری دی بنده لرہ پہ دی باندی څہ اختیار نشتہ دے، لهذا د دی کیدل او
نہ کیدل دواړہ برابر دی، او هر کلہ چہ د دی کیدل او نہ کیدل برابر دی لهذا اګنو یا
دا واسطے د سرہ موجود دے نہ دی، او هر کلہ چہ دا موجود نہ شوی نو زکوٰۃ ج روژہ
کښی حسن ګنو یا بالذات راغلو، بلا واسطہ، او هر کلہ چہ دا دری واړہ حسن دی بلا واسطہ
و الحاق ئے راغلو پہ حسن لعینہ پوری، مګر چہ دی واسطو لرہ پہ زکوٰۃ روژی او ج
کښی د حسن ثابتولو کښی څہ نہ څہ د خل ضرور رشتہ دے دی وجہ نہ دا دری واړہ حسن
لغیرہ سرہ مشابہ شولے، بهر حال دا خبرہ ثابتہ شوہ چہ زکوٰۃ روژہ ج درے
واړہ ملحق دی، د حسن لعینہ سرہ او مشابہ دی د حسن لغیرہ سرہ۔

اَوْ لِغَيْرِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِعَيْنِهٖ اَيِ الْحَسَنُ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ لِغَيْرِ الْمَاْمُوْرِ
بِهٖ بِاَنْ يَّكُوْنَ مُنْشَأُ حُسْنِهٖ هُوَ ذٰلِكَ الْغَيْرُ وَالْمَاْمُوْرُ بِهٖ لَا دَخْلَ لَهٗ
فِيْهِ وَهُوَ ثَلٰثَةُ اَنْوَاعٍ اَيْضًا عَلٰى مَا بَيَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اِمَّا اَنْ لَّا
يَتَاَدّٰى بِنَفْسِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ اَوْ يَتَاَدّٰى اَوْ يَكُوْنَ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِيْ شَرْطِهٖ
بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ فِيْ هٰذَا التَّقْسِيْمِ وَ
اَمْثِلَتُهٗ مُسَامَحَاتٌ لِاَنَّ ضَمِيْرَ هُوَ رَاجِعٌ اِلَى الْغَيْرِ وَضَمِيْرُ يَكُوْنُ رَاجِعٌ
اِلَى الْمَاْمُوْرِ بِهٖ وَفِيْهِ اِلْتِفَاتٌ وَالْمَعْنٰى اَنَّ ذٰلِكَ الْغَيْرَ الَّذِيْ حَسُنَ
الْمَاْمُوْرُ بِهٖ لِاَجْلِهٖ اِمَّا اَنْ لَّا يَتَاَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ بَلْ لَا
بُدَّ اَنْ يُّوْجَدَ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ بِفِعْلٍ اٰخَرَ فَهُوَ كَامِلٌ فِيْ كَوْنِهٖ حَسَنًا لِلْغَيْرِ اَوْ

يَتَأَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ لَا يَحْتَاجُ اِلٰى فِعْلٍ اٰخَرَ فَهُوَ قَرِيْبٌ مِّنَ الْحَسَنِ لِغَيْرِهٖ اَوْ يَكُوْنُ ذٰلِكَ الْمَأْمُوْرُ بِهٖ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِيْ شَرْطِهٖ وَهُوَ الْقُدْرَةُ يَعْنِيْ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ تَعَالٰى لِاَحَدٍ بِاَمْرٍ مِنَ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ اِلَّا بِحَسَبِ طَاقَتِهٖ وَقُدْرَتِهٖ فَهٰذَا اَيْضًا حَسَنٌ۔

ترجمہ: یا بہ لِغَیرِہ وی دا عطف دے پہ قول د مصنّفؒ لعنیہ باندی یعنی دا حسن بہ یا د غیر مامور بہ وَ وجہی نہ وی پہ دی طور چہ د حسن منشا بہ غیر وی، او مامور بہ لرہ بہ پہ حسن کښی څہ دخل نہ وی، دد ی هم دری قسمونہ دی، لکہ چہ مصنّفؒ پہ خپل قول سرہ د دی بیان کړے دے، او دغہ غیر یا خو بہ پہ نفس مامور سرہ نما داء کیږی، او یا بہ اداء کیږی یا بہ حسن وی، د دا سی حُسن د وجہی نہ چہ د دہ پہ شرط کښی بہ وی پس د دیتہ چہ هغہ معنی بہ فی نفسہ یاد فی نفسہ معنی سرہ د الحاق د وجہی نہ بہ حسن وی پہ دی تقسیم او پہ دی شاتو کښی څو مسامحہ دی او وجہ دادہ چہ هو غیر طرف تہ راجح دے، او دیکون غیر مامور بہ طرف تہ راجح دے، او پہ دی کښی انتشار دے، او مطلب دادے چہ هغہ غیر چہ د هغہ د وجہی نہ مامور بہ حسن شوے دے یا خو بہ د نفس فعل مامور بہ سرہ اداء کیږی نہ بلکہ ضروری بہ وی چہ مامور بہ پہ فعل اٰخر سرہ موجود شی پس د احسن پہ للغیر کیدلو کښی کامل دے یا بہ د نفسِ فعل مامور بہ پہ اداکیدلو سرہ اداء کیږی، د فعل اٰخر محتاج بہ نہ وی پس د احسن لعینہ طرف تہ نزدی دے یا بہ د امامور بہ حسن وی د وجہ نہ چہ حسن د دی پہ شرط کښی دے، او هغہ شرط قدرت دے یعنی اللہ پاک چا لرہ هم مکلّف نہ کړی مگر د هغہ طاقت او قدرت موافق پس د اهم حسن دے،

تشریح: د دا ندی تیر شوی دی چہ حسن لغیرہ هغہ دے چہ پہ مامور بہ کښی د غیر د وجہی نہ حسن را غلے وی، یعنی د حسن منشائے غیر وی مطلب دا چہ بذاتِ خو هغہ غیر حسن دے، مگر د هغہ د حسن کیدلو پہ وجہ باندی پہ فعل مامور بہ کښی هم حسن را غلو، پہ حسن کیدلو کښی د فعل مامور بہ څہ دخل نشتہ دے، بهرحال

د حسن لغیره دری قسمونه دی، (۱) د غه غیر د فعل مامور به په اداء کولو سره نه اداء کولو سره نه اداء کیږی بلکه د اداء د مامور به د پاره به جدا فعل کول پکار وی او د غه غیر اداء کولو د پاره به جُدا- (۲) د فعل مامور به په اداء کولو سره به غیر هم اداء شی، یعنی مامور به او د غه غیر دوا پاره په یو عمل سره اداء کیږی، او دوا پاره د پاره جُدا جُدا عمل کولو ته څه ضرورت نشته دے، (۳) مامور به حسن وی د هغه حُسن د وجهی چه کوم ئے په شرط کښی دے پس د دینه چه هغه ملحق وی په حسن لعینه پوری او که په لغیره پوری،

مشارحؒ فرمائی چه په دی تقسیم او مثالونو کښی څو تسامح دی اوّل دا چه د هو ضمیر مرجع غیر دے او دیکون ضمیر مرجع مامور به ده، او دا انتشار د ضما ئرو دے یعنی په یو کلام کښی څو ضمیرو نو څو مرجعونه قرار کړے شوی دی، حالانکه که په یو کلام کښی څو ضمائرو اقع وی نو مرجع ئے یو پکار دے، بهرحال د متن په عبارت کښی دا اوّلنے تسامح دے، وَالمعنی انّ ذالك الغیر الخ کښی واده تعلیل د پاره دے او شارحؒ د هو ضمیر غیر کیدلو علت بیانولو کښی فرمائی چه د هو ضمیر مرجع غیر حُکمچه یا خو پُدغیر چه د دهٔ د وجهی به مامور به کښی حُسن راغلے دے، په نفس فعل د مامور به سره اداء کیږی، او یا به نه اداء کیږی، بلکه ضروری به وی، چه مامور به د په بل فعل سره موجود شی، په دی صورت کښی به مامور به په حسن لعینهٖ کیدلو کامل وی، حُکمچه په دی صورت کښی د مامور به او د غیر په منځ کښی فصل موجود دے، چه د مامور به د پاره د جدا عمل کولو ضرورت وی، او د غیر د پاره د جُدا عمل کولو ضرورت وی، یا به دا غیر په نفس فعل د مامور به سره اداء کیږی، او د بل فعل محتاج به نه وی، په دی صورت کښی به د مامور به حُسن د حسن لعینه سره نزدی وی، حُکم په دی صورت کښی د مامور به او د غیر په منځ کښی هیڅ فعل نشته دے، په دی طور باندی چه د وارو د پاره یو فعل کافی دے یا به دا مامور به د دی وجهی نه حسن وی چه حسن به د دی په شرط کښی وی، او هغه شرط قدرت دے چه مطلب ئے دا دے چه الله پاك یو بنده لره د یو فعل نه مکلّف کوی تر څو چه په کښی د هغے طاقت او قدرت نه وی پس

داھم دحسن یو قسم دے،

وَهٰذَا الْقِسْمُ لَيْسَ بِقَسِيْمٍ فِي الْوَاقِعِ وَلٰكِنَّهٗ شَرْطُ بَلْدَسَامِ الْخَمْسَةِ الْمُقَدَّمَةِ لِعَيْنِهٖ وَلِغَيْرِهٖ وَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرْهُ الْجُمْهُوْرُ بِعُنْوَانِ التَّقْسِيْمِ وَاِنَّمَا ذَكَرَهٗ فَخْرُ الْاِسْلَامِ مُسَامَحَةً وَسَمَّاهُ ضَرْبًا سَادِسًا جَامِعًا لِكُلِّ مَا الْخَمْسَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَاِذَا كَانَ جَامِعًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّقُوْلَ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ حَتّٰى يَكُوْنَ الْمَعْنٰى اَنَّ الْمَاْمُوْرَ بِهٖ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ كَالتَّصْدِيْقِ وَالصَّلٰوةِ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ كَالزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ اَوْ لِغَيْرِهٖ كَالْوُضُوْءِ وَالْجِهَادِ صَارَ حَسَنًا لِمَعْنًى اٰخَرَ وَهُوَ كَوْنُهٗ مَشْرُوْطًا بِالْقُدْرَةِ فَلِهٰذِهِ الْقُدْرَةِ صَارَتْ اَوَامِرُ الشَّرْعِ كُلُّهَا حَسَنَةً وَلٰكِنَّ الْحُسْنَ لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ وَالْمُلْحَقَ بِهٖ صَارَ جَامِعًا لِكَوْنِهٖ لِعَيْنِهٖ وَلِغَيْرِهٖ وَلِهٰذَا قَيَّدَهٗ بِهِمَا بِخِلَافِ مَا كَانَ لِغَيْرِهٖ فَاِنَّهٗ اِجْتَمَعَ فِيْهِ الْحُسْنُ لِغَيْرِهٖ مِنْ جِهَتَيْنِ لِاَجْلِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ وَلِاَجْلِ الْقُدْرَةِ فَلَا يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهٖ لِغَيْرِهٖ وَلَعَلَّهٗ لِهٰذَا لَمْ يُقَيِّدْهُ بِهٖ۔

ترجمہ ۱۔ او دا قسم په حقیقت کښی څه قسم نه دے لیکن د حسن لعینہ او د لغیرہ د پراندینی پنځه اقسامو د پاره شرط دے دی وجه نه جمهورو دا په عنوان د تقسیم سره نه دے ذکر کړے، البته فخر الاسلام دے له ره مسامحةً ذکر کړے دے، او دا ئی له شپږم قسم سره سمّی کړے دے کوم چه د پراندی پنځه اقسامو کښی هر یو له ره شامل دے، پس هر کله چه دا قسم ټولو له ره جامع دے نو مناسب دا وه چه دا سی ئے ویلے وے بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ د پاره دی دی چه دا معنی ئے وه چه مامور به د حسن لمعنی فی نفسه کیدلو نه پس لکه تصدیق او صوم یا د حسن لمعنی فی نفسه سره ملحق کیدلو جهاد دے دی معنی د وجهی نه حسن گرځیدلے دے، او هغه د قدرت سره مشروط کیدل دی، پس دی قدرت د وجهی نه به د شریعت تول اوامر حسن للغیر شی، لیکن چونکه حسن لمعنی فی نفسه او دی سره ملحق، لعینه

او لغیره دوا پولو جمع کو لکے دے، دی وجه نه مصنفؒ شپږم قسم لره دوا پرد قید ونو سره مقیّد کړے دے په خلاف د هغه مامور به باندی کوم چه حسن لغیرهٖ دے، حکه چه دی کتبی حسن لغیره په دوه جمعتو نو سره جمع شوے دے د غیر معیّن دو جمعی نه او د قدرت دو جمعی نه، لهٰذا دا به د حسن لغیره کید لو نه خارج نه وی، او کید ے شی چه دی وجه نه مصنفؒ شپږم قسم لره د حسن لغیره سره نه وی مقیّد کړے،

تشریح:- اوسه پوری چه شپږ قسمونه ذکر شول، (۱) حسن لعینه چه د کوم سقوط قابل نه وی. (۲) حسن لعینه کوم چه سقوط قبلوی، (۳) کوم چه د حسن لعینه سره ملحق وی او د حسن لغیره سره مشابه وی، (۴) حسن لغیره کوم چه د نفس مامور به په ادا کید لو سره نه ادا کیږی (۵) حسن لغیره کوم چه په نفس مامور به ادا کولو سره ادا کیږی، (۶) مامور به کوم چه د فضیل شرط د حُسن د وجهی نه حَسَن وی،

صاحب نور الانوارؒ فرمائی چه دا شپږم قسم په حقیقت کتبی خو قسم نه دے البته د حَسَن لعینه او لغیره سابقه خمسه قسمونه پاره شرط دے، شپږم چونکه په اصل کتبی خو قسم نه دے، لهٰذا جمهورو اصولیانو دی لره د تقسیم په عنوان سره نه دے ذکر کړے، یعنی دی لره ئے د حسن لغیره قسم نه دے جوړ کړے، البته فخر الاسلامؒ هسا محضؒ دا ذکر کړے دے، او شپږم قسم سره ئے مسمّی کړے دے سالار نکه دا ما قبل پنځه قسمونو کتبی هریو قسم لره شامل دے، لیکن او س سوال دا پیدا کیږی چه هر کله دا قسم سابقه خمسه قسمونه شامل دے، نو ماتن رح لره په متن کتبی د بعد ما کان حسنا لعینهٖ فی نفسه او ملحقًا به نه پس او د لغیره هم ویل پکار وو، یعنی پس د دینه چه مامور به حسن لعینه وی یا ملحق لعینه وی، یا حسن لغیره وی، د پاره د دی چه دهٔ پوره عبارت دا مطلب روانے دے چه مامور به د حسن لعینه کید لو نه پس لکه تصدیق او موضوع یا لعینه سره ملحق کید لو نه پس لکه زکوٰة د روژه او حج او د حسن لغیره کید لو نه پس لکه د ضرر او جهاد د دویے معنی د وجهی نه حسن گرځید لے دے، او هغه د دیمه

کښی هم تسامح کړے شے، په دی شان چه وائی لکه وضوء جهاد او هغه قدرت وکړم په وجه چه بنده د هغه څیز په اداکولو باندی قادر کیږی، چه کوم د هغه په ذمّه باندی لازم وی، پس وضوء د هغه مامور به مثال د سے چه وکړم په اداکولو سره چه غیر نه اداکیږی، حُکه چه وضوء فی نفسه اندامونو لره د یخولو، پاک ساتلو او دا و بو ضائع کولو نوم دے وضوء ځکه اداء صلوٰة د وجهی نه حسن ګرځیدلے شے او نځ داسی فعل دے کوم چه په نفس فعل د وضوء سره نه اداء کیږی، بلکه دی د پاره متصدًا بل فعل ضروری دے په کوم سره چه مونځ موجود یږی، او کله چه په دی وضوء کښی نیّت وکړی نو وضوء مقصود وګرځی او قربت مقصوده به شی په دی باندی به ثواب ورکولے کیږی،

تشریح: شارح نور الانوار وائی چه څرنګه د حسن لغیره د تقسیم په دوران کښی د ماتن رح روی تسا محشوی دی، (۱) د ضمائرو د انتشار په صورت کښی (۲) او یکون حسنا لحسن فی شرطه لره مستقل طور باندی د شپږم قسم شمار لو په صورت کښی، (۳) بعد ما کان حسنًا لمعنی فی نفسه او ملحقًا به نه پس د او لغیره قید نه ذکر کولو په صورت کښی د غه شان په مثالونو کښی هم د تسامح نه کار اغستے شوے دے، لکه چه د راندی راځی بهرحال د حسن لغیره اوّل مثال وضوء دے ځکه چه وضوء داسی مامور به شے، چه بذات خود حسن نه وے بلکه په دی کښی د اداء صلوٰة د وجهی نه حسن راغلے دے، وضوء بذات خود حسن ځکه نه دے، چه وضوء په حقیقت کښی د اندامونو یخولو، او دا اعضاء د پاک صاف کولو او او بو ضائع کولو نوم دے، او په اندامونو یخولو او پاک، صاف ساتلو او او بو ضائع کولو کښی شرعًا او عقلاً څه حسن نشته دے بلکه او بو ضائع کولو کښی یو قسم قباحت دے، لیکن هر کله چه وضوء د مونځ په ارادی سره وکړے شو، نو دا داسی مقصودی عبارت شو چه ثواب به پرې مرتب کیږی، او په کوم څیز چه ثواب مرتب کیږی هغه ته حسن ویلے شی، لهٰذا وضوء به حسن وی خو د مانځه د وجهی نه او کوم څیز چه د غیره وجهی نه، حسن وی، هغه ته حسن لغیره وائی لهٰذا د وضوء به حسن لغیره وی، او د وضوء د فعل اداء کولو د وجهی نه چونکه مونځ نه اداکیږی بلکه د مانځه د پاره د جدا فعل ضرورت

معنی د مامور به د قدرت سره مشروط کیدل دی، پس هر کله چه د قدرت وجود کیدلو وجهی نه پیدا تمام وپراندینی اقسامو کښی حسن را غلے دے، نو په دی اعتبار سره د شریعت تمام احکام احسن لغیره قرار کړے شی، حکمه چه د تمامو احکامو پاره شرط دے، دی جواب دادے چه کوم مامور به حسن لعینه دے، او یا ورسره ملحق دے په دی دواړو کښی ذاتی حسن هم وی او د غیر یعنی د قدرت د شرط د وجهی نه په کښی هم حسن را غلے دے، لهذا دا دواړه لعینه هم حسن شول او لغیره هم حسن وگرځیدل، پس دی وجه نه ماتن رح خپل قول حسن الحسن فی شرط د وجود حسن لعینه او ملحق بحسن لعینه سره مقیّد کړے دے، دپاره د دی چه دا دواړه د حسن لعینه سره سره حسن لغیره هم شی، او پاتی شو حسن لغیره نو هغه خو چونکه د وجاندی نه د غیر مامور به د وجهی نه حسن گرځیدے دے، یو وجه خو غیر معیّن د اویله وجه قدرت دے، دی وجه نه دا ویکون حسنا لحسن فی شرط نه پس د لغیره ذکر کولو څه ضرورت نشته دے، دی لره شارح رح داسی ویلی دی چونکه د شرط د قدرت د وجهی نه حسن لغیره، لغیره پاتی کیږی او د حسن لغیره کیدلو نه، نه خارج کیږی، دی وجه ماتن رح شپږم قسم لره یعنی حسنا لحسن فی شرط سره د حسن لغیره سره نه دے مقیّد کړے۔

ثُمَّ بَعْدَ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ الثَّلٰثَةِ قَدْ تَسَامَحَ فِي الْمِثَالِ حَيْثُ قَالَ كَالْوُضُوْءِ وَالْجِهَادِ وَالْقُدْرَةِ الَّتِي يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ اَدَاءِ مَا لَزِمَهُ فَالْوُضُوْءُ مِثَالٌ لِمَا مُوْمِرَ بِهِ الَّذِي لَا يَتَاَدّٰى الْغَيْرُ بِاَدَائِهٖ فَاِنَّهُ فِي نَفْسِهٖ تَبَرُّدٌ وَتَنْظِيْفٌ لِاَعْضَاءٍ وَاِضَاعَةٌ لِلْمَاءِ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِاَجْلِ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ وَالصَّلٰوةُ مِمَّا لَا يَتَاَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْوُضُوْءِ بَلْ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ فِعْلٍ اٰخَرَ قَصْدًا كَوُجُوْدِ بِهِ الصَّلٰوةُ وَاِذَا نَوٰى فِي هٰذَا الْوُضُوْءِ كَانَ مَنْوِيًّا وَقُرْبَةً مَقْصُوْدَةً يُثَابُ عَلَيْهَا۔

ترجمہ: او بیا د دی دری مسایلو نه پس مصنف رح د مامور به په مثالونو

وی، دی وجه نه وضوء به دَ حسن لغیره اوّل قسم (لا یتادّی بنفس الماموربهٖ) دی
په دی باندی بعضو خلقو اعتراض کړے دے او ویلی دی چه وضوء لره د حسن لغیره
په مثال کښی پیش کول مناسب نه دی، ځکه که وضوء دمانحرّ اراد ی نه بغیر وکړے شی
نو هم طهارت دے او طهارت فی نفسه حسن دے دی وجه نه شرع په وضوء باندی
همیشه والی ته مندوب ویلی دی او په شرع کښی چه کوم څیز مندوب دی هغه حسن
دی، پس معلومه شوه چه وضوء اتی طور باندی حسن دے، (زیرا بهتره به وه که
دده په مثال کښی ئے سعی الی الجمعة ذکر کړے وے، ځکه څه په سعی کښی قطعًا څه
حسن نشته دے بلکه دَ جمعے د ما نحن دوجهی نه په کښی حسن راغلے دے، او په نفس
سعی سره چونکه د جمعے موتے نه اداء کیږی، بلکه د جمعے موتے اداء کولو دَ پاره
جُدا فعل ته ضرورت دے، دی وجه نه دا به د حسن لغیره د قسم اوّل (لا یتادّی
بنفس الماموربهٖ) مثال وګرځی۔

وَالْجِهَادُ مِثَالٌ لِمَا مُؤْرِبِهٖ الَّذِیْ یَتَادَّی الْغَیْرُ بِاَدَائِهٖ فَاِنَّهٗ فِیْ نَفْسِهٖ
تَعْذِیْبُ عِبَادِ اللّٰهِ وَ تَخْرِیْبُ بِلَادِ اللّٰهِ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِاَجْلِ اِعْلَاءِ
کَلِمَةِ اللّٰهِ وَاِلَّا عُلَاءُ یَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ فِعْلِ الْجِهَادِ لَا بِفِعْلِ اٰخَرَ بَعْدَهٗ
وَکَذَالِکَ اِقَامَةُ الْحُدُوْدِ فِیْ نَفْسِهَا تَعْذِیْبٌ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِزَجْرِ
النَّاسِ مِنَ الْمَعَاصِیْ وَالزَّجْرُ یَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ اِقَامَةِ الْحُدُوْدِ لَا بِفِعْلٍ
اٰخَرَ بَعْدَهٗ وَکَذَالِکَ صَلٰوةُ الْجَنَازَةِ فِیْ نَفْسِهَا بِدْعَةٌ مُسْتَابِهَةٌ لِعِبَادَةِ
الْاَصْنَامِ وَاِنَّمَا حَسُنَتْ لِاَجْلِ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَهُوَ یَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ
صَلٰوةِ الْجَنَازَةِ لَا بِفِعْلٍ بَعْدَهَا فَهٰذِهِ الْوَسَائِطُ وَهِیَ کُفْرُ الْکَافِرِ وَ
اِسْلَامُ الْمَیِّتِ وَهَتْکُ حُرْمَةِ الْمَاهِیْ کُلِّهَا بِفِعْلِ الْعِبَادِ وَاخْتِیَارِهِمْ
فَلِهٰذَا اُعْتُبِرَتِ الْوَسَائِطُ هٰهُنَا وَجُعِلَتْ دَاخِلَةً فِی الْحَسَنِ لِغَیْرِهٖ
بِخِلَافِ وَسَائِطِ الزَّکٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ اَعْنِیْ فَقْرَ الْفَقِیْرِ وَعَدَاوَةَ
النَّفْسِ وَشَرَفَ الْمَکَانِ فَاِنَّهَا مَحْضُ خَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَلَا اخْتِیَارَ فِیْهَا لِلْعَبْدِ
اَصْلًا وَلِهٰذَا جُعِلَتْ مِنَ الْمُلْحِقِ بِالْحَسَنِ لِعَیْنِهٖ فَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ:- اوجہاد د هغہ ماموریه به مثال دے دکوم په اداکولو سره چه غیر اداکیږی حُکه چه جهاد فی نفسه دالله بندګانو تعذاب ورکول اود الله نبارونو لره ورانول دی ، اوجهاد دالله کلمه لره د وچتولو په وجه باندی حسن ګرځیدلے دے ، اوډالله کلمه وچتول صرف په فعل وَجهاد سره حاصلیږی ، نه داچه دوی نه لپس په بل فعل سره ، د غه شان حدونه قائمول فی نفسه عذاب ورکول دی اوداخلقو لره ډګناهونو نه منع کولو په وجه باندی حسن ګرځیدلے دے اوداسی منع کول صرف د حدود په قائمولو سره حاصلیږی نه داچه دوی نه لپس په بل فعل سره ، د غه شان د جنازی مونځ فی نفسه یوډاسی بدعت دے چه بُت پرستی سره مشابهت لری لیکن په دی کښی حُسن د مسلمانانو د حق ادا کولو وجهی نه راغلے دے ، اود مسلمانانو د حق ادائیګی صرف په جنازی سره حاصلیږی نه داچه دینه پس بل فعل سره بیاد اتمام واسطی یعنی دکافر کفر ، د مړی مسلمان کیدل او د شرعی ممنوعاتو د حرمت بے عزتی د بندګانو په فعل او اختیار سره دی ، دی وجهنه دلته کښی دَدی واسطو اعتبار کړے شوے دے اوداتول په حسن حسن لغیره کښی داخل کړے شوی دی ، په خلاف د روژی زکوٰة اوحج د واسطو یعنی د فقیر ، د نفس عبادت اود مکان شرافت ، ځکه چه داصرف دالله په پیدا کولو سره دی او په دی کښی د بندګانو ځه اختیار نشته دے ، دی وجه نه دی لره د حسن لعینه سره ملحق قرار کړے شوی دی ، لهذا غور کړی ،

تشریح:- مُروَجیږي وفرمائیل چه د حسن لغیره په اقسامو ثلثه کښی جهاد د هغه ماموریه به مثال دے دکوم په اداکولو سره چه هغه غیر اداکیږی دکوم د وجهی نه چه په ماموریه به کښی حسن راغلے وی ، بهرحال جهاد د حسن لغیره سره د دویم قسم مثال دے ، جهاد حسن لغیره دی وجه نه دے چه جهاد فی نفسه د الله بندګانو لره عذاب ورکول دی اوډ الله تعالیٰ آباد نبارونو لره د ورانولو لوم دے یعنی لوټمار او قتل ، نوم جهاد دے ، او په دی څیز ونو کښی د حسن نه موجود یدل بنګار دی مګر چونکه په جهاد سره دالله پاک کلمه پورته کیږی ، اوالله کلمه پورته کول حسن ګرځیدلے دی ، دی وجه نه د اعلاء کلمة الله د وجهی نه جهاد هم حسن ګرځیدلے او دکوم څیز چه بالواسطه حسن وی ، هغه چونکه حسن لغیره وی ، دی وجه نه جهاد به حسن لغیره

دی او اعلاء کلمة الله چونکه محض د جهاد سره حاصلیږی او دی دپاره د جهاد د فعل نه علاوه دَ بل فعل ضرورت نه وی، دی وجه نه جهاد د حسن لغیره د دویم قسم (یتادُّی بنفسی المامور به) مثال گرځی، دی نه پس شارح رح دوه مثالونه نور ذکر کړی دی،

(۱) حدود قامُول، څکه حدود قائمول مثلاً زانی سنگسار کول په قصد سره قتل کولو لره قصاص کول، شرابی لره کوړې ورکول فی نفسهٔ الله بنده کا نولره عذاب ورکول دی او الله بنده کا نولره عذاب ورکول په دی کښی فی نفسه څه حسن نشته دے، مگر چونکه د حدود قائمولو مقصد خلق د گناه د ارتکاب نه منع کول دی او د گناه نه خلق منع کول یو امر حسن دے، دی وجه نه خلقو لره د گناه نه د منع کولو د پاره حدود قائمول په دی کښی هم حسن راغلو، او په کوم څیز کښی چه حسن دَ غیر د وجهی نه راغلے وی هغه ته حسن لغیره وائی، لهذا اقامت د حدودو به حسن لغیره وی، او خلقو لره د گناه نه منع کول چونکه د حدودونو په اقامت سره کیږی او دی د پاره څه بل فعل ته ضرورت نشته دے، دی وجه نه اقامت دَ حدودونو د حسن لغیره د دویم قسم (یتادّی بنفسه المامور به) مثال وی،

(۲) د جنازے مونځ، چونکه دَ جنازے مونځ یو داسی بدعت دے، کوم چه دَ بُت پرستی سره مشابهت لری، دی وجه نه چه مونځ گونګو په وړاندی مړی لره کیښودل، داسی دی لکه چه وړاندی بتان پراته وی او عبادت ئے کیږی، بهرحال دَ جنازی مونځ د بت پرستی سره مشابه یو بدعت دے، او بدعت یو انتهائی خراب څیز دے مگر چونکه په جنازه کښی دیو مسلمان حق ادا کول دی، لکه چه دَ ترمذی ابواب الادب ص۱۰۲ باندی د حضرت ابوهریره رضی الله عنه حدیث دے، چه د مسلمان په مسلمان باندی شپیر حقونه دی، (۱) بیمار پرسی کول (۲) په مړی باندی جنازه کول، او قبرستان پورې تلل، (۳) د عوت قبلول، (۴) ملاقات کیدلو باندی سلام کول (۵) د انتوښی په جواب کښی یَرْحَمُکَ الله ویل، (۶) په موجودگی او نه موجودگی کښی خیرخواهی کول، او د مسلمان حق ادا کول یو مستحسن امر دے، دی وجه نه د مسلمان د حق د ادا کولو په وجه باندی جنازه هم حسن شو، او د غیر د وجهی نه چه کوم څیز حسن وی هغه حسن لغیره وی دی وجه نه د جنازی مونځ به هم حسن لغیره وی، او د مسلمان حق ادا کول چونکه صرف د جنازی په فعل سره حاصلیږی، دی وجه نه دَ جنازی مونځ به هم حسن لغیره دی او د مسلمان

د حق اداکول چونکه صرف د جنازی په فعل سره حاصلیږی، دی وجه نه دیوبل فعل کولو ضرورت نه پیښیږی، دی وجه نه دا هم د حسن لغیره دویم قسم یتادّی نفس المامور به مثال دے،

فهذه الوسائط الخ سره شارحؒ جهاد، اقامت د حدونو او د جنازی مونځ د حسن لغیره ثابتولو د پاره وفرمائل چه مذکوره واسطی یعنی د کافر کفر لره ختمول او د الله تعالیٰ کلمه لره پورته کول، او د مسلمان مړی حق لره اداء کول او د شرعی ممنوعاتو نه خلقولو منع کول د بندګانو په فعل او اختیار کښی دی پر هرکله چه دا واسطی د بندګانو په اختیار کښی دی نو د دی واسطو اعتبار به کولے شی، او هرکله چه د دی اعتبار وکړے شی نو د دی د وجهی نه جهاد، حدونو قائمول او د جنازے مونځ به حسن لغیره قرار کړے شی، دی په خلاف باندی د زکوٰة، روژی، حج واسطی یعنی په زکوٰة کښی د حسن پیدا کیدلو واسطه د فقیر تنګی لرګول دی او د روژی د حُسن کیدلو واسطه د نفس امّاره سره عداوت کول دی، او د حج د حُسن کیدلو واسطه د خانه کعبه شرافت دے او دا واسطی بعض د الله پیدا کړه دی د بنده د فعل په دی کښی څه دخل او اختیار نشته دے، پس هر کله چه دا واسطی غیر اختیاری دی، نو د دی اعتبار نه کولو د وجهی نه زکوٰة، روژه او حج د حُسن لغیره سره ملحق کړے شو،

د شارحؒ په ظاهری عبارت باندی یو اعتراض دے او هغه دا چه د جهاد حسن کیدلو د پاره واسطه د کافر کفر او د حدونو د اقامت د پاره واسطه د شرعی ممنوعاتو د ارتکاب نه منع کول او د جنازی د مونځ د حسن کیدلو واسطه ګڼے د مړی اسلام او کړ څولو، حالانکه په دی کښی یو هم د حُسن واسطه نه ده، لکه چه د خادم د تقریر په لړ کښی دا واضح شوی دی د دی جواب دا دے چه د دی دری واسطو نه یو لفظ د پاندی مقدر دے په دی طور چه پوره عبارت داسی دے، اعدام کفر الکافر و قضاء حق اسلام المیت والزجر عن هتک حرمة المناهی یعنی د جهاد د حُسن کیدلو واسطه د کافر د کفر معدوم کیدل دی او د جنازی د حُسن کیدلو واسطه د مسلمان مړی حق اداکول دی او د حدونو د اقامت د حسن کیدلو واسطه د شرعی ممنوعاتو د بے عزتی کولو نه منع کول دی د الفاظو لړه د مقدّر منلو نه پس بیا هیڅ اعتراض نه وارد پیږی،

وَ الْقُدْرَةُ مِثَالٌ لِلشَّرْطِ الَّذِیْ حَسُنَ الْمَأْمُوْرُ بِهٖ لِاَجْلِهٖ لَا بِلِمَأْمُوْرٍ بِهٖ وَاِنْ قَدَّرْتَ الْمُضَافَ وَقُلْتَ وَمَشْرُوْطُ الْقُدْرَةِ كَانَ مِثَالًا لِلْمَأْمُوْرِ بِهٖ الْمَشْرُوْطِ بِهَا وَاِنْ جَعَلْتَ ضَمِیْرًا اَوْ یَكُوْنُ حَسُنَا رَاجِعًا اِلَی الْغَیْرِ كَمَا كَانَ ضَمِیْرُ لَا یَتَاَدّٰی اَوْ یَتَاَدّٰی رَاجِعًا اِلَیْهِ كَمَا قِیْلَ لَمْ یَتَّضِحِ الْكَلَامُ وَتَكُوْنُ الْقُدْرَةُ مِثَالًا لِلْغَیْرِ بِلَا تَكَلُّفٍ لٰكِنْ یَّكُوْنُ الشَّرْطُ ح بِمَعْنَی الْمَشْرُوْطِ وَ یَكُوْنُ الْمَعْنٰی اَوْ یَكُوْنُ الْغَیْرُ كَالْقُدْرَةِ حَسَنَةً لِحُسْنِ فِیْ مَشْرُوْطِهَا فَالْقَلْبُ الْمَقْصُوْدُ وَالْعَكْسُ الْمُدَّعٰی وَبِالْجُمْلَةِ لَا یَخْلُوْ هٰذَا الْمَقَامُ ۔

ترجمہ: او قدرت دھغہ شرط مثال دے دکوم وجھی نہ چہ مامور بہ حسن کرځیدلے دے، نہ داچہ داد مامور بہ مثال دے، اوکہ تہ مضاف لرہ مقدّر وائی او مشروط القدرت وائی نو دا بہ دھغہ مامور بہ مثال شی چہ کوم د قدرت سرہ مشروط دے اوکہ تہ ذاو یکون حسناً ضمیر غیر طرف تہ راجع کړی لکہ څرنګہ چہ و یتادّٰی اولا و یتادّٰی ضمیر غیر طرف تہ راجع وو، نکہ چہ وو یلے شو نو مصنّفؒ پہ کلام کښی یہ انتشار نہ راځی او قدرت بہ د څہ تکلّف تہ د غیر مثال جوړ شی لیکن پہ دی وخت کښی بہ شرط د مشروط پہ معنی سرہ شی، او معنی یہ داشی چہ یا ھغہ "غیر" لکہ قدرت حسن دے د داسی حُسن دوجھی نہ چہ کوم د دۂ پہ مشروط کښی دے پس مقصود او مدّعا بہ بدل شی غرض داچہ دا مقام د تکلّف نہ خالی نہ دے۔

تشریح: ماتنؒ د مامور بہ حسن لغیرہ دریم قسم او یکون حسنا لحسن فی شرطہ مثال پہ قدرت سرہ ورکړے دے، لیکن دا مثال د ممثل لہ مطابق نہ دے ځکہ چہ قدرت د مامور بہ مثال نہ دے بلکہ د ھغہ شرط مثال دے دکوم د وجھی نہ چہ مامور بہ کښی حسن راځلے دے، حالانکہ مثال د مامور بہ حسن لغیرہ پکار وو، لکہ وضو او جھاد حسن لغیرہ مامور بہ مثال دے، کہ تاسو د اجواب ورکړی چہ متن کښی قدرت نہ و راندی مضاف مقدر دے او اصل عبارت داسی دے و مشروط القدرت یعنی د دریم قسم مثال د قدرت مشروط دے او د قدرت مشروط ھغہ مامور بہ دے، و چا د پارہ چہ قدرت شرط دے، نو پہ دی صورت کښی بہ یقیناً داد ھغہ مامور بہ مثال جوړ شی کوم چہ دی دوجھی نہ حسن شوے دے چہ د ھغہ پہ شرط یعنی قدرت کښی حسن موجود دے، او مثال بہ د ممثل لہ سرہ موافق شی لیکن پہ دی صورت کښی بہ د مضاف مقدر منلو تکلف اختیار ول دی، اوکہ تاسو او ائے چہ

په متن کښی او یکون حسنا لحسن فی شرطه کښی ضمیر مامور به طرف ته نه دے راجع بلکه غیر طرف ته راجع دے، لکه چه د یتادّی اولا یتادّی دواړو ضمیره غیر طرف ته راجع دی، نو په دی صورت کښی خو به یو فائده ده راشی چه د مصنفؒ کلام به منتشر نه شی یعنی د ضمائرو انتشار به لازم نه شی، بلکه د دوارو ضمیرونو مرجع به لفظ د غیر شی، بلکه دا فائده به وشی چه قدرت به بغیر د مضاف مقدّر کولو نه د غیر مثال جوړ شی او مثال به هم د ممثل له سره مطابق شی، لیکن په دی صورت کښی به د متن فی شرطه کښی شرط د مشروط په معنی سره شی، وجه داده چه که شرط د مشروط په معنی سره وانه اخستل شی نو مطلب به داشی چه دا غیر حسن گرځیدلے دے د هغه حسن دوجهی نه کوم چه دوی شرط دے او شرط هم د مامور به نه غیر دی، نو مطلب به داشی، چه یا هغه غیر لکه قدرت حسن گرځیدلے دے د داسی حسن دوجهی نه گوم چه دوی په شرط کښی موجود دے او مشروط مامور به وی نو مطلب داشو چه غیر یعنی قدرت کښی حسن نا شامل دے، د ده مامور به دوجهی نه، نو په دی صورت کښی حکم اصل مقصود دوهم نه بدل شو، او اصل مدّعا الته شوه، حکم اصل مقصود خو دا دے چه مامور به حسن دے، حکم چه دوی په شرط کښی حسن دے، نو په دی صورت کښی دا زمیری چه شرط یعنی غیر مثلاً قدرت حسن دے حکم چه د ده په مشروط کښی حسن دے، بهرحال دا مقام د تکلّف نه خالی نه دے، یعنی که عبارت په خپل حال باقی وساتل شی نو مثال د ممثل له سره مطابق نه راځی، او که لفظ د مشروط مقدر د مثل شی نو عبارت کښی به مقدر د مثل شی، او دا خلاف اولی او خلاف اصل دے او که یکون د ضمیر مرجع غیر لره قرار کړے شی او شرط لره د مشروط په معنی سره وانه اخستل شی نو خلاف مقصود لازم زمیری،

ثُمَّ وَصَفَ الْقُدْرَةَ بِقَوْلِهِ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ أَدَاءِ مَا لَزِمَهُ لِأَنَّهَا هِيَ الَّتِي هَذِهِ الْقُدْرَةُ لَيْسَتْ قُدْرَةً حَقِيقِيَّةً يَكُونُ مَعَهَا الْفِعْلُ وَتَكُونُ عِلَّةً لَهُ بِلَا تَخَلُّفٍ فَإِنَّ ذَالِكَ لَيْسَ هَذَا إِذِ التَّكْلِيفُ لَا يَتَنَاوَلُ مَا لَا يَكُونُ سَابِقًا عَلَى الْفِعْلِ حَتَّى يُكَلَّفَ بِسَبَبِهِ الْفَاعِلُ بَلِ الْمُرَادُ بِهَا هَهُنَا هِيَ الْقُدْرَةُ الَّتِي بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ وَالْآلَاتِ وَصِحَّةِ الْجَوَارِحِ ح فَإِنَّهَا تُشْتَدُّ مُ عَلَى الْفِعْلِ وَصِحَّةُ التَّكْلِيفِ إِنَّمَا يَعْتَمِدُ عَلَى هَذِهِ الْإِسْتِطَاعَةِ فَقُدْرَةُ التَّوَضِّي حِينَ وَجَدَ الْمَاءَ وَإِلَّا فَالتَّيَمُّمُ وَقُدْرَةُ لَوْ جَدَّهُ

اَلْقِبْلَةِ حِيْنَ عَدَمِ الْخَوْفِ وَوُجُوْدِ الْعِلْمِ وَالَّا فَجِهَةُ الْقُدْرَةِ اَوِ التَّحَرِّيْ وَقُدْرَةُ الْقِيَامِ حِيْنَ الصِّحَّةِ وَالَّا فَالْقُعُوْدُ اَوِ الْاِيْمَاءُ وَقُدْرَةُ الزَّكٰوةِ حِيْنَ مِلْكِ النِّصَابِ وَالَّا فَهُوَ مَعْفُوٌّ وَقُدْرَةُ الصَّوْمِ حِيْنَ الصِّحَّةِ وَالْاِقَامَةِ وَالَّا فَالْقَضَاءُ خَلَفُهُ وَقُدْرَةُ الْحَجِّ حِيْنَ وُجْدَانِ الزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ وَصِحَّةِ الْاَعْضَاءِ وَاَمْنِ الطَّرِيْقِ وَالَّا فَهُوَ تَطَوُّعٌ وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ ۔

ترجمہ:۔ بیا مصنفؒ قدرت لرہ پہ خپل قول یتمکن بھا العبد من اداء ما لزمہ، سرہ متصّف کړلو، دی خبرې طرف تہ اشارہ کولو دپارہ چہ دا قدرت هغہ حقیقی قدرت نہ دے دکوم سرہ چہ فعل کیږی او هغہ دوی فعل بلا تکلفہ علت کړئ، دوم دا دہ چہ حقیقی قدرت د تکلیف مدار نہ دے، ځکہ حقیقی قدرت پہ فعل باندې وړاندې نہ وی، تر څو چہ دغہ دوهمې نہ فاعل مکلّف کړے شی، بلکہ دلتہ کښې د قدرت نہ هغہ قدرت مراد دے کوم چہ د آلاتو او اسبابو د سلامتی او د اعضاء صحت پہ معنی کښې دے ځکہ چہ دا قدرت د فعل نہ وړاندې وی او د تکلیف صحت پہ دې استطاعت باندې موقوف دے، پس د وضوء قدرت د اوبو موجود کېدل پہ وخت کښې دے، ورنہ بیا تیمّم دے او د قبلہ طرف تہ قدرت کلہ چہ پیژنہ نہ وی او قبلہ معلومہ وی ورنہ بیا جهت د قدرت دے یا تحرّی دہ، او د قیام قدرت د صحت پہ وخت کښې دے ورنہ قعود یا اشارہ دہ، او د زکوٰة قدرت کلہ چہ د نصاب مالک وی، ورنہ بیا معاف دے، او د روژې قدرت چہ کلہ صحت وی او مقیم وی ورنہ دوی د نصاب قضاء دہ، او د حج قدرت چہ کلہ زاد او سورلۍ موجودہ وی، او امن امونہ صحیح وی او لارہ دامن وی، ورنہ بیا نفل دے، پہ دې باندې د نورو امور قیاس کولے شی،

تشریح:۔ د شارحؒ د عبارت حل کولو نہ وړاندې یو څو خبرې پیژندل پکار دی، یو دا چہ قدرت پہ دوہ قسمہ دے، یو حقیقی قدرت دویم دا سبابو او آلاتو سالم والے او د اندامونو صحیح والے، د حقیقی قدرت نہ مراد دالله پاک توفیق دے، دویمہ دا چہ قدرت حقیقیہ د فعل سرہ وی او د فعل دپارہ علت وی، او قدرت پہ معنی د سلامتی د آلاتو او اسبابو او د اعضاء د صحیح والی دا د فعل نہ وړاندې

وی ، دریمه خبره دا چه د انسان د مکلّف کولو دار و مدار په حقیقی قدرت باندی نه دے بلکه په هغه قدرت دے چه د سلامتی د اسبابو په معنی سره دے ، ځکه که حقیقی قدرت د تکلیف مدار وے نو هغه کافر چه په کفر باندی مړ وی هغه به دایمان مکلّف نه وے ځکه چه په دغه کتبی حقیقی قدرت نه دے موجود شوے ، او ځکه نه دے موجود شوے چه هغه د فعل سره وی او فعل د ایمان نه دے موجود شوے لهذا قدرت حقیقیهم نه دے موجود شوے حالانکه کافر د ایمان مکلّف دے پس ثابته شوه چه قدرت حقیقیه د تکلیف مدار نه دے دویمه وجه دا ده چه کوم قدرت د تکلیف مدار وی هغه په فعل باندی د پراندی وی او دا خبره تسلیم شوی ده چه قدرت حقیقیه په فعل باندی مقدم نه وی ، بلکه د فعل سره وی ، البته قدرت په معنی د سلامتی اسبابو د فعل نه د پراندی وی لهذا هم دا قدرت د تکلیف مدار دے دی خبرو نه پس د شارح رح د عبارت خلاصه دا ده چه ماتن رح قدرت لره په خپل قول یتمکن بها العبد من اداء فالزمه (د کوم په ذریعه باندی چه بنده وهغه خپل په ادا کولو باندی قادره شی چه کوم په ده باندی لازم شوے دے ،) سره مقیّد کړلو او دی ته ئے اشاره وکړله چه کوم قدرت د مامور به د پاره شرط دے او د کوم په وجه باندی چه په مامور به کتبی حسّن را غلے دے هغه قدرت حقیقی قدرت نه دے ، ځکه قدرت حقیقیه د فعل سره وی او د فعل د پاره علّت وی مګر مدار د تکلیف نه وی حالانکه دلته کتبی هغه قدرت مدار دے ، کوم چه مدار د تکلیف دے پس دلته کتبی د قدرت نه هغه قدرت مراد دے چه کوم مدار د تکلیف دے ، پس دلته کتبی د قدرت نه هغه قدرت مراد دے د کوم معنی چه دالاتو او اسبابو سالم والے او د اعضاء سلامتی ده ، ځکه چه قدرت په معنی د سلامتی د اسبابو او آلاتو په فعل باندی مقدّم وی او مدار د تکلیف هم وی دی وجه نه انسان به په وضوء باندی هغه وخت مکلّف شمارل کیږی چه کله او به موجود دے وی او مرض وغیره څه مانع موجود نه وی تردی که او به موجود نه وی یا وی خو مرض وغیره څه مانع موجود وی ، نو بیا په وضوء باندی د نه قدرت لرلو په وجه د تیمم حکم ورکړے شوے دے ، او انسان به قبله ته په مخ کولو هله قادره شمارل کیږی کله چه قبله ته په مخ کولو څه یره نه وی ، او قبله معلومه وی تردی که چرته قبله ته مخ کولو څه یره موجوده وی نو جهت د قبله به هم هغه طرف ته وی کوم طرف ته چه قدرت حاصل

وی. او که جهت د قبله معلوم نه وی نو جهت د تحری په قبله وی او د قیام قدرت دا دے چه صحت مند وی او که صحت مند نه وی نو په ناسته باندی مونځ کول فرض دی او که دومره هم نه وی نو په اشاره سره مونځ کول فرض دی، او د زکوٰة قدرت دا دے چه مکلّف د نصاب وی، لهٰذا که د نصاب مالک نه وی نو زکوٰة به واجب نه وی بلکه معافی ده او د روژی قدرت دا چه تندرسته وی مقیم وی لهٰذا که په دی کښی څه خنډ نه وی نو قضاء به راوړی، او د حج قدرت دا دے چه توښه او سورلئ موجوده وی او د مکلّف اندامونه صحیح او سالم وی لاره هم وامن والا وی، لهٰذا که دا خبری موجود دے نه وی نو حج به نفل وی، په دی ټولو باندی د نورو امورو هم قیاس کړے شی، یعنی د تمامو احکامو د تکلیف مدار قدرت په سم د سلامتی دا سبا بود دے، کوم چه په فعل باندی مقدّم وی، قدرت حقیقیه کوم چه په فعل سره یوځائے وی د تکلیف مدار نه دے،

ثُمَّ قَسَّمَ هٰذِهِ الْقُدْرَةَ إِلَى الْمُطْلَقِ وَالْكَامِلِ فَقَالَ وَهِيَ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ أَيِ الْقُدْرَةُ الَّتِي يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ وَهِيَ بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْآلَاتِ وَالْأَسْبَابِ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا مُطْلَقٌ أَيْ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِصِغَرِ الْيُسْرِ وَالسُّهُولَةِ كَمَا فِي الْقِسْمِ الْآتِي وَهُوَ أَدْنَى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْمَأْمُورُ مِنْ أَدَاءِ مَا لَزِمَهُ وَهُوَ شَرْطٌ فِي أَدَاءِ كُلِّ الْأَمْرِ أَيِ الْمُطْلَقُ أَدْنَى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْعَبْدُ وَهٰذَا الْقَدْرُ مِنَ التَّمَكُّنِ شَرْطٌ فِي أَدَاءِ كُلِّ الْأَمْرِ وَالْبَاقِي زَائِدٌ وَهُوَ كَمْ وَمَا يَسَعُ فِيهِ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ مِنَ الظُّهْرِ فَإِنَّ الْمُتَعَارَفَ بِهٰذَا الْقَدْرِ سُمِّيَ مُمَكِّنَةً وَهُوَ الَّذِي سَمَّاهُ الْمُصَنِّفُ مُطْلَقًا كَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ مُطْلَقٌ وَ مُقَيَّدٌ أَوْ كَامِلٌ وَ قَاصِرٌ وَبِإِزْدِيَادِ لَفْظِ أَدْنَى افْتَرَقَ بَيْنَ الْمُقَسَّمِ وَالْقِسْمِ لِأَنَّ الْمُقَسَّمَ هُوَ مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ وَالْقِسْمُ هُوَ أَدْنَى مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ فَلَا يَرِدُ مَا يَتَوَهَّمُ أَنَّهُ يَلْزَمُ انْقِسَامُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ وَإِنَّمَا يَتَأَدَّى بِأَدَاءِ كُلِّ الْأَمْرِ لِأَنَّ الْقَضَاءَ لَا يَشْتَرِطُ فِيهِ هٰذِهِ الْقُدْرَةَ مُطْلَقًا بَلْ إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ بِالْفِعْلِ وَإِمَّا إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ التَّرْكَ وَالْإِثْمَ فَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ ذٰلِكَ فَإِنَّ مِنْ عَلَيْهِ أَلْفُ صَلٰوةٍ يَقُولُ فِي النَّفْسِ الْأَخِيرَةِ إِنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ وَاجِبَةٌ عَلَيْكَ وَتَمَكُّنُهُ تَظْهَرُ فِي حَقِّ وُجُوبِ الْإِيصَاءِ بِالْفِدْيَةِ وَالْإِثْمِ

ترجمہ:- بیا مصنفؒ د قدرت لره مطلق او کامل طرف ته تقسیم کړے دے په دی طور چه فرمائی د قدرت دوه قسمه دی، (۱) مطلق یعنی هغه قدرت د کوم په ذریعه چه بنده قادر وی او دا د سلامتی د اسبابو او الاتو په معنی کښی سره دے دی دوه قسمونه دی یو مطلق یعنی د یسرا و اسان په صفت سره غیر مقیّد لکه را روان قسم کښی او هغه ادنیٰ قدرت دے، د کوم په ذریعه باندی چه مکلّف دهغه څیز په ادا کولو باندی قادر کیږی، کوم چه په ده باندی لازم وی، او دا قسم دهر قسم په ادائیگی کښی شرط دے یعنی مطلق او ادنیٰ قدرت دے د کوم په ذریعه چه بنده قادر کیږی او دومره قدرت د هر حکم ادا کولو د پاره شرط دے، او باقی زیاتی قدرت دومره اندازه کښی دے چه د ظهر د څلور رکعتو کولو کښ څانګړ په کښی وی، که په دومره مقدار باندی کفایت وکړے شی نو دی ته د قدرت ممکنه نوم اداء کولے شی، او هم دغے لره مصنفؒ په نوم د مطلق سره مسمّیٰ کړے دے، او مناسب داده چه مصنفؒ مطلق او مقیّد یا کامل او قاصر ویلے او دا ادنیٰ په لفظ سره د مقسم او د قسم په منځ کښی فرق ظاهر شولو، ځکه چه مقسم دهغه قدرت نوم دے د کوم په ذریعه چه بنده قادر کیږی پس د یو څیز به په یو طرف د څپل ذات او غیر طرف ته د تقسیم کیدلو وهم نه وارد کیږی، او مصنفؒ دا د اړ کل امر قیدؒ دی د پاره زیات کړلو چه په قضاء کښی دا قدرت مطلقاً شرط نه دے بلکه کله چه مطلوب فعل وی او کله چه مطلوب سوال او کناه وی نو په دی کښی دا شرط نه دے ځکه چه په کوم سړی باندی یوزی مو نځونه فرض وی نو دا به په آخری وخت کښی دا ویلے شی چه په تا باندی دا مونځونه فرض دی، او د دی څیزه به د فدیه ورکولو وصیت کیدلو په صورت کښی او د کناه لازم کیدلو په صورت کښی ظاهر یږی،

تشریح:- کوم قدرت چه مدار د تکلیف دے او د کوم معنی چه د آلاتو او اسبابو صحیح کیدل دی دهغے دوه قسمونه دی، (۱) قدرت مطلقه (۲) قدرت کامله - قدرت مطلقه ادنیٰ درجه قدرت دے، د کوم په ذریعه چه مکلّف د خپل فرض په ادا کولو باندی قادر کیږی او دا ادنیٰ درجه قدرت هر حکم دا د اړ د اجب د پاره شرط دے، یعنی تر څو پورې چه دومره قدرت موجود نه وی نو په مکلّف باندی د یو حکم ادا کول هم واجب نه وی، بهرحال هرکله چه دا د اړ د پاره دومره قدرت موجود یدل شرط دی، او د قدرت باقی حصّه یو زیاتی

خیز دے، دا دنی قدرت په وضاحت کښې ئے وفرمائیل چه ادنی قدرت دومره وی چه شا
دظهر دومره وخت باقی پاتی وی چه دظهرهٔ خلور رکعتو کولو کښجائش په کښې موجود وی
دَظهر دادا، واجب د پاره دومره وخت ملاویدل شرط دی او دومره نه په زیاتی وخت
د شرط کیدلو څخه د خل نشته دے، شارحؒ وفرمائیل چه دوی ادنی قدرت لوم قدرت ممکنه
دی لره فاضل مصنفؒ په قدرت مطلقه سره مسمّی کړے دے،

حضرت شارحؒ حضرت ماتنؒ باندی بطور اعتراض فرمائی چه دماتن بیان کرده قدرت
مطلقه دوه قسمونو مطلق او کامل کښې صحیح مقابله نه ده موجوده مناسبه داوه چه مطلق یا
مقیدئے دیلے وے یائے کامل او قاصر ویلے وے وبازدیاد لفظ ادنی افتراق الخ سره دیو اعتراض
جواب ذکر کوی اعتراض دادے چه مقسم هغه قدرت دے، دکوم په ذریعه چه مکلّف د خپل
فرض په اداء کولو باندی قادره وی، اودوی یو قسم مطلق دے، دوینه مراد هم هغه قدرت
دے، چه بنده په خپل فرض اداء کولو باندی قادره کیږی، کو یا مقسم اودوی قسم په مابین
کښې اتحاد دے، اوڈے نوم انقسام شئ الی نفسه والی غیره دے، یعنی قدرت د خپل ذات
طرف ته او غیر طرف ته منقسم دے، حالانکه انقسام شی الی نفسه والی غیره جائز نه دے،

شارحؒ وفرمائیل چه دلته کښې دمقسم اودقسم په مابین کښې غیریّت دے په دی طور
باندی چه مقسم خو نفس قدرت دے، اودوی یو قسم مطلق هغه ادنی قدرت دے دکوم په
ذریعه باندی چه مکلّف خپل فرض اداء کولو باندی قادره کیږی،

پس دقسم په تعریف کښې ئے لفظ دادنی زیات کړو او دقسم او مقسم په مابین کښې ئے
تغایر پیدا کړلو، او چه کله دمقسم اودَ قسم په مینځ کښې تغایر راغلو نو انقسام شئ الی
نفسه والی غیره راغلو،

شارحؒ وفرمائیل چه ماتنؒ وهو شرط فی اداء کل امر ویلو سره قدرت دهر امر د وجوب
اداء د پاره شرط وګرځولو، دی وجه نه چه د قضاء د پاره مطلقاً دا قدرت شرط نه دے، بلکه دَ
مکلّف نه که چرته فعل مطلوب وو یعنی د فوت شوی مونځو نو قضاء کول مطلوب وی نو قدرت
ممکنه د قضاء د پاره هم شرط دے ځکه چه بغیرَ قدرت نه د فعل طلب کول دسره نه جائز ښکاری
لیکن کدَ مکلّف نه فعل مطلوب نه وی یعنی د فوت شوی مونځو نو قضاء مطلوب نه وی بلکه دا
خبره مطلوب وی چه دا سړے چه په ده باندی قضاء مونځ نه دی، خپل یو وارث ته وصیّت

وکړي، چه ځمادمرګ نه پس ځماد قضاء شوی مونځونو فدیه ورکړه ،که وصیّت ونه کړي ، نو ګناهګار به وی ، په داسی صورت کښی به قدرت ممکنّه شرط نه وی ځکه چه په کوم سړي باندی یوزښ مونځونه وی قضاء هغه ته په آخری وخت کښی دا ویلے شی چه په تاباندی دا مونځونه فرض وی ، حالانکه په دغه وخت کښی داسړي دوی مونځونو په کولو باندی قادره نه وو ، پس معلومه شوه چه کله فدیه ورکولو وصیّت کول یا نه کولو په صورت کښی ګناه لازم کول مطلوب وی ، نو قضاء دپاره قدرت ممکنّه شرط نه دے ، او دی څېره یه داداوښی چه په دی شخص باندی به وصیّت کول واجب وی ، لهٰذا که فدیه ورکولو وصیت ونه کړلو نو ګناهګار به وی په قیامت کښی بنّاء مواخذه کیږی ،

وَالشَّرْطُ تَوَهُّمُهُ لَا حَقِيقَتُهُ اَیِ الشَّرْطُ فِيمَا بَيْنَ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ الَّتِي كَوْنُهُ مُتَوَهَّمَ الْوُجُودِ لَا مُتَحَقَّقَ الْوُجُودِ اَیْ لَا يَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ الْوَقْتُ الَّذِي يَسَعُ اَمْرَ بَعْضِ الْعِبَادِ مَوْجُوْدًا مُتَحَقِّقًا فِي الْحَالِ بَلْ يَكْفِي وَهْمُهُ فَاِنْ تَحَقَّقَ هٰذَا الْمَوْهُوْمُ فِي الْخَارِجِ بِاَنْ يَمْتَدَّ الْوَقْتُ مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ يُؤَدِّيْ فِيْهِ وَاِلَّا تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ فِي الْقَضَاءِ -

ترجمه :- او شرط توهم دی دے حقیقت نه دے یعنی په قدرت ممکنّه ادنی کښی شرط دادی وجود توهم دے یعنی داضروری نه ده چه هغه وخت چه دخلور رکعتو لوستلو کمښائش په کښی وی فی الحال به موجود وی بلکه دی وهم کافی دے ورنه دی څېره به په قضاء کښی ظاهر نه وی ،

تشریح :- مصنّفؒ وفرمائیل چه هغه قدرت ممکنه کوم چه دوجوب اداء دپاره شرط دے ، دهٔ وجود توهم کافی دے ، متحقق والے ئے ضروری نه دے ، یعنی هغه وخت چه په کښی دظهر څلور رکعتونو لوستلو کمښائش وی دهغه فی الحال موجود والے ضروری نه دے بلکه په درجه د وهم کښی دهغه موجود والے هم دوجوب اداء دپاره کافی دے ، په دی طور که چا ته یو منټ هم ملاؤ شی نو په دهٔ باندی دظهر مونځ کول واجب شول ، حالانکه په یو منټ کښی دخلور رکعتو کولو کمښائش نشته دے ، لیکن دوهم په درجه کښی دی احتمال نشته دے ، لهٰذا که چرته دی یو منټ لږه دومره وزیاته کړلو چه دے په کښی دظهر څلور

رکعته کولے شی نو ظهر می به اداء کوی او که ادائے نه کړل نو دوی قضاء به کوی،

حَتّٰی اِذَا بَلَغَ الصَّبِیُّ اَوْ اَسْلَمَ الْکَافِرُ اَوْ طَهُرَتِ الْحَائِضُ فِیْ اٰخِرِ الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلٰوةُ لِتَوَهُّمِ الْاِمْتِدَادِ فِیْ اٰخِرِ الْوَقْتِ کَمَا تَوَهَّمْنَا فِیْ اٰخِرِ الْوَقْتِ الَّذِیْ لَا یَسَعُ فِیْهِ اِلَّا مِقْدَارَ التَّحْرِیْمَةِ فَاِذَا حَدَثَتْ هٰذِهِ الْمُوْجِبَاتُ فِیْ هٰذَا الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلٰوةُ لِاِحْتِمَالِ امْتِدَادِهٖ بِوَقْتِ الشَّمْسِ فَاِنْ امْتَدَّ فِی الْوَاقِعِ یُؤَدِّیْهِ فِیْهِ وَاِلَّا یَقْضِیْهَا وَهٰذَا الْوَقْتُ اَمْرٌ مُمْکِنٌ خَارِجٌ لِلْعَادَةِ کَمَا کَانَ لِسُلَیْمَانَ عَلَیْهِ السَّلَامُ حَبَسْتُ عُرِضَتْ عَلَیْهِ بِالْعَشِیِّ الصَّافِنَاتُ الْجِیَادُ فَکَادَتِ الشَّمْسُ تَغْرُبُ فَضَرَبَ سُوْقَهَا وَاَعْنَاقَهَا فَرَدَّ اللّٰهُ الشَّمْسَ حَتّٰی صَلّٰی الْعَصْرَ وَسَخَّرَ لَهُ الرِّیْحَ مَکَانَ الْخَیْلِ وَهٰذَا بِنَصِّ الْقُرْاٰنِ وَقَدْ کَانَ یَمْشِیْ عَلَیْهِ السَّلَامُ حَتّٰی فَتَحَ الْقُدُسَ قَبْلَ وُخُوْلِ لَیْلَةِ السَّبْتِ وَقَدْ کَانَ لِنَبِیِّنَا عَلَیْهِ السَّلَامُ حِیْنَ فَاتَتْ صَلٰوةُ الْعَصْرِ مِنْ غَیْرِ تَقْصِیْرٍ کَمَا ذُکِرَ فِیْ کِتَابِ السِّیَرِ وَهٰذَا بِخِلَافِ الْحَجِّ فَاِنَّهٗ لَمْ یُعْتَبَرْ فِیْهِ تَوَهُّمُ الزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ مَعَ اَنَّ اَکْثَرَ النَّاسِ یَحُجُّوْنَ بِلَا زَادٍ وَرَاحِلَةٍ لِاَنَّ فِیْ اِعْتِبَارِ ذٰلِکَ حَرَجًا عَظِیْمًا وَلَوْ اُعْتُبِرَ ذٰلِکَ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَتُهٗ فِیْ وُجُوْبِ الْقَضَاءِ لِاَنَّ الْحَجَّ لَا یُقْضٰی وَاِنَّمَا تَظْهَرُ فِیْ حَقِّ الْاِثْمِ وَالْاِیْصَاءِ وَذٰلِکَ غَیْرُ مَعْقُوْلٍ۔

ترجمه: تردی پوری که په آخری وخت کښی بچے بالغ شی یا کافر مسلمان شو یا حائضه پاکه شی نو موږ ته پکار لازم وی ځکه چه په آخری وخت کښی دومره موقوف کیدلو سره دوخت دوږدو لی احتمالی شته دے، او آخری وخت نه هغه وخت مراد دے چه په کوم کښی صرف تحریمے کښجائش وی، پس کله چه دا اسباب په وخه وخت کښی پیدا شی نو موږ به لازم کیږی، ځکه چه دومره په وږدیدلو سره دوخت دامتداد احتمال شته پلس کهچرته په واقع کښی وخت وږدشولو نومکلف به په دی کښی موږ ادا کړی ورنه قضاء به کړی، اودومره دا وږدیدل یو امر ممکن او خارق عادت خبره ده لکه چه دحضرت سلیمان علیه السلام دپاره دا واقعه هغه وخت وپاندی راغلی وه، کله چه دوئ په وړاندی

انتهائی عمده تیز رفتار اسونه راوستلے شو اوهر په ډوبید لو شولو، بیا دوی ځغلے اسولو پښې اوستومانه وهل شروع کړل نو الله پاک ورلره نمر راواپس کړلو تردی چه دمازیګر مونځ ځے اداء کړلو اوالله تعالیٰ اسولو په ځائے هوا دوی تابع کړله اوداوا فعه په نص د قرآن سره ثابته ده، دغه شان د حضرت یوشع علیه السّلام سره هم پیښه شوی ده، تردی پورې چه دوئ دخالد رشیې واخلید ونه وپراندی بیت المقدس لره فتح کړل، اوداقعه زمونږ د نبی علیه السلام سره هم پیښه شوی ده، کوم وخت چه د حضرت علی رضی الله عنه نه مازیګر مونځ فوت شوے وو، نکه چه په کتاب اسید کښی ذکر دی، او دهغے خلاف ده، ځکه چه په دی کښی د توښے اوسورلئی د وجود د توهم والے اعتبار نه دے کړے شوے، باوجود دې دینه چه اکثر خلق بغیر د توښے اوسورلئی نه د حج سفر کوی ځکه چه دوی په اعتبار د لوکښی لوی حرج دے، اوکه دوی اعتبار وکړے شی نو دوی ټوله به د قضاء د واجب کیدلو په صورت کښی ظاهر پرې، ځکه چه د حج قضاء لنډی کیدله البته د ګناه اوصیت کولو په صورت کښی به ظاهر پرې اوداغیر معقول دی،

تشریح :- فاضل مصنّفؒ وفرمائیل چه اداء واجب دپاره د قدرت ممکنه حقیقۃً موجود والے شرط نه دے، بلکه د قدرت توهم هم کافی دے، هم په دغه باندی بطور تفریع فرمائی که چوتره پیدا اخری وخت کښی نابالغ بچے بالغ شی یا کافر مسلمان شی یا حائضه نبځه د حیض نه پاکه شی، نو په دی ټولو صورتونو کښی به امام ابوحنیفهؒ په نزد باندی په دغه شخص باندی مونځ لازم کیږی که د کرامت پر طور باندی وخت وړ وشو نو اداء به ئے کړی ورنه قضاء به وکړی، د دی دلیل دادے چه په آخری وخت کښی د نمر په د ویدلو سره د وخت وړ والے متوهم دے اګرچه په حقیقت کښی دومره وخت نه دے موجود چه څلور رکعته پکښی وکړے شی او امام صاحبؒ په نزد باندی هم چونکه دا هم د قدرت د وجوب اداء د پاره شرط دے، حقیقت د قدرت ښائے، دی وجه نه په دی آخری وخت کښی به مونځ لازم نه ګرځی،

شافعیؒ وفرمائیل چه د آخری وخت نه هغه وخت مراد دے کوم چه صرف د تکبیر تحریمه د پاره کافی کیدے شی، یعنی که د بچی بالغ کیدل او د کافر مسلمان کیدل او د حائضے نبځی د حیض نه پاکیدل د دومره په تنګ وخت کښی موجود شول چه صرف

تکبیر تحریمه په کښې ویلے کیدے شی، دده یزیات په کښې گنجائش نه وی نو بیا هم نوبیر هم په دی حضرا تو باندی به دده غے وخت مونځ لازمیږی حُکه چه په حقیقت کښې خو دا وخت کو پوره اداء کولو گنجائش نه لری، لیکن دا احتمال هم دامکان نه خارج نه دے، چه الله پاک نمر لره دخپل کرد ش نه منع کیدلو په وجه وخت لره وبږدکړی نو هرکله چه دا احتمال شته نو که الله پاک واقعتًا داسی وکړل یعنی وخت ئے وبږدکړلو نو داکس به په کښې مونځ اداء کړی او که داسی ونه شول نو بیا به ئے قضاء کوی،

مُسَلَّمٌ جیونؒ دی احتمال لره امکان ثابت کړو وے فرمائیل چه دنمر خپل گرد ش په پرځول او وږدیدل یو ممکن امر دے او خلاف عادت امور وشخه دے، په تیری شوی زمانه کښې داسی واقعات پیښ شوی دی، دی وجه نه شارحؒ د حضرت سلیمان علیه السّلام واقعه ذکر کړی ده، وَوَهَبْنَا لِدَاوٗدَ سُلَیْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ اِنَّهٗ اَوَّابٌ۔ اِذْ عُرِضَ عَلَیْهِ بِالْعَشِیِّ الصّٰفِنٰتُ الْجِیَادُ فقال انی اَحْبَبْتُ حُبَّ الخیر عن ذکر ربی حتی توارت بالحجاب رُدُّوْهَا عَلَیَّ فطفق مسحًا بالسوق والاعناق۔ یعنی ورکړو مونږه داوٗد علیه السلام ته سلیمان علیه السلام ډیر ښه بنده دے او رجوع کونکے کله چه دماښام په وخت کښې هغه اسونه وړاندی کړے شو ښه عمده، نو وے ویل چه محبت و ساتلو دَ مال سره دخپل رب دیاد نه تروی چه نمر پریوتلو، په پرده کښې، بیا راولئ دی لره حُکم خواته، بیا وهل ئے شروع کړل داسونو په پنډو او سټونو باندی ځکه چه دتفسیر کښې بعضو علماء فرمایلی دی چه سلیمانؑ داسونو دمعاینے په وجه باندی دمونځ یا وظیفے نه مشغوله شو، نو وے فرمایل چه دَ کوروګ دمال محبت زه دالله دیاد نه غافله کړمه، تروی چه دَ نمر پریوتلو په وجه ما خپله وظیفه اداء نه کړله پس سلیمانؑ دغه وقتی عبادت فوت کیدلو په وجه باندی بے تابه شولو، او حکم ئے وکړلو چه دغے اسونو لره واپس راولی کوم چه دالله دیاد نه دغفلت ذریعه گرځیدلی دی، کلهٔ چه ئے واپس راوستل نو دغیرت و شدت نه او دمحبت الٰهی دغلبه دَ وجهٔ نه ئے دهغوی پنډی او سټونه په توره وهل شروع کړل د پاره دی چه دغفلت دغه سبب لره دخان نه داسی جُدا کړی چه فی الجمله دده غه غفلت دکفارے ذریعه وگرځی، بیا الله پاک دحضرت سلیمانؑ په دی سره نمر لره واپس کړلو، تروی چه دعصر کوم مونځ فوت کیدلو هغه ئے اداء کړلو، په وخت باندی او الله پاک داسونو

په خائے ورته هوا تا بعد اره کړله ، نظر وکړی الله پاک قادر مطلق ذات نمر
ته واپس کړاوا و وخت ئے ورته دوسره و بزد کړلو چه سلیمانؑ د عصر موںځ اداء کړلو
پس ، دی واقعی نه د وخت د وبزد والی امکان ثابتیږی ، دلته نه دا اشکال پیدا کیږی
چه د سلیمانؑ چه واقعی سره د نمر واپس کیدل ثابتیږی حالانکه زمونږ ه کلام پرنمر
کښی وګرڈش نه په ودریدلو کښی دے دی وجه نه په دی مقام کښی دوی واقعی ذکر
بالکل مناسب نه بنکاری ، زمونږ ه جواب دادے چه هر کله ئے نمر واپس کیدل په
قدرت الهی کښی دی نو د نمر د ګرڈش نه ودریدل هم د الله په قدرت کښی دی ،

دغه رنګه واقعه ئے حضرت یوشع بن نونؑ د پاره هم واقع شوی ده ، دوی خلاصه
دا وه چه حضرت یوشعؑ د جبابره اوجبار ینو سره یعنی قبطیانو سره مقاتله وکړه
پوره وږ ځ جنګ کولو نه باوجود هم قدس ښار فتح نه شولو ، تردی چه نمر پریوتلو
ته وخت نزدی شولو ، نو یوشعؑ نمر ته خطاب وکړلو چه ته په پریلو باندی ماموره
اوزه دنمر پریلونه وراندی په جنګ باندی ماموره وسه حکه چه دخالی په وږ ځ او
دخالی په شپه کښی دموسیٰؑ په دین کښی قتال منع وو ، پس حضرت یوشعؑ بن نون دعا وکړله
چه اللهم احبس الشمس علینا ، یعنی اے الله زمونږ ه د پاره نمر لږه د پریوتلو نه
منع کړی ، دیو شعؑ په دعا سره الله پاک د نمر ګرڈش لږه منع کړلو ، او نمر په هغه
خائے باندی ولاړ وو ، تردی چه قدس ښار فتح شولو ، دا واقعه په بخاری شریف کښی
د حضرت ابوهریره رضی الله عنهٗ د غه شان روایت شوی ده ، بهرحال دوی واقعی نه
هم د نمر په خپل خائے ودریدل او د وخت وبزد یدل ثابتیږی ،

د غه شان یو واقعه د رسول الله صلی الله علیه وسلم سره هم پیښه شوی ده ، قاضی
عیاض په شفاء کښی لیکلی دی چه یوځل په رسول الله صلی الله علیه وسلم باندی وحی
نازله شوه او سر مبارک ئے د حضرت علیؓ په غیږه کښی وو ، حضرت علی رضی الله عنه
د عصر موںځ نه ووکړے ، تردی چه نمر په پروتلو شولو ، د وحی کیفیت چه ختم شولو
نو نبی علیه السلام و فرمائیل چه اصلیت یا علی ، علی تا موںځ کړے دے ، علیؓ
وفرمائیل نه ، نبی علیه السلام وفرمائیل ، اَللّٰهُمَّ اِن کان طاعتکَ وطاعة رسولک
فارددو علیه الشمس ، اے الله علیؓ ستا او ستاد رسول په کار کښی لیکیدلے وو ، دده

د پاره نمس واپس کړه ، اسماء بنت عمیس فرمائی ما ولیدل چه نمر پدیو تلے وو ، بیا ما اولیدل چه د پریو تلونه پس بیکاره شولو ، او رنړا پ په غرونو او دزمکی په سر ه حصّه باندی وکتله وا او قعه په خیبر کښی پیښه شوی وه ، په دی واقعی سره هم د نمر ه واپس کیدلو په وجه باندی د موښ وخت وړند یدل ثابتیږی ،

وهٰذا بخلاف الحج الخ سره دیو سوال جواب دے ، سوال دادے چه توخه او سورلئی د حج د پاره قدرت ممکنه دی او د وجوب اداء د پاره د قدرت ممکنه توهم شرط دے ، پس د توخهٔ او د سورلئی د توهم په بنیاد حج فرض کیدل پکار دی ، لکه څرنګه چه د قدرت په متوهم کیدلو سره موښ فرض کیږی ، باوجود دیښه چه بغیر د زاد یعنی توښے او سورلئی نه پیر خلق حج کوی ، او د وخت په آخری حصّه کښی د وخت د وړند والی په صورت کښی موښ کول پیر ناانشنادی ، یعنی د وخت وړند یدل انتهائی نادر دی ، مګر د دی نه باوجود که څوک د وخت په آخری حصه کښی د موښ کولو اهل وګرځیدلو ، نو محض د قدرت د توهم د وجهی نه پیښ موښ واجب کیږی لهٰذا هر کله چه بغیر د توښ او سورلئی نه پیر خلق حج کوی نو د توښی او سورلئی د توهم د وجهی نه خو په درجه اولی کښی حج فرض کیدل پکار دو ،

د دی جواب دادے چه د حج په باره کښی د زاد (توخه) او راحله (سورلئی) د توهم په اعتبار د لو کښی پیر لوئی حرج دے ، یعنی که صرف د زاد او راحله د توهم په بنیاد باندی حج فرض کیدلے نو خلق به پیر په حرج او تکلیف کښی اخته شوے وے دی وجه نه د زاد او راحله د توهم اعتبار نه کړے شو ، بلکه د زاد او راحله د حقیقةً موجود یدلو اعتبار وکړے شو ، او که بالفرض د زاد او راحله د توهم اعتبار وکړے شو نو دی ثمره به د قضاء حج په صورت کښی نه ظاهریږی حُکه د حج قضاء نشی کیدلے بلکه چه کله حج کیږی نو اداء به وی ، قضاء به نه وی ، البته د دی ثمره په کنا هکار کیدلو کښی او د وصیّت کولو په حق کښی ظاهریږی ، یعنی که چرته د زاد او راحله د توهم په بنیاد باندی حج فرض کړے شو ، نو په هر عاقل بالغ باندی به حج فرض شی ، او دس که چرته دا توهم په حقیقت بدل نه شو او دا بل پیغام راغلو نو دا سړے به یا خو چل وارث ته وصیّت کوی ، چه څاد مرګ نه پس څاد طرف نه حج کوه ، او که وصیّت و نه کړی نو دا

سره به گناهکار وی، او دا دوازه خبری غیر معقول دی، حکه که داسری په زاد او راحله باندی قادر وے نو په خپله به ئے حج کولے وے صیّت ته څه ضرورت وو، او چه کله په زاد او راحله باندی ئے قدرت حاصل نه شو، نو ئنه وصیّت کولو په صورت کښی گناهکار ید لوځه سوال دے حکه چه دا خو بیکاره تکلیف مالا یطاق دے، حالانکه الله پاک په لا یکلف الله نفسا الا وسعها سره تکلیف مالا یطاق لرے کړے دے،

وَکَامِلٌ وَهُوَ الْقُدْرَةُ الْمُیَسِّرَةُ لِلْاَدَاءِ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ مُطْلَقٌ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِیْ وَلَیْسَمّٰی هٰذَا مُیَسِّرَةً لِاَنَّهٗ جَعَلَ الْاَدَاءَ یَسِیْرًا سَهْلًا عَلَی الْمُکَلَّفِ لَا بِمَعْنٰی اَنَّهٗ قَدْ کَانَ قَبْلَ ذٰلِکَ عَسِیْرًا ثُمَّ یَسِیْرًا اللّٰهُ بَعْدَ ذٰلِکَ بَلْ بِمَعْنٰی اَنَّهٗ وَاجِبٌ مِنَ الْاِبْتِدَاءِ بِطَرِیْقِ الْیُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ کَمَا یَقَعُ ضَیِّقٌ ثُمَّ یُوَسَّعُ اَیْ اِجْعَلْهُ ضَیِّقًا مِنَ الْاِبْتِدَاءِ لَا اِنَّهٗ کَانَ وَاسِعًا ثُمَّ یُضَیِّقُهٗ وَهٰذِهِ الْقُدْرَةُ شَرْطٌ فِیْ اَکْثَرِ الْعِبَادَاتِ الْمَالِیَّةِ دُوْنَ الْبَدَنِیَّةِ۔

ترجمه: او کامل، او دا قدرت میسّره لاداء نوم دے دا مصنّف ؒ په قول مطلق باندی معطوف دے او دا دویم قسم دے او دی میسره ئے دی وجهی نه کیښودلے شوے دے، چه په مکلف باندی اداء لره اسانه گرځولی ده، دا معنی نه ده چه دی نه وړاندی ماموں به گرانه وه، بیا دینه پس الله پاک آسانه کړی ده بلکه معنی دا چه په شروع کښی ئے دی لره په آسانی او سهولت سره واجب کړی ده لکه چه ویلے کیږی دکوهی خله تنکه وسائ یعنی دی لره په اوّل کښی تنکه وُسائ دا نه چه اوّل کښی کلا وُدی اویبائے تنکه کړی، او دا قدرت اکثر په مالی عباداتو کښی شرط دے نه په بدنی عباداتو کښی

تشریح: په دی عبارت کښی د قدرت د دویم قسم یعنی قدرت کامله بیان دے دی قدرت دویم نوم قدرتِ میسره دے او دی نوم قدرت میسره دی وجهی نه ایښودے شوے دے، چه دی قدرت په مامور به باندی د مامور به اداء اسانه کړی وه، دآسانی دا مطلب نه چه ماموں به په اوّل کښی گرانه وه بیائے اسانه کړله بلکه معنی دا چه هم په شروع کښی الله پاک دی لره په آسانی او سهولت سره واجب کړی ده دی داسی مثال

دے، لکه چه څوک وائی ضیّق فم الرکیة یعنی دکوهی خله تنګه وساتی، ددی مطلب دا نه وی چه دکوهی خُله اوّل کلاوُ وی او بیائے تنګه کړی، بلکه ددی مطلب دا وی چه هم دا وّل نه ئے تنګه وساته۔

صاحب دَ نور الانوار مُلّا جیون رحمة الله علیه فرمائی چه قدرت میسره دا کثر مالی عباداتو دپاره شرط دے، لکه زکوٰة عشر و بدنی عباداتو دپاره خو قطعاً شرط نه دے او د بعضو مالی عباداتو دپاره هم شرط نه دے، لکه صدقة الفطر چه دا په قدرت ممکنه سره ثابتیږی، او د وجوب د صدقة الفطر دپاره قدرت میسره شرط نه دے پاتی شوه دا خبره چه دا کثر مالی عباداتو دپاره قدرت میسره ولے شرط دے نو دی جواب دا دے چه چونکه مال سره انسان محبّت ساتی د دغه وجهی نه د مالی عباداتو نوا دا کول په نفس باندی ډیر ګران وی، دی وجه ئے په عوامو کښی مشهور ده د "چمړی چلی جائے مګر وښتی نه جائے"؛ خو من د لاړه شی خو چه پیسه را نه لاړه نه شی، مطلب دا چه انسان خپل خان د رکول برداشت کوی مګر د مال د رکولو دپاره نه اماده کیږی، پس هر کله چه د مالی عباداتو نوا دا رکول په نفس باندی ګران پریوځی، نو د ده د تکلیف او مشقت لرے کولو دپاره قدرت میسّره شرط وګرځولے شولو،

وَهٰذِهِ الْقُدْرَةُ شَرْطُ بَدَوَامِ الْوَاجِبِ اَیْ مَادَامَتْ هٰذِهِ الْقُدْرَةُ بَاقِیَةً یَبْقَی الْوَاجِبُ وَاِذَا انْتَفَی الْقُدْرَةُ انْتَفَی الْوَاجِبُ لِاَنَّ الْوَاجِبَ کَانَ ثَابِتًا بِالْیُسْرِ فَاِنْ بَقِیَ بِدُوْنِ الْقُدْرَةِ یَنْبَدِلُ الْیُسْرُ اِلَی الْعُسْرِ الضَّرْرِ۔

ترجمه:- او دده دی قدرت د واجب د دوام والی دپاره شرط دے یعنی ترڅو پوری چه دا قدرت باقی وی واجب به هم باقی وی، او کله چه دا قدرت منتفی شی نو واجب به هم منتفی شی، ځکه واجب د یسر سره ثابت وو، پس که چرته واجب بغیر د قدرت نه باقی پاتی شی نو یسر به محض د عسر سره بدل شی،

تشریح:- صاحب المنار د فرمائل چه د قدرت میسّره د دوام د واجب د دوام والی دپاره شرط دے، یعنی ترڅو پوری چه دا قدرت میسّره باقی وی واجب به هم باقی وی

او کله چه دا قدرت میسره ختم شی، نو واجب به هم منتفی شی، او وجه د دی داده چه واجب دیسر په صفت سره ثابت دے، پس کله چه قدرت میسره نه بغیر واجب پاتی شو نو آسانی او میسر به صرف د عسر سره بدل شی، یعنی د کوم عبادت او مامور به چه په آسانی سره وجوب را غلے وو، هغه به په کمزوری سره اداء کول وی، حالانکه د شرعی حکمت نه خلاف خبره ده، پس ثابته شوه چه د قدرت میسره دوام د واجب د دوام والی د پاره شرط دے

حَتّٰی تَبْطُلَ الزَّکٰوۃُ وَالْعُشْرُ وَالْخَرَاجُ بِهَلَاكِ الْمَالِ تَغْرِيْعٌ عَلٰی قَوْلِهٖ وَدَوَامُ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ يَعْنِیْ اَنَّ الزَّكٰوۃَ كَانَتْ وَاجِبَةً بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسَّرَةِ لِاَنَّ التَّمَكُّنَ فِيْهِ يَثْبُتُ بِمِلْكِ اَصْلِ الْمَالِ فَاِذَا اُشْتُرِطَ النِّصَابُ الْحَوْلِیُّ عُلِمَ اَنَّ فِيْهِ قُدْرَةً مُيَسِّرَةً فَاِذَا هَلَكَ النِّصَابُ بَعْدَ تَمَامِ الْحَوْلِ سَقَطَتِ الزَّكٰوۃُ اِذْ لَوْ بَقِيَتْ عَلَيْهِ لَمْ يَكُنْ اِلَّا غَرَمًا وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ لَا تَسْقُطُ لِتَقَرُّرِ الْوُجُوْبِ عَلَيْهِ بِالتَّمَكُّنِ بِخِلَافِ مَا اِذَا اِسْتَهْلَكَهُ اِذْ تَبْقٰی عَلَيْهِ دَيْنًا عَلَی التَّعَدِّیْ وَهٰذَا اِذَا هَلَكَ كُلُّ النِّصَابِ اِذْ لَوْ هَلَكَ بَعْضُ النِّصَابِ تَبْقٰی بِقِسْطِهٖ لِاَنَّ شَرْطَ النِّصَابِ فِی الِابْتِدَاءِ لَمْ يَكُنْ اِلَّا لِلْغِنَاءِ لَا لِلْيُسْرِ اِذَا دَاءُ دِرْهَمٍ مِنْ اَرْبَعِيْنَ كَدَاءِ خَمْسَةِ دَرَاهِمَ مِنْ مِائَتَيْنِ فَاِذَا وُجِدَ الْغِنَاءُ ثُمَّ هَلَكَ الْبَعْضُ فَالْيُسْرُ فِی الْبَاقِیْ بِقَدْرِ حِصَّتِهٖ وَكَذَا الْعُشْرُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ لِاَنَّ الْمُمَكِّنَةَ فِيْهِ كَانَ بِنَفْسِ الزَّرْعِ غَيْرَ اَنَّ شَرْطَ قِيَامِ تِسْعَةِ اَعْشَارِ عِنْدَهٗ كَانَ وَلِيْلًا عَلٰی اَنَّهٗ يَجِبُ بِطَرِيْقِ الْيُسْرِ فَاِذَا هَلَكَ الْخَارِجُ كُلُّهٗ اَوْ بَعْضُهٗ بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ التَّصَدُّقِ بَطَلَ الْعُشْرُ بِحِصَّتِهٖ لِاَنَّهٗ اِسْمٌ اِضَافِیٌّ يَقْتَضِیْ وُجُوْدَ الْحِصَصِ الْبَاقِيَةِ وَكَذَا الْخَرَاجُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ لِاَنَّهٗ يُشْتَرَطُ فِيْهِ التَّمَكُّنُ مِنَ الزَّرْعِ غَيْرَ اَنَّ بُزُوْلَ الْمَطَرِ وَوُجُوْدَ الْاٰلَاتِ الْحَرْثِ وَغَيْرَ ذٰلِكَ فَاِذَا عَطَّلَ الْاَرْضَ وَلَمْ يَزْرَعْ يَجِبُ عَلَيْهِ الْخَرَاجُ لِلتَّمَكُّنِ التَّقْدِيْرِیِّ وَهٰذَا مِمَّا يَعُمُّ وَلَا يَفْنٰی بِهِ الْحَاسِرُ الظَّلَمَةِ بِخِلَافِ الْعُشْرِ فَاِنَّهٗ يُشْتَرَطُ فِيْهِ الْخَارِجُ بِالتَّحْقِيْقِ دُوْنَ التَّقْدِيْرِیِّ وَلٰكِنْ اِذَا لَمْ يُعَطِّلْ وَنَزَعَ الْاَرْضَ وَاصْطَلَمَتِ الزَّرْعَ اٰفَةٌ يَسْقُطُ عَنْهُ الْخَرَاجُ لِاَنَّهٗ وَاجِبٌ بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ۔

ترجمه :- تر دی چه دمال په هلاکیدلو سره به زکوٰة عشر، خراج یا مال شی، دا مصنّفؒ په قول دوام هذه القدرة باندی تفریع ده، یعنی زکوٰة د قدرت میسّره سره واجب وو، ځکه چه په دی کښی نفس قدرت دا اصل مال په مالک کیدلو سره ثابتیږی پس هر کله چه دحولی نصاب شرط ولګیدلو، نو معلومه شوه چه په دی کښی قدرت میسّره دے، پس هر کله چه دمال پوره کیدلو نه پس مال هلاک شولو، نو زکوٰة به ساقط شی، ځکه که په مکلّف باندی زکوٰة باقی پاتی شی، نو دایه صرف تاوان وی، او د امام شافعیؒ په نزد باندی به زکوٰة نه ساقط کیږی ځکه چه په مکلّف باندی د قدرت ممکنّه دوجهی نه وجوب ثابت دے، په خلاف دهغه چه کله مکلّف په خپل باندی نصاب لره ضائع کړی ځکه چه په ده باندی بیازکوٰة پاتی کیږی، د پاره دوی چه د دهٔ په زیاتی باندی دده ذپاره زور نه وی او دا اختلاف په هغه وخت کښی دے چه کله پوره نصاب هلاک شی، ځکه که چرته زکوٰة یو حصّه هلاکه شی نو په باقی حصّه باندی به زکوٰة باقی وی، ځکه چه پابتداء کښی د نصاب شرط صرف د غناء په خاطر دو، نه د یسره پاره، ځکه چه په څلویښت کښی دیو درهم ورکول دا سی دی لکه په دوه سو کښی پنځه درهمه، پس هر کله چه مالداری موجوده شوه بیا بعض نصاب هلاک شو، نو باقی حصّه د هغه په اندازه کښی یسر پاتی شه او د غه شان عشرهٔ قدرت میسّره دَوجهی نه واجب وو، ځکه چه قدرت ممکنّه په دی کښی په نفس زراعت سره حاصل دو، پس هر کله چه دَمالک سره دَ نهوحصو موجود یدلو شرط ولګولے شو نو دا دوی خبری دلیل دے چه عشر په صفت دیَسر سره واجب دے، پس هر کله چه په صدقے باندی د قدرت حاصلیدو نه پس پوره پیداوار یا بعض پیداوار هلاک شولو نو عشر به هم دد غے حصّهٔ په اندازه باندی باطلیږی، ځکه چه عشر یو اضافی اسم دے، کوم چه د باقی حصّو د موجود والی تقاضا کوی، او د غه شان خراج د قدرت میسّره دوجهی نه واجب وو - ځکه چه په دی کښی د باران وریدلو او د زراعت وآلو تو موجود والی سره په زراعت باندی قدرت شرط دے پس هر کله چه مالک زمکه بیکاره پریږدی او زراعت و نه کړی نو په دی باندی د تقدیری قدرت د وجهی نه خراج واجب وی او دا د هغه اُمورو څخه دی چه چالره به د پیژندل شی نو د ظالمانو د دلیری د وجهی نه به فتوی نه شی ورکولے کیدے، په خلاف د عشر باندی چه په دی کښی حقیقتاً

د پیدا وار کیدل شرط دی، تقدیري طور باندی نه، لیکن چې کله مالک بیکاري و نه کړي او په زمکه کښې فصل وکړي، او کوم آفت فصل لره برباد کړي نو په دی باندی به خراج ساقط شي، ځکه چې خراج د قدرت میسّره واجب وو،

تشریح: مصنّفؒ وړاندی فرمایلی دی چې د واجب دَ دائمو والی د پاره دَ قدرتِ میسره د دوام والے شرط دے په دی باندی ئے بطور تفریع د فرمایل چې د مال په هلاک کیدلو سره به زکوٰة او د پیدا وار په هلاک کیدلو سره به عشر او خراج باطلیږي، مطلب دا چې زکوٰة، قدرت میّسره سره واجب کیږي، ځکه چې په زکوٰة باندی نفس قدرت (قدرت ممکنه) د اسی مال نصاب په مالک کیدلو سره ثابتیږي کوم مال چې دَ حاجتِ اصلیه نه او قرض نه فارغ وی، لیکن کلّه چې دَ حولان حول شرط ولګولے شو، کوم چې د حقیقی نموا وُمال دَ زیاتیدلو قائمقام دے، نو معلومه شوه چې د زکوٰة د واجب کیدلو د پاره قدرت میّسره شرط دے، ځکه چې د زکوٰة د وجوب د پاره قدرتِ میّسره شرط نه دے نو د حولان حول شرط به نه لګولے کیدے، پس د وجوبِ زکوٰة د پاره د دی قدرتِ میّسره د شرط کیدلو د وجهې نه د حولان حول په نزد باندی به د دی زکوٰة ساقط شي او د حضرت امام شافعی رحمه الله تعالیٰ په نزد باندی به زکوٰة نه ساقط کیږي، ځکه چې ترته د حولانِ حول نه وړاندی نصاب ساقط شو نو بالاتفاق به زکوٰة نه ساقط کیږي دَ احنافو دلیل دا دے چې ترته د نصاب د مال ضائع کیدلو نه باوجود په مکلّف باندی زکوٰة باقی و ساتلے شو، نو دا به مکلّف باندی یو قسم تټه تاوان وی او بغیر د قدرت نه به زکوٰة واجب کول لازم شي، حالانکه د قدرتِ میّسره نه بغیر زکوٰة نه واجب کیږي، پس معلومه شوه چې د حولان حول نه پس د نصاب دَ مال هلاک کیدلو نه پس زکوٰة دَ مکلف ذمے نه به ساقط کیږي، پاتې شوه دا چې په دنیا او آخرت دواړو کښې به زکوٰة ساقط کیږي، یا صرف په دنیا کښې نو په دی باره کښې د صاحب مشکوٰة الانوار رائے داده چې په دنیا او آخرت دواړو کښې به ساقط کیږي، لیکن صاحب التقریر دیلے دی چې صرف د دنیا وی احکامو کښې به ساقط کیږي، د آخرت په لحاظ سره به ګناهګار وی او د دۀ مواخذه به کیږي، د امام شافعیؒ دلیل دا دے چې د پورہ نصاب هلاک کیدلو نه باوجود چونکه داکښ قدرت ممکنه پدسبب سره د زکوٰة په ادا کولو باندی قدرت لرزی، دی وجه نه په دۀ باندی

به د زکوٰة وجوب ثابت وی، یعنی زکوٰة به واجب پاتی وی، نه به ساقط کیږی، هاں که چا د حولانِ حال نه پس پوره نصاب هلاک کړلو، نو زمونږه په نزد باندی به په هغه باندی هم زکوٰة باقی پاتی وی او دوی وجه داده چه دی سړی پوره نصاب هلاک کولو سره د فقیر په حق کښی زیاتے کړے دے، پس دی زیاتی په وجه باندی په دغه باندی د زمږ په طور زکوٰة باقی پاتی وی،

صاحب نور الانوار فرمائی چه زمونږه او شوا فعو په مینځ کښی دا اختلاف دے چه د نصاب هلاک کیدلو په صورت کښی دے، ورنه که د زکوٰة یوه حصّه هلاکه شوه نو باقی پاتی حصّه کښی به زمونږه په نزد باندی هم زکوٰة پاتی وی، او د هلاک شوی به ساقط شی، دوی دلیل دا دے چه په ابتداء کښی د نصاب شرط صرف د مالداری په خاطر وو، حُکمه زکوٰة مقصد فقیر لره مالدار ه کول دی او فقیر لره هغه څوک مالدار ه کولے شی چه هغه په خپله باندی هم مالدار ه وی، دوی وینځی شاړځ د نصاب د ملک سره مالداری مقدر کړی، د ه یعنی چه څوک د نصاب مالک وی د شریعت په نظر کښی به هغه مالدار ه وی او څوک چه د نصاب مالک نه وی هغه ته به مالدار نشی ویلے، بهرحال په شروع کښی د نصاب شرط لکول صرف د مالداری په خاطر وو، دیسر د پاره نه، یعنی د نصاب مالک کیدلو زکوٰة د پاره د قدرت ممکنه په طور دی د قدرت میسّره په طور نه او د نصاب مالک کیدل قدرت میسّره دی وجه نه دے، چه په څلویښت درهمو کښی دیو درهم ورکول په آسانی او دیسر کښی دا سی وی لکه په دوه سو وکښی پینځه درهم ورکول، یعنی خومره اندازه کښی چه دیسر په دوه سو د رهمو کښی د پینځه درهمو ورکولو کښی ده دومره اندازه کښی دیسر په څلویښت درهمو کښی په یو درهم ورکولو کښی هم ده، لهٰذا ثابته شوه چه د نصاب شرط لکول د یسر د پاره نه دی بلکه د مالداری په خاطر دی، پس هر کله چه غناء یعنی مالک نصاب کیدل موجود شول او بیا د حولان حول نه پس یوه حصّه د نصاب هلاکه شوه نو یسر په باقی حصّه کښی چونکه د حصّے په اندازه موجود دے، دی وجه نه په باقی حصّه کښی به د زکوٰة د وجوب باقی وی، مثلاً په دوه سو درهمو کښی سل درهم ضائع شول نو په باقی سل درهمو کښی به د وه نیم درهمه زکوٰة باقی پاتی وی، او د هلاک شوی سل درهمو زکوٰة به ساقط شی، حُکمه چه په دوه سو درهمو کښی په پینځه درهمه ورکولو کښی چه خومره آسانی ده

دوسره آسانی په سل درهو کښی په دوه نیم درهمه کښی ده،

شارح وفرمایل چه عشر هم د قدرت میسّره د وجهی نه واجب دو، خکه چه په عشر کښی خو قدرت ممکنه په نفس زراعت سره حاصل دے، لیکن هغه کله چه د زمکی مالک سره د نهو حصّو باقی پاتی کیدلو شرط و لکولے شو نو دا دی خبری دلیل دے چه عشر د یسر په طریقی واجب دے، لهذا که په عشر باندی د اداء کولو د قدرت نه پس پوره یا د پیداوار څه حصه هلاکه شوه، نو د هلاک شوی پیداوار په اندازه به عشر ساقط شی، یعنی پوره پیداوار هلاک کیدلو په صورت کښی به پوره عشر باطل شی او که بعض هلاک شوی وی نو هغے په اندازه به باطل شی خکه چه عشر یو اضافی نوم دے، کوم چه د نهو حصّو موجودگی تقاضا کوی، پس د هلاکت نه پس چه څومره باقی پاتی وی د هغے لسمه حصّه به واجب وی،

دغه شان خراج هم د قدرت میسّره د وجهی نه واجب دو، خکه چه د خراج واجب کیدلو د پاره په زراعت باندی قادر کیدل شرط دی په دی طور چه باران وریږی او د زراعت اسباب هم موجود وی، لهذا که زمکه بنجره وی یا زمکه بنجر نه وی نو باران نه وریږی یا د زراعت آلات نه وی نو په دی صورتونو کښی به خراج واجب نه وی، خکه چه د خراج واجب کیدل د زمکی د نمو سره تعلّق لری، نه د زمکی د ذات او رقبے سره، پس د خراج واجب کیدلو د پاره د باران وریدل د زراعت آلات موجود یدل او د زمکی نه بنجر کیدل د یسر او آسانی شرط دے، دینه هم وا معلومه شوه چه د خراج واجب کیدلو د پاره قدرت میسّره شرط دے،

فاذا عطل الارض ولم یزرع الخ سره دیو سوال جواب دے سوال دا دے که خراج د قدرت میسّره د وجهی نه واجب وی نو کم سړے چه خپله زمکه خراجی بیکاره پریږدی او په دی کښی څه فصل ونه کری نو په ده باندی خراج واجب کیدل نه دی پکار خکه په دی سړی باندی په خراج واجب کیدلو کښی څه یُسر نشته دے، حالانکه اسلامی شریعت په ده باندی خراج واجب کړے دے، د دی جواب دا دے چه دی ځائے کښی تقدیراً قدرت میسره موجوده دے، یعنی زمکه هم د فصل کرلو قابله ده، او باران هم وریږی او د زراعت آلات هم موجود وی، لیکن دینه باوجود هم فصل نه کرل او زمکه بیکاره پریښودل د اسی دی لکه هلاک کول، او دا یو قسم ته زیاتے دے، او د زیاتی په صورت کښی واجب نه ساقط کیږی، لهذا د دی سړی کوتے نه به هم خراج نه ساقط کیږی بلکه د تقدیری قدرت

میسّره دوجمی نه به خراج واجب وی، لیکن داخیال وی چه د علم د حده پوری خو په مسئله پیژندلو کښی او بیا نو لوکښی څه خرج نشته دے مگر په دی باندی به فتوی نه ورکولے کیدے، ورنه ظالم حکمرانان به دلیره شی، او حقیقی طور باندی د نه قدرت او باوجود به دوی دا الزام به بیا لکوی، چه تاسو ښه قادره دے او بیا هم زمکه بے کاره پریښودلی وه، لهذا تاسو به خراج ورکوی، او داسو اسر ظلم دے، پس خلقو لره دا افراو حاکمانو ظلم نه بچ کولو پاره د تقدیری پیدا وار په صورت کښی د خراج واجب کیدلو فتوی به نشی ورکولے کیدے، په خلاف د عشر باندی حکم چه په عشر کښی حقیقةً پیدا وار کیدل شرط دی، تقدیر پیدا وار معتبر نه دے، پس کله چه حقیقةً پیدا وار موجود وی بیا به عشر لازمیږی، محض تقدیری او تخمینی پیدا وار په صورت کښی به عشر نه لازمیږی هاں البته که د زمکی مالک زمکه بے کاره پریښودله بلکه فصل وکړی او د آسمانی آفت د وجهنه فصل هلاک شی د فصل نوم نشان پاتی نه شی، نو په دی صورت کښی به د زمکی مالک نه به خراج وصول کولے نه شی، حکم چه خراج د قدرت میسّره د وجهنه نه واجب شوے دے،

اوس که داسی هلاکت نه باوجود دهم په دهٔ باندی خراج واجب کړے شو نو دا به د زمکی په مالک تاوان وی، او یسر به په عسر سره بدل شی دکوم چه په شرع کښی څه کښی نشته

بِخِلَافِ الْأُولٰى حَتّٰى لَا يَسْقُطُ الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ الْمَالِ بَيَانٌ لِلْمُمْكِنَةِ بِطَرِيقِ الْمُقَابَلَةِ يَعْنِيْ اَنَّ بَقَاءَ الْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِاَنَّهٗ شَرْطٌ مَحْضٌ لَا يُشْتَرَطُ بَقَاؤُهٗ كَالشُّهُوْدِ فِيْ بَابِ النِّكَاحِ فَاِذَا زَالَتِ الْقُدْرَةُ الْمُمْكِنَةُ يَبْقَى الْوَاجِبُ وَلِهٰذَا يَبْقَى الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ الْمَالِ لِاَنَّ الْحَجَّ يَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ لِاَنَّ الزَّادَ وَالرَّاحِلَةَ وَالسَّرَاحَةَ اَلْوَاحِدَةَ اَذًى مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْمَرْءُ مِنْ اَدَاءِ الْحَجِّ وَاَمَّا الْيُسْرُ فَاِنَّمَا يَقَعُ بِمَخَارِمَ وَمَرَاكِبَ كَثِيْرَةٍ وَاَعْوَانٍ مُخْتَلِفَةٍ وَمَالٍ كَثِيْرٍ فَاِذَا فَاتَتِ الْقُدْرَةُ يَبْقَى الْحَجُّ عَلٰى حَالِهٖ وَيَظْهَرُ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الْاِشْهَادِ وَالْاِيْصَاءِ وَكَذَا صَدَقَةُ الْفِطْرِ يَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ لَمْ يُشْتَرَطْ فِيْهِمَا حَوَلَانُ الْحَوْلِ وَاِنَّمَا وَبَلْ لَوْ هَلَكَ النِّصَابُ فِيْ يَوْمِ الْعِيْدِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ فَاِذَا فَاتَ هٰذَا النِّصَابُ يَبْقَى عَلَيْهِ الْوَاجِبُ بِحَالِهٖ

دَ هِنْدَ الشَّافِعِیِّ کُلُّ مَنْ تَمْلِكُ قُوتًا فَاضِلًا عَنْ یَوْمِهٖ تَجِبُ عَلَیْهِ الصَّدَقَةُ وَلَا یُشْتَرَطُ مِلْكُ النِّصَابِ قُلْنَا یَلْزَمُ فِیْ هٰذَا قَلْبُ الْمَوْضُوْعِ بِاَنْ یُّعْطِیَ الْیَوْمَ الصَّدَقَةَ ثُمَّ یَسْئَلُ مِنْهُ غَدًا عَیْنَ تِلْكَ الصَّدَقَةِ۔

ترجمہ:۔ په خلاف د اوّل قسم باندی ترڈی چه د مال هلاک کیدلو په صورت کښی به ج او صدقة الفطر نه ساقط کیږی، د اد مقابلې په طور باندی د قدرت ممکنه بیان دے، یعنی د قدرت ممکنه بقاء د بقاء واجب د پاره شرط نه ده، حکمه چه قدرت ممکنه صرف یو شرط دے، د دی بقاء شرط نه دے، بلکه چه د نکاح په باب کښی وګوا هانو کیدل پس هر کله چه قدرت ممکنه زائله شی نو واجب به باقی وی، دی وجه نه ج او صدقة الفطر د مال ضائع کیدلو نه باوجود باقی پاتی کیږی حکمه چه ج د قدرت ممکنه سره ثابتیږی حکمه چه معمولی غوندی توخه او یو سورلئ ادنی قدرت دے، دکوم په ذریعه باندی چه انسان د ج په اداکولو باندی قادر ږیږی، او پاتی یسر نو دا په ږیږد خادمانو، ږیږو سویدلو، ږیږمدګانو نه پسره او ږیږمال سره واقع کیږی، پس هرکله چه قدرت ممکنه فوت شی نو ج به په خپل حال باقی وی او د ج باقی پاتی کیدل به دکنا هکار کیدلو او وصیّت کولو په صورت کښی بنکاره کیږی د غه شان صدقة الفطر په قدرت ممکنه سره ثابتیږی آیا نه ګوری چه په دی کښی حران حول او د مال زیا تیدل شرط نه دی، بلکه که چرته د اخترپه وخ انصاب هلاک شی نو په دی باندی به صدقة الفطر واجب وی، پس هرکله چه د انصاب هلاک شی نو واجب به په ده په خپل حال پاتی وی، او د امام شافعیؒ په نزد باندی څوک چه د یو وخ دخپل اکثر نه د زیات مالک وی په هغه به صدقه فطر واجب وی د نصاب مالک کیدل د لږه شرط نه دی، مونږه جواب درکو و چه په دی صورت کښی قلب د موضوع راځی، حکمه چه تا به صدقه ورکړی بعینه صباته ترینه د غه غواړی،

تشریح:۔ په سابقه عبارت کښی د قدرت میسّره بیان وو، او په دی عبارت کښی د مقابلې په طور باندی د قدرت ممکنه بیان دے، د دی حاصل وا دے چه د واجبو د باقی کیدلو د پاره د قدرت میسّره باقی والے خو شرط دے، لیکن د قدرت ممکنه باقی والے شرط نه دے یعنی کوم څیز چه د قدرت ممکنه د وجې نه واجب شوے دی د هغے باقی والے د قدرت ممکنه

په باقی والی پوری موقوف نه دی، بلکه د قدرت ممکنّه د فوت کیدلو نه باوجود به، واجب په خپل حال باقی وی، د دی دلیل دادے چه قدرت ممکنّه د فعل د موجود والی د پاره صرف شرط دے، او په دی کښی د علّت معنی بالکل نشته دے او کم خیز چه د چاد وجود د پاره شرط وی ضروری نه وه چه د هغه د باقی والی د پاره د هم شرط وی، مثلاً د کواهانو موجود والے د نکاح د انعقاد د پاره خو شرط دے، لیکن د نکاح باقی پاتی کیدلو د پاره د کواهانو باقی پاتی کیدل شرط نه دی، بلکه د کواهانو د مړ کیدلو نه پس هم به نکاح باقی وی،

بهر حال قدرت ممکنه چه هر کله د فعل د وجود د پاره یو شرط دے او په دی کښی علّت معنی بالکل نشته دے، نو د فعل د باقی والی د پاره د قدرت ممکنّه باقی والی شرط نه دے د دی په خلاف قدرت میسّره چه قدرت میسّره محض شرط نه دے بلکه په دی کښی د علّت معنی هم موجوده ده، په دی طور چه کله د قدرت میسّره په وجه یا ندی یو شیئ واجب شی نو دا به د یسر په صفت سره واجب کیږی او یسر چونکه بغیر د قدرت میسره نه متصوّر کیږی د دی وجه نه چه کوم شیئ د قدرت میسّره د وجهی نه شوے وی، د هغه د باقی والی د پاره به د قدرت میسّره باقی والے شرط وی، حُکمًا چه معلول څرنګه په خپل وجود کښی علّت ته محتاج وی، د هغه شان په خپل بقاء هم د علت محتاجه وی، لهذا ثابته شوه چه د معلول د بقاء د پاره د علّت بقاء شرط ده، او د بقاء واجب د پاره چونکه د قدرت ممکنّه بقاء شرط نه ده، دی وجه نه کله چه قدرت ممکنّه فوت شی نو واجب به په خپل حال باقی پاتی وی، دی وجه نه کله د نصاب مالک کیدلو نه پس د اختر په ورځ د نصاب مال ضائع شولو، نو صدقه فطر به په خپل حال باقی وی، او که په توخه او سوبلئ باندی قدرت حاصل د لو نه پس هلاک شول نو حج به په خپل حال باقی وی، حُکمًا چه حج قدرت ممکنّه سره ثابتیږی په دی طور باندی چه د حج د وجوب د پاره د الله تعالیٰ د اقول ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ - دی وجه نه نفس استطاعت شرط دے او د کعبة الله نه لرې د سیدونکی د پاره په توګه او سوبلئ سره نفس استطاعت حاصلیږی حُکمًا چه لږه غوندی توخه او یوه سوبلئ اولی قدرت دے، د کوم په ذریعه چه انسان د حج په اداء کولو باندی قادر یږی یعنی لږه غوندی توخه او یوه سوبلئ د حج د اداء کیدلو د پاره قدرت ممکنّه دے او چیرې خاد مان

وپری سودلئ ، وپر مصدکاران او وپر مال کیدل قدرت میسّره دے ، پس هرکله چه قدرت ممکنه فوت شی ، نو حج به د ذمّه نه ، نه ساقط کیږی بلکه وجوبئے په خپل حال باقی وی او د بقاء شمره به ئے د اسی بشکاره کیږی چه د اسرے به یا خپل وارث ته په خپله بدله کښی د حج کولو وصیّت کوی یا به د وصیّت نه کولو په صورت کښی گناهگار ږی پس د قدرت ممکنه د فوت کیدلو نه باوجود په آخری وخت کښی د خپل طرف نه په بدل کښی د حج کولو وصیّت یا نه کولو په صورت کښی گناهگار یدل د دی خبری دلیل دے چه د قدرتِ ممکنه د فوت کیدلو نه پس هم د حج وجوب به په خپل حال باقی دی او د حج د بقاء د پاره د قدرت ممکنه بقاء شرط نه ده ،

دغه شان صدقه د فطر قدرت ممکنه سره ثابتیږی ، حُکم چه د صدقه فطر واجب کیدلو د پاره د نصاب د مال مالک کیدل کافی دی ، دی د پاره نه خو حولانِ حول (د مال تیرول) شرط دی او نه د مال زیات والے ، پس د صدقه فطر د واجب کیدلو د پاره د حولان حول او د مال زیات والے نه شرط کیدل د دی خبری دلیل دے چه د صدقه فطر واجب والی د پاره قدرت میسره شرط نه دے ، بلکه قدرت ممکنه کافی دے ، او د قدرتِ ممکنه باقی والے خو چونکه د واجب د بقاء د پاره شرط نه دے دی وجه نه د اختر په ورځ د صبح صادق نه پس که چرته د نصاب مال ضائع شولو ، نو صدقه فطر به نه ساقط کیږی ، بلکه په خپل حال به باقی وی ، او په ده باندی به ادا کول واجب وی ، تردی که بغیر د ادا کولو نه مړ شولو نو گناهگار به وی ،

د صدقه فطر د وجوب په باره کښی د امام شافعی رضی الله تعالی عنه مذهب دا دے چه که یو سړے یو ورځ نه زیات د خوراک مالک وی نو په ده باندی به صدقه فطر واجب وی ، مثلاً یو کس د اختر په ورځ د ضروری اخراجاتو نه زائد د نیم صاع غنم یا یو صاع د ربشو مالک وی نو په ده باندی به صدقه فطر واجب وی ، د امام شافعی رح په نزد باندی د نصاب مالک کیدل ضروری نه دی ، زمونږ ه د طرف نه جواب دا دے چه په دی صورت کښی خو قلب د موضوع راشی حُکم چه د اختر په ورځ د حکم دے نیم صاع غنم یا یو صاع د ربشو فقیر ته د ورځنی نوآئنده د ورځ به د اسرے په خپله باندی بیا سوال ته محتاج جوړ وی ، او بعینه هغه صدقه به د دغه فقیر نه غواړی کوم چه د پرون د ورځی وی یعنی پرون ئے فقیر ته

ورکولہ نن ئے غواړی ، حالانکہ واجائز نہ دہ ، ځکہ چہ د بل نہ د سوال کولونہ بغیر ضرورت پورہ کول افضل دی ، په ځانے دی چہ د فقیر حاجت پورہ کړی ،

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُوْرِ بِهِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ جَوَازِ الْمَأْمُوْرِ بِهِ وَاطْرَادًا فَقَالَ وَهَلْ تَثْبُتُ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُوْرِ بِهِ إِذَا أَتَى بِهِ قَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ لَا يَجُوْزُ اِسْتَدَلُّوْا فِيْ اَنَّهٗ إِذَا أَدَّى الْمَأْمُوْرَ بِهِ مَعَ رِعَايَةِ الشَّرَائِطِ وَالْأَرْكَانِ فَعَلَ يَجُوْزُ لَنَا اَنْ نَحْكُمَ بِمُجَرَّدِ اِتْيَانِهٖ بِالْجَوَازِ وَسُوْقُفُ فِيْهِ حَتّٰى يَظْهَرَ دَلِيْلٌ خَارِجِيٌّ يَدُلُّ عَلٰى طَهَارَةِ الْمَاءِ وَسَائِرِ الشَّرَائِطِ فَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ لَا نَحْكُمُ بِهٖ حَتّٰى نَعْلَمَ مِنْ خَارِجٍ اَنَّهٗ مُسْتَجْمِعٌ لِلشَّرَائِطِ وَالْأَرْكَانِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ مَنْ اَفْسَدَ حَجَّهٗ بِالْجِمَاعِ قَبْلَ الْوُقُوْفِ فَهُوَ مَأْمُوْرٌ بِالْأَدَاءِ ثُمَّ عَمَّا بِالْمُضِيِّ عَلٰى اَفْعَالِهٖ مَعَ اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ الْمُؤَدّٰى إِذَا أَدَّاهُ كَمَا يَقْتَضِيْ مِنْ قَابِلٍ۔

ترجمہ:- بیا هر کله چه مصنّف د مأمور به د حسن د بیان نه فارغ شولو نو د مناسبت او جامعیّت لحاظ کولو سره ئے د مأمور به د جواز بیان شروع کړلو ، دی وجه نه فرمائی چه د مأمور به د جواز صفت به هغه وخت ثابتیږی کله چه په مکلّف عمل وکړی بعض متکلمین وائی چه نه ، یعنی په دی باره کښی د علماء اختلاف دے چه کله یو مکلّف مأمور به لره د شرطونو او رکانو سره اداء کړی نو آیا مونږ ه د پاره واجائز ده ، چه مونږ ه صرف د مأمور به په اداکولو سره د جواز حکم د لګوو ، یا په دی کښی توقف وکړو ، تردی چه یو داسی خارجی دلیل ښکاره شی کوم چه د اوبو په طهارت او تمام شرطونو باندی دلالت وکړی ، پس بعض متکلمینو ویلی دی چه مونږ ه به د دی حکم نه لګوو ، تردی چه مونږ ه ترډاسی معلومه نه شی چه کوم سړے د وقوف نه وړاندی جماع کولو سره خپل حج فاسد کړی نو هغه شرعًا فعال د ج لره انجام کولو باندی مأمور دے با وجود دینه چه مودّی جائز نه ده کله چه مکلّف دی لره اداء کړی پس آئنده کال به د دی قضاء کوی ،

تشریح:- شارح دائ چه د مأمور به د حسن د بیان نه پس د جواز بیان کړے شوے دے ، دی حاصل داد ے چه د مأمور به د اداء کولو نه پس مأمور به د پاره به جواز

ثابتیږی او که نه د جواز نه مراد د مکلّف د ذمّه نه ساقط کیدل دی، یعنی که مکلّف مامور بهٖ
لره اداء کړلو نو د د ه ذمّه نه به د دی قضاء ساقط کیږی او که نه، په دی باره
کښی د بعض متکلمینو معتزله قول اړ دے چه صرف د مامور به په اداء کولو سره د جواز
(سکوت قضاء) حکم به شی لکولے کیدے، بلکه توقف به کیدلے شی، تر دی پوری چه
دا معلومه نه شی چه د مامور به ذمّه پوره شرطونه اداء کان موجود دی، لهٰذا که د مامور
به ذمّه د پوره شرطونو او ارکانو موجودګی معلومه شوه نو د مامور به د پاره د جواز
حکم ثابت شی، یعنی د مکلّف نه به د د ذمّه مامور به د قضاء ساقط شی، دلیل دا دے،
که یو سړے د وقوفِ عرفات نه وړاندی د خپلے ښځې سره جماع وکړی او خپل حج فاسد کړی
نو د ے شرعًا د دی خبری مامور دے، چه د دی حج افعال به اداء کوی، حالانکه که پوره
افعال د دی حج اداء کړے شی نو هم د اج نه جائز کیږی، یعنی د د ذمّے د قضاء نه ساقط
کیږی، بلکه آئنده کال به د ے د دی قضاء کوی د اپه واجبه د ه، د دی مسئله نه د اثابته
شوه، چه صرف د مامور به په اداء کولو سره جواز نه ثابتیږی بلکه د جواز ثابتیدلو
د پاره د شرطونو او ارکانو په موجود والی باندی د خارجی دلیل کیدل ضروری دی۔

وَالصَّحِيْحُ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ اَنَّهٗ يَثْبُتُ بِهٖ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُوْرِ بِهٖ وَاِسْتِيْفَاءُ الْكَرَاهَةِ
اَيِ الْمَذْهَبُ الصَّحِيْحُ عِنْدَنَا اَنَّهٗ تَثْبُتُ بِمُجَرَّدِ اِيْجَادِ الْفِعْلِ صِفَةُ الْجَوَازِ
لِلْمَأْمُوْرِ بِهٖ وَهُوَ حُصُوْلُ الْاِمْتِثَالِ عَلٰى مَا كُلِّفَ بِهٖ وَاِلَّا يَلْزَمُ تَكْلِيْفُ مَا لَا
يُطَاقُ شَرْعًا اِذَا ظَهَرَ الْفَسَادُ بِدَلِيْلٍ مُسْتَقِلٍّ بَعْدَهٗ يُعِيْدُهٗ وَاَمَّا الْحَجُّ فَقَدْ
اَدَّاهُ بِهٰذَا الْاِحْرَامِ وَفَرَغَ عَنْهُ وَالْاَمْرُ بِحَجٍّ صَحِيْحٍ فِي الْعَامِ الْقَابِلِ بِاَمْرٍ مُبْتَدَاءٍ
وَعِنْدَ اَبِيْ بَكْرٍ الرَّازِيِّ لَا يَثْبُتُ بِمُطْلَقِ الْاَمْرِ اِسْتِيْفَاءُ الْكَرَاهَةِ لِاَنَّ عَصْرَ
يَوْمِهٖ مَأْمُوْرٌ بِالْاَدَاءِ مَعَ اَنَّهٗ مَكْرُوْهٌ شَرْعًا وَالطَّوَافُ مُحْدِثًا مَأْمُوْرٌ
بِهٖ مَعَ اَنَّهٗ مَكْرُوْهٌ شَرْعًا قُلْنَا ذٰلِكَ الْكَرَاهَةُ لَيْسَ فِيْ نَفْسِ الْمَكْرُوْهِ
بِهٖ بَلْ لِمَعْنًى خَارِجٍ وَهُوَ التَّشَبُّهُ بِعَبَدَةِ الشَّمْسِ وَكَوْنُ الطَّائِفِ
مُحْدِثًا وَمِثْلُ هٰذَا غَيْرُ مُضِرٍّ۔

ترجمه :- او د فقهاء په نزد باندی صحیح دا ده چه د فعل مامور به په راد پلو سره د مامور به د پاره د جواز صفت ثابتیږی او کراهت هم منتفی کیږی، او مونږه په نزد باندی صحیح مذهب دا دے چه صرف د فعل په ایجاد سره د مامور به د پاره د جواز صفت ثابتیږی، او د هغے مطابق د تعمیل حکم حاصل دے دکوم چه دے مکلّف جوړ شوے دے، ورنه تکلیف مالا یطاق به لازم شی، بیا هر کله چه د دی نه پس په مستقل دلیل سره فساد ظاهر شی، نو د دی اعاده به کوی، او اوس شو نو دی لره ئے د احرام سره اداء کولو او د ینه فارغ شولو، او آئنده کال د صحیح حج په په ابتدائی امر سره دے، او د ابو بکر رازی په نزد باندی په مطلق امر سره کراهت انتفاء نه ثابتیږی حکه چه د دَ نن مازیگر مونځ مامور بالاداء دے، با وجود دینه چه شرعًا مکروه دے، او بغیر او د سه طواف کول مامور به د ه سره د دینه چه شرعًا مکروه دی، مونږه وایو چه د اکراهت په نفس مامور به کښی نشته دے، بلکه د اپه یوڅاے سبب سره دے، او د اد نمر د عبادت کو نکو سره خپل حان مشابه کول دی، او د طواف کو نکی بغیر او د سه کیدل دی او د اسی قسمه فعل نقصانی نه دے،

تشریح :- په مذکوره مسئله کښی زمونږه صحیح مذهب دا دے چه په مامور به باندی را تلگ کولو سره د مامور به د پاره جواز ثابتیږی، او کراهت به منتفی کیږی، لیکن دلته کښی د جواز معنی د قضاء د سقوط نه وه، بلکه د حکم د تعمیل ده، مطلب دا چه د فعل مامور به د اداء کولو نه پس او د موجود یدلو نه پس د او بیلے کیږی چه د مکلّف د طرف د حکم تعمیل شوے دے، او کراهت هم منتفی شوے دے د وجه د دی داده چه مامور به اداکیدلو نه پس هم که د حکم تعمیل موجود نه شی، نو تکلیف مالا یطاق به لازم شی، بیا د فعل مامور به اداء کیدلو نه پس کله چه مستقل دلیل سره فساد ظاهر شی، نو مکلّف ته د دی د اعادی حکم کولے شی، محشّیؒ د کوثر الانوار فرمائی چه د جواز معنی که د حکم د تعمیل وی، نو په د ی کښی د چا هم اختلاف نشته دے، بلکه د بتو لو په نزد باندی د مامور به د اداء کیدلو نه پس د حکم تعمیل کیږی اختلاف خو په هغه جواز کښی دے، د کوم معنی چه د قضاء سقوط د ه، یعنی د مامور به د اداء کیدلو نه پس به مامور به جائز نه دی، او د دی قضاء به نه ساقط کیږی، لکه چه د بعض متکلمینو

مسلک دے، اودَ صحیح مذهب مطابق به قضاء ساقط کیږی، اوپاتی شو دا دلیل چه کله محرم د وقوف عرفه نه د مراندی جماع کولو سره خپل حج فاسد کړلو، اوشریعت هغه ته هم هغه احرام سره د حج د پوره کولو حکم وړکړلو، لیکن د حج دارکانو ادا کولو نه پس مامور به یعنی ادا کړے شوے حج جائز نه وی، بلکه د دی قضاء به ضرور دی وی، لهٰذا معلومه شوه چه د مامور به دا ارکولو نه باوجود دَ مامور به د پاره د جواز حکم نه ثابتیږی، د دی جواب دا دے، چه کله هغه د هغه احرام سره حج ادا کړلو په کوم احرام کښی چه وی ته د ادا حکم کړے شوے دو، نو دا کس د دی نه فارغ شولو، اوذمّه ئے خلاصه شوه، اوس د هٔ نه په آئنده کال کښی د حج حکم دیو مستقل امر په ذریعه باندی شوے دے، گویا د حج صحیح د تیر شوی کال د حج قضاء نه وه، بلکه د ی لره مستقل امر سره فرض کړے شوے دے، حضرت ابوبکر رازیؒ فرمایلی دی چه دا امر مطلق سره د کراهت انتفاء نه کیږی یعنی که شریعت مطلقاً دیو کار امر وکړی نو دینه دا خبره نه لازمیږی چه د مامور به ادا ءکولو نه پس د مامور به نه کراهت منتفی کیږی، بلکه موبنږه کورو چه کراهت باقی پاتی کیږی، مثلاً د نمر پر یوتلو په وخت کښی د غے وی حُکے د مازیگر مونځ د ادا ء کولو حکم شوے دے، لیکن د ینه باوجود که په دغه وخ د مازیگر مونځ ادا کړے شی نو شرعاً مکروه دے، د ینه دا معلومه شوه، چه امرِ مطلق سره کراهت نه منتفی کیږی، د غه شان دَ حدث په حالت کښی طواف کول مامور به دی، حالانکه دا شرعاً مکروه دی،

نږ سو نبږ کا دَ طرف نه د دی جواب دا دے چه په مذکوره دوا رو مثالونو کښی کراهت پر نفس مامور به اوذاتِ د مامور به کښی نشته دے، بلکه دیو خارجی سبب په وجه باندی کراهت پیدا شوے دے، او هغه خارجی سبب دا دے، چه د غروب آفتاب په وخت کښی مونځ کونکے د نمرد عبادت کونکو سره مشابهت کړی، پس د دی مشابهت د وجهٔ نه د مازیگر مونځ مکروه دے، وی نه په نفسِ ما نځ کښی څه کراهت نه دے، موجود، او په دویم مثال کښی دَ طواف کونکی د بے اوده سه کیدلو دَ وجهٔ نه کراهت پیدا شوے دے، حکه چه بے اوده سه د الله نوم اغستل، په جماعت کښی داخلیدل، د الله دَ کور

طواف کول ناخوښه امر دے، لهٰذا دی وجهی نه کراهت پیدا شو، ورنه په نفس ماموربه کښی خو کراهت نشته دے، پاتی شوه داخبره چه په نفس ماموربه کښی ولے کراهت نشته دے، نو دی جواب داد ے، چه فعل خرنگه په ذریعه دامر سره طلب کیږی شی، دغه شان په اجازت سره هم طلب کیدے شی، لیکن د فعل د طلب په سلسله کښی اجازت په خاطے باندی امر ابلغ دے، او په اذن یعنی دیو کار په اجازت ورکولو سره کراهت منتفی کیږی، نو امر کوم چه د اجازت نه ابلغ وی که دی په ذریعه یا فعل طلب کړے شی، نو په درجه اولی سره به کراهت منتفی کیږی،

وَاِذَا عَدِمَتْ صِفَةُ الْوُجُوْبِ لِلْمَامُوْرِ بِهٖ لَا تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ هٰذَا بَحْثٌ اٰخَرُ مُتَعَلِّقٌ بِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ هُوَ الْوُجُوْبُ يَعْنِيْ اَنَّهٗ اِذَا نُسِخَ الْوُجُوْبُ الثَّابِتُ بِالْاَمْرِ فَهَلْ تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ الَّذِيْ فِيْ ضِمْنِهٖ اَمْ لَا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ اِسْتِدْلَالًا بِصَوْمِ عَاشُوْرَاءَ فَاِنَّهٗ قَدْ كَانَ مَرْضَاتٌ ثُمَّ نُسِخَتْ فَرِيْضَتُهٗ وَبَقِيَ اِسْتِحْبَابُهٗ اَلْجَوَابُ اَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ صِفَةَ الْجَوَازِ الثَّابِتَةِ فِيْ ضِمْنِ الْوُجُوْبِ كَمَا اَنَّ قَطْعَ الْاَعْضَاءِ الَّتِيْ كَانَ وَاجِبًا عَلٰى بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ وَقَدْ نُسِخَ بِنَاقِرِ ضَرِيْبَتُهٗ وَجَوَازُهٗ وَهٰذَا الْقِيَاسُ وَاَمَّا صَوْمُ عَاشُوْرَاءَ فَاِنَّمَا يَكُوْنُ جَوَازُهٗ الْاٰنَ بِنَصٍّ اٰخَرَ لَا بِذٰلِكَ النَّصِّ الْمُوْجِبِ لِلْاَدَاءِ وَقِيْلَ فَائِدَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ يَظْهَرُ فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ فَرَاٰى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهٖ ثُمَّ لِيَاْتِ بِالَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ فَاِنَّهٗ يَدُلُّ عَلٰى وُجُوْبِ تَقْدِيْمِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ وَقَدْ نُسِخَ وُجُوْبُ تَقْدِيْمِهَا بِالْاِجْمَاعِ وَلٰكِنْ بَقِيَ جَوَازُهٗ عِنْدَهٗ وَلَمْ يَبْقَ عِنْدَنَا اَصْلًا۔

ترجمه:- او کله چه د مامور به د یاره صفت د وجوب معدوم شی نو زمونږ نه په نزد باندی د جواز صفت نه پاتی کیږی، او امام شافعی نه په دی کښی اختلاف دے، دا د ویم بحث دے کوم چه د خیر شوی "اصل"

چه د امر مُوجَب وجوب دے، امر چه تعلق لری، یعنی کلمه چه هغه وجوب کوم چه امر سره ثابت دے، منسوخ شی، نو یا هغه صفت د جواز کوم چه د وجوب په ضمن کښی دے باقی پاتی کیږی او که نه، پس امام شافعیؒ د عاشوره په روژه سره استدلال نیولو سره فرمائی چه صفت د جواز پاتی کیږی، حُکه چه د عاشورے روژه فرض وه بیا د دی فرضیّت منسوخ شولو، او د دی استحباب او س هم باقی دے، او زمونږ په نزد باندی هغه صفت د جواز کوم چه د وجوب په ضمن کښی ثابت ږی، هغه باقی نه پاتی کیږی، لکه د خطاء کولو نکی اندام کتې کول په بنی اسرائیل باندی واجب وو، لیکن مونږ په تردی فرضیّت او جواز دواړه منسوخ شوی دی، په دی باندی د دوئی احکام قیاس کړے شی، او پاتی شوه د عاشوره روژه، نو د دی جواز او س په بدل نصّ سره ثابت دے نه په هغه نصّ سره کوم چه اداء لره واجب کوی دے او ویلے شوے دی چه زمونږ او د هغوئ په منځ کښی داختلاف فائده د حضور صلی الله علیه وسلم په دی قول کښی ظاهیږی چه چا قسم وخوړلو لیکن بیا وویل ته د دی مخالف طرف غوره ښکاره شو نو ورته قسم کفّاره ورکړی او هغه بهتر کار ورکړی، دی وجه نه چه دا ارشاد په قسم ماتولو باندی د کفارې د وړاندی والی په وجوب باندی دلالت کوی، حالانکه د کفّارې د تقدیم وجوب په اجماع سره منسوخ شوے دے، لیکن د امام شافعیؒ رحمة الله علیه په نزد باندی د دی جواز باقی دے زمونږ په نزد باندی باقی نه دے،

تشریح: ۱۲ دا بحث دی سره متعلق دے، د امر مُوجَب وجوب دے او د دی حاصل دا دے که هغه وجوب منسوخ شولو کوم چه په صیغه امر سره ثابت شوے وو، نو آیا هغه جواز به باقی پاتی کیږی، کوم چه د وجوب په ضمن کښی ثابت ږی، یا نه، په دی باره کښی زمونږ مسلک دا دے، چه د وجوب سره جواز هم منسوخ کیږی او د امام شافعیؒ مسلک دا دے چه جواز باقی پاتی کیږی، د جواز اطلاق په معانی متعدّده باندی کیږی، کوم څیز چه عقلاً ممتنع نه وی هغه ته جائز ویلے کیږی، (۱) کوم څانے کښی چه شرعاً د واړه امره یعنی فعل او ترک فعل برابر وی، دی ته مباح ویلے شی، (۲) په کوم څیز کښی چه شرعی دلائل متعارض وی، لکه جوقته د حمار چه بعض شرعی دلائل دی په طهارت باندی دلالت کوی، او بعض شرعی دلائل دی په نجاست باندی دلالت کوی،

رسی کوم څیز چه شرعًا ممنوع نه وی، یعنی د کوم څیز په باره کښی چه شارع علیه السلام وائی په دی کښی څه حرج نشته دے، نو هغه څیز جائز دے، ددی په اعتبار سره جواز د واجبو په ضمن کښی موجود یږی، حاصل داچه د کوم څیز په ترک کښی حرج وی هغه واجب دے، او د کوم په کولو کښی چه حرج نه وی هغه جائز دے، او د کوم په کولو کښی چه څه حرج نه وی هغه جائز دے، د جواز د دی معنی په باره کښی شوانګی ویلی دی، چه د وجوب منسوخ والی نه پس جواز باقی پاتی کیږی، او احناف ویلی دی چه د وجوب منسوخ کیدلو نه پس جواز باقی نه پاتی کیږی، بلکه جواز هم منسوخ کیږی د شوا فعو دلیل دا دے چه د عاشوری روژه په اوّل کښی په دی اُمّت باندی فرض وه، لیکن د رمضان په فرضیت سره د عاشوری د روژی فرضیّت منسوخ شو لو مګر دی مستحب والے تر اوسه باقی دے، دی وجه نه زمونږ په یږ کښی د عاشوره روژه نه صرف داچه جائز ده بلکه مستحب هم ده. دینه دا معلومه شوه چه د فرضیّت او وجوب منسوخ کیدلو نه باوجود هم جواز باقی پاتی کیږی او جواز نه منسوخ کیږی.

د احنافو دلیل دا دے چه د ګناه کولو والا امو نو کښ کول په بنی اسرائیلو باندی واجب وو، لیکن د اُمّتِ مُحمّدیؐ نه ددی فرضیّت منسوخ شوے دے، او جواز هم منسوخ شوے دے، یعنی اوس دا مې کول نه فرض دی او نه جائز دی، د غه شان ناپاکه کپړه پاک کولو پاره په چه په کوم ځائے نجاست لګیدلے وو، د هغه کپ کول فرض وو چه مونږ باندی ددی فرضیّت او جواز دواړه منسوخ شوی دی، پاتی شو د امام شافعیؒ استدلال په ورځ د عاشوری سره نو د دی جواب دا دے چه کله د عاشوری د روژی فرضیّت منسوخ شو لو نو جواز هم منسوخ شو لو، لیکن روستو بیا د دی د جواز په بل دلیل سره ثابت شو، نه په هغه دلیل سره کوم چه د دی د اداء لره واجب کونکے وو،

د دویم دلیل نه خو یا قیاس مراد دے یعنی څرنګه چه په رمضان کښی منهی عنه ورځو نه علاوه ورځو کښی نفلی روژی جائز دی، د غه شان د عاشوری په ورځ هم روژه نیولو جائز دی، یا د دویم دلیل نه مراد هغه حدیث دے، په کوم سره چه د عاشوره د روژې روژه ثابتیږی، د ترمذی په ج ۱ ص ۱۵۸ باندی د احادیث دے، عن ابی قتادة انّ النبی صلی الله علیه وسلّم قال صیام یوم عاشوراء انی احتسب علی الله ان یکفر السنة التی قبله

حضرت ابو قتادہؓ فرمائی چه رسول الله صلی الله علیه وسلّم اوفرمائل زه دالله نه دا اُمید لرم چه دَ عاشوره دورځ روژه به مخکښنی کال کفاره وکړځوی، ددی حدیث نه داثابته شوه چه په وړځ دَ عاشوره روژه نیول جائز دی، بلکه غوره دی،

صاحب نور الانوار فرمائی چه داحنافو اوشوافعو په منیځ کښی دَ اختلاف فائدُه په دی حدیث کښی بسکاره کیږی، چه رسول الله صلی الله علیه وسلّم فرمائلی دی، چه چا په یو څیز باندی قسم وخوړلو، بیا دهٔغه دامعلومه شوه، چه ددی بل طرف بهتر دے، نو دهٔغه لره پکار دی چه دغیل قسم کفّاره ورکړی، بیا هغه کار وکړی، کوم چه بهتر دے، دا حدیث په دی دلالت کوی، کدهٔ چا اراده دقسم ماتولو وی نو هغه دا وّل کفاره ورکړی بیا دغیل قسم مات کړی یعنی په حنث باندی کفاره مقدم کول واجب دی، ځکه چه فلیکفر دا امر صیغه ده کوم چه دَ کفاری په وجوب باندی دلالت کوی، او شرلیات کښی لفظ دثمّ دیمین نه په خلاف کارکولو یعنی دقسم ماتولو په تاخیر والی باندی دلالت کوی، پس ثابته شوه چه دکفاری مقدّم والے په حنث باندی واجب دے، لیکن دکفاری دمقدّم والی وجوب په اجماع سره منسوخ شوے دے، یعنی په حنث باندی دکفاری مقدّم کول واجب نه دی پاتی، البته دشوافعوؒ په نزد باندی اگرچه وجوب پاتی نه دے لیکن جواز پاتی دے، اودا حنافو په نزد باندی دوجوب سره سره جواز هم منسوخ شوے دے، لهٰذا که چا قسم ماتولو نه وړاندی کفاره ورکړله او بیائے قسم مات کړلو، نو شوافعو په نزد باندی به دا کفاره جائز وی، دیلے کفاری ورکولو څخه ضرورت نشته دے، اودا حنافو په نزد به جائز اوکافی نه وی، بلکه دیمه کفّاره به اداکول ضروری وی، او اوّل کفّاره به صدقه نافله شی، دی لره دفقیر نه استحقاق هم مناسب نه دی، دا دِ واضحه وی چه داحنافو اوشوافعوؒ په مابین کښی دحاثث کیدلونه وړاندی دکفّاری دجائز والی اوناجائز والی دا اختلاف په مالی کفاره کښی دے، ورنه کفاره په صوم سره بالاتفاق دحانث والی نه وړاندی ناجائز اوناکافی دہ،،

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ مِنْ مَبَاحِثِ حُسْنِ الْمَامُوْرِ بِهٖ وَمُلْحَقَاتِهٖ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ تَقْسِیْمِهٖ اِلَی الْمُطْلَقِ وَالْمُوَقَّتِ فَقَالَ وَالْاَمْرُ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ

اَیْ اَحَدُهُمَا اَمْرٌ مُطْلَقٌ غَیْرُ مُقَیَّدٍ بِوَقْتٍ یَفُوْتُ بِفَوْتِهٖ کَالزَّکٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ فَاِنَّهُمَا بَعْدَ وُجُوْدِ السَّبَبِ اَیْ مِلْکِ الْمَالِ وَالرَّاْسِ وَالشَّرْطِ اَیِ حُلُوْلِ الْحَوْلِ وَیَوْمِ الْفِطْرِ لَا یَتَقَیَّدَانِ بِوَقْتٍ یَفُوْتَانِ بِفَوْتِهٖ بَلْ کُلَّمَا اُدِّیَ یَکُوْنُ اَدَاءً لَا قَضَاءً وَاِنْ کَانَ الْمُسْتَحَبُّ التَّعْجِیْلَ -

ترجمہ:- یا هر کلمه چه مصنفؒ د مامور به د حسن د مباحثو او د هغې د ملحقاتو نه فارغ شولو، نو مطلق او مقیّد طرفې ته دې د تقسیم بیان شروع کړلو، دې وجه نه ئې و فرمائیل چه دا مر دوه قسمه دی مطلق عن الوقت، یعنی په دې دواړو کښې یو هغه امر مطلق کوم چه داسې د وقت سره مقید نه دے چه په فوت کید لو سره د هغه امر هم فوتشی لکه زکوٰة، صدقة الفطر، حُکه چه دا دواړه ګ د وجوبِ سبب یعنی ملک او د هغه شرط یعنی حولان حول او د یوم الفطر نه پس داسې د وقت سره مقید نه دی د کوم په فوت کید لو سره چه دا هم فوت شی بلکه چه کله ئې هم اداء کوی اداء به وی قضاء به نه وی اګرچه جلتی کول مستحب دی۔

تشریح:- د مامور به د حسن د مباحثو او د هغې د ملحقاتو نه فارغ کید لو نه پس مصنفؒ د مامور به تقسیم بیانوی، دلته کښې په متن کښې د امر نه مراد مامور به دے او تقسیم د مامور به بیان شوے دے نه د امر، دی وجه فرمائی چه مامور به په دو قسمه دے (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقیّد بالوقت، د مطلق عن الوقت مطلب دا چه مامور به د داسې د وقت سره مقیّد نه دی چه د هغې په فوت کید لو سره مامور به هم فوت شی، لکه زکوٰة او صدقه او فطر، حُکه چه د زکوٰة د وجوب سبب (مالک د مال) او د زکوٰة د وجوب شرط (حولان حول یعنی کال تیریدل) نه پس او صدقة الفطر د وجوب سبب (راس د ذات) او شرط (یوم الفطر) نه پس دا دواړه داسې د وقت سره مقید نه دی چه په فوت کید لو سره ئې د دی دواړو فوت کیدل هم لازم شی، بلکه د واجب کید لو نه پس چه کله هم د زکوٰة او صدقه فطر حقدار وته ورکوی نو دا د ورکول به هم اداء بللے کیږی نه قضاء اګرچه مستحبه داده چه دا په جلتی سره اداء کړے شی او روستو والے په کښې ونه کړے شی،

وَهُوَ عَلَى السَّرَاخِیْ خِلَافُ الْکَرْخِیِّ اَیْ هٰذَا الْاَمْرُ الْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عِنْدَنَا

عَلَى التَّرَاخِيْ يَعْنِيْ لَا يَجِبُ الْفَوْرُ فِيْ اَدَائِهٖ بَلْ يَسَعُ تَاخِيْرَهٗ وَعِنْدَ الْكَرْخِيِّ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنَ الْفَوْرِ اِحْتِيَاطًا لِاَمْرِ الْعِبَادَةِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ يَاثَمُ بِالتَّاخِيْرِ لَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ يَصِيْرُ قَاضِيًا وَعِنْدَنَا لَا يَاثَمُ اِلَّا فِيْ اٰخِرِ الْعُمْرِ اَوْ حِيْنَ اَدْرَاكَ عَلَامَاتِ الْمَوْتِ لِلْوُجُوْدِ فِيْهِ وَلِاِطْلَاقِ مَا اَشَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ لِئَلَّا يَعُوْدَ عَلٰى مَوْضُوْعِهٖ بِالنَّقْضِ يَعْنِيْ مَوْضُوْعَ الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ كَانَ هُوَ التَّيْسِيْرَ وَالتَّسْهِيْلَ فَلَوْ كَانَ مَحْمُوْلُهٗ عَلَى الْفَوْرِ لَعَادَ عَلٰى مَوْضُوْعِهٖ بِالنَّقْضِ وَيَكُوْنُ مُنَاقِضًا لِلْمَوْضُوْعِ -

ترجمہ:- اودا امر مطلق د تراخیٰ پہ طور باندی دے دامام کرخیؒ اختلاف دے یعنی دا امر مطلق زمونږه پہ نزد باندی پہ تراخی باندی محمول دے یعنی د دی پہ ادا کولو جلتی واجب نه دے، بلکہ دوی پہ اداء معرض کولو کښی وسعت لری او دامام کرخیؒ پہ نزد باندی د عبادت پہ امر کښی احتیاط پہ طور باندی د دی پہ ادا کولو زر والے پکار دے، مطلب دادے چہ د تاخیر پہ وجہ باندی بہ مکلّف گناهکار وی نه دا چہ دے بہ قضا کولو والا وی اوزمونږه پہ نزد باندی بہ گناهکار نه وی مگر پہ آخری عمر کښی یا د مرګ علامات موجود ږدلو پہ وخت کښی چہ ادائے پہ کښی نه د ی کړی، اوزمونږه دلیل هغه دے کوم طرف تہ مصنفؒ پہ خپل قول کښی اشاره وکړه. دیاره د دی چہ امر مطلق پہ خپل موضوع باندی الټه والپس نه شی یعنی امر مطلقؒ د پاره وضع شوے دے چہ آسانتیا وسهولت راشی، پس که دا پہ جلتی باندی محمول شی، نوامر مطلق بہ پہ خپل موضوع باندی محمول شی نوامر مطلق بہ پہ خپل موضوع باندی برعکس عائد شی، او د موضوع سره بہ ټے تناقض راشی،

تشریح:- پہ دی عبارت کښی فاضل مصنفؒ دا اختلاف ذکر کوی، چہ پہ امر مطلق باندی فوری طور باندی عمل کول واجب دی اوکه نه پہ تراخی سره عمل کول واجب دی، دی وجہ نه فرمائی چہ زمونږه پہ نزد باندی فوری طور باندی عمل کول واجب نه دی، بلکہ دی کښی د تاخیر اجازت شته، اوپہ احنافوؒ کښی دامام کرخیؒ پہ نزد او د شوافعو پہ نزد باندی امر مطلق سره فوری طور باندی ادا کول واجب دی، مطلب دا چہ که پہ مامور بہ مطلق کښی تاخیر وکړے شونو مکلّف بہ گناهکار وی، دا خیال د وی چہ د تاخیر پہ وجہ اوزمونږه پہ نزد باندی پہ تاخیر باندی دا شخص نه گناهکار ږیږی، البته که دومره تاخیر وکړے شوچہ د عمر آخری

لمحه ته ورسید، اوٗمرکٗ علامات بنکاره شول، او مامور به مطلق لره ئے اداء ته کړے شونو یقیناً چه کتنا هکار به وی،

دامام کرخیؒ دلیل دادے چه د عباداتو په معامله کښی د احتیاط تقاضا داده چه دوی په اداء کولو کښی د زړه والے اوجلتی اختیار کړے شی خواه مخواه تاخیر په کښی نه دے پکار دویم دلیل دادے که مولیٰ خپل غلام ته وائی اسقنی ماءً مالره اوبه راوړه، اوسکه داغلام په اوبو راوړلوکښی تاخیر کوی نو د عقلٗ خاوند انو په نظر کښی به خطاء کولو والا شمارل کیږی پس د تاخیر د وجهی نه دا غلام خطاء کار شمارل دوی دلیل دے چه امر مطلق مامور به لره فوری طور باندی واجب کوی، نو مونږه دلیل دادے چه زمونږه کلام په هغه امر کښی دے کوم چه د قرائنو نه خالی وی، یعنی علی الفور یا علی التراخی واجب کیدلو باندی څه قرینه نه وی موجوده حالا نکه په مذکوره مثال کښی عرف او عادت په دی قرینه ده چه وجوب د فوری طور دی، حُکه د تندی ماتیدلو د پاره داسی اوبو ضرورت فوری طور وی نه داچه تاخیری طور،

دریم دلیل دادے چه تاخیر په حقیقت کښی فوت کیدل دی، حُکه مکلّف ته دا معلومه نه ده چه دے به په ماموریت به باندی په بل وخت کښی قادره شی اوکه نه، او فوت کیدل حرام دی، حاصل داچه تاخیر حرام دے اوکله چه تاخیر حرام دے نو فوری طور باندی اداء واجبه ده، دوی جواب دادے چه تاخیر لره د فوت کولو سره تعبیر کول دا مونږه نه منو، حُکه چه مکلّف به ماموریت به مطلق لره په هغه حصّه کښی په اداء کولو باندی قادره وی کوم چه دے موندلے کړی او پاتی شو ناڅاپه د مرګ راتلل نو دا نادر وی او په ده وی باندی احکام نشی بنا کیدلے، د احنافوٗ طرف نه په خپله مصنفؒ دلیل بیان کړے دے، د دلیل خلاصه داده چه امر مطلق د یو ګډ پاره وضع شوے دے چه بنده کا نو ته آسانی ورسی، پس امام کرخیؒ دقول مطابق که داپه مجلت او جلتی باندی حمل کړے شی او فوری طور باندی په عمل واجب کړے شو نو دا به د وضع خلاف وی، یعنی د بندګانو د پاره به د آسانی پرځائے باندی تکلیف او مشکل پیدا شی،

وَمُقَيَّدٌ بِهِ أَيِ الثَّانِي أَمْرٌ مُقَيَّدٌ بِالْوَقْتِ وَهُوَ أَنْوَاعٌ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدَّى شَرْطًا لِلْأَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوبِ فَهُوَ النَّوْعُ الْأَوَّلُ

وَالْمُرَادُ بِالظَّرْفِ اَنْ لَا یَکُوْنَ مِعْیَارًا لَهٗ بَلْ یَفْضُلُ عَنْهُ وَالْمُرَادُ بِالشَّرْطِ اَنْ لَا یَصِحَّ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ قَبْلَ وُجُوْدِهٖ وَیَفُوْتُ بِفَوْتِهٖ وَالْمُرَادُ بِالسَّبَبِ اَنَّ لِهٰذَا الْوَقْتِ تَاْثِیْرًا فِیْ وُجُوْبِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ وَاِنْ کَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِیْقِیُّ فِیْ کُلِّ شَیْءٍ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَلٰکِنْ یُضَافُ الْوُجُوْبُ فِی الظَّاهِرِ اِلَی الْوَقْتِ لِاَنَّ فِیْ کُلِّ لَمْحَةٍ وَصُوْلُ نِعَمٍ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی اِلٰی جَانِبِ الْعَبْدِ وَهُوَ یَقْتَضِی الشُّکْرَ فِیْ کُلِّ سَاعَةٍ وَاِنَّمَا خُصَّ هٰذِهِ الْاَوْقَاتُ الْمُعَیَّنَةُ بِالْعِبَادَاتِ لِعِظَمِهَا وَتَجَدُّدِ الْمُهِمِّ فِیْهَا وَلِئَلَّا یُفْضِیَ اِلَی الْحَرَجِ فِیْ تَحْصِیْلِ الْمَعَاشِ اِنِ اسْتَغْرَقَ الْوَقْتُ الْعِبَادَةَ۔

ترجمہ:- او دی سره مقیّد دے یعنی دوم امر هغه دے کوم چه د وقت سره مقیّد دے، او دی څلور قسمه دی، حُکه چه یا به وقت د فعل موڅی دپاره ظرف دی او دا د لروبه به شرط وی او وجوب دپاره به سبب وی پس دا اوّل قسم دے، او ظرف څمراد دا دے چه د موڅی پاره معیار نه وی بلکه موڅی نه زیاتی پاتی کیږی، او شرط نه مراد دا دے چه مامور به د دوخت وُجود نه دمخه دی درسته نه وی او د فوخت د فوت کیدلو سره فوت کیږی او سبب نه مراد دا دے چه دی وخت لره دمامور به پیدا وی چه کیدلو کښی دخل دے اګرچه اصلی مؤثر په هر شیز کښی الله تعالیٰ دے، لیکن ظاهری طور باندی وجوب وقت طرف ته منسوب کولے شی حُکه هره لمحه د الله طرف نه بندګانو ته رسیږی او دا هر ساعت د الله شکر تقاضا کوی او دا معیّن اوقات د عبادا تو سره خاص کړے شوی دی، د دی د عظمت د وجهی نه او په دی کښی نوی نوی نعمتونو د راتلو د وجهی نه، او دی دپاره چه پوره وخت په عبادت کښی مشغول شی په صورت کښی د معاش وحصول په سلسله کښی تنګی پیدا نه شی، او حرج ته خبره ونه رسی،

تشریح:- دپاندی مصنفؒ دا مر دوه قسمونه بیان کړی وو، (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقیّد بالوقت، دا اوّل قسم د بیان نه فارغ کیدلو سره دوم قسم بیانوی دی وجه نه فرمائی دوم قسم هغه امر یعنی مامور به ده، کوم چه دا سی طور باندی د وقت سره مقیّد دے چه په فوت کیدلو سره هغه هم فوت کیږی، د دی څلور قسمه دی، (۱) هغه وخت کوم سره چه مامور به مقیّد وے د فعل موڅی دپاره خو ظرف دے او د فعل دادا دپاره شرط او د نفس وجوب د فعل دپاره سبب دے، شارحؒ د ظرف شرط او سبب د تولو تعریفونه بیان کړی دی،

لیکن اوّل دا خبره پیژندل پکار دی، چه معیار هغه دے په کوم کښی چه فعل ماموربه واقع شی او پوره په احاطه وکړی او معیار خو حصّه د فعل ماموربه نه خالی نه دی بلکه معیار په زیادیدلو سره به فعل ماموی به زیاتیږی او په کم کیدلو سره به کمیږی، دی نه پس دا خبره ملاحظه کړی چه ظرف نه مراد دا دے چه وقت د فعل موڅی دپاره معیار نه وی بلکه موڅی کیدلو نه پس پاتی وی، مطلب دا چه په دی کښی د فعل موڅی نه د ماسوئی ادا کولو هم کنجائش وی، او شرط نه مراد دا دے چه ماموربه د وقت د موجود والی نه د پاندی درسته نه وی او د وقت کیدلو سره فوت کیږی او د سبب نه مراد دا چه وقت د ماموی به په نفسِ وجوب کښی مؤثر وی، او هم دوکا چه په هر شیئ کښی اصلی مؤثر خو الله دے، لیکن ظاهری طور باندی نفس وجوب د وقت ظرف ته هم منسوب کیږی، او نفس وجوب د عبادت د وقت ظرف ته حُکماً منسوب کیږی، چځ الله تعالی نعمتونه هره لحه بنده ظرف ته رسیږی او هر ساعت دالله ظرف نه بنده ظرف نعمت رسیدل د دی خبری تقاضا کوی، چه د عبادت په شکل کښی هر ساعت د الله یاد شکر ادا کول پکار دی، مګر پیځه او قاتو لره د عظمت په وجه باندی د عبادا تو سره خاص کړی دی، او دی وجه نه ئے خاص کړی دی چه په دی او قاتو کښی نوی نعمتونه دالله ظرف نه راځی، د سحر په وخت کښی د خوب نه بیدار یدل د اسی دی لکه مُرک نه پس ژوندی کیدل، لهذا دا دی نعمت باندی د شکر ادا کولو د پاره د سحر مونځ فرض کړے شو، حُکه چه ژوند یو داسی نعمت دے چه شکر په ادا کول ضروری دی، بیا د سحر نه پس انسان د معاش په طلب کښی مصروفه شی، پس د وخ نیمی پوری چه مصروفه شی او د معیشت اسباب یعنی خوراک څښاک تیزه نه حاصل کړی نو په دی نعمتونو باندی د شکر ادا کولو د پاره د ظهر مونځ فرض کړے شو، بیا چونکه دا کثر خلقو عادت دے چه د ظهر نه پس آرام او خوب کوی دی وجه نه په دی وخت کښی چه دالله تعالیٰ د ذکر نه کوم غفلت اختیار شوے دے د هغه نقصان پوره کولو د پاره د عصر مونځ فرض کړے شو، بیا هر کله چه نمر پر یوځی او د وی ځ نعمتونه پوره شی نو په دی باندی د شکر ادا کولو د پاره د مغرب مونځ فرض کړے شو، بیا هر کله چه انسان د خوب اراده کوی نو د خاتمه د حسن کیدلو په خاطر د عشاء مونځ فرض کړے شو، حُکه د عشاء نه پس خوب داسی دے لکه په ایمان او طاعت باندی مرګ راتلل، او د عبادت دپاره د وقت د تعین کیدلو دلیل دا هم دے که پوره د وخت په عبادت کښی مشغولیدل اختیار کړے شی نو په معاش کښی او

رزق حاصلیدو لوکښی به تنکی پیدا شی، حالانکه حق ح او تنکی لره اسلام ختم کړے دے پس دی حرج لره د لرلے کولو د پاره په مخصوص د ختو نوکښی عبادت فرض کړے شو، او په تمام د ختو نوکښی عبادت فرض نه کړے شو،

كَوَقْتِ الصَّلٰوةِ فَاِنَّ الْوَقْتَ فِيْهَا يَفْضُلُ عَنِ الْاَدَاءِ اِذَا اُدِّيَ عَلٰى حَسَبِ السُّنَّةِ مِنْ غَيْرِ اِشْتِرَاطٍ فَيَكُوْنُ ظَرْفًا وَلَا يَصِحُّ الْاَدَاءُ قَبْلَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَيَفُوْتُ بِفَوْتِهٖ فَيَكُوْنُ شَرْطًا وَيَخْتَلِفُ الْاَدَاءُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ صِحَّةً وَكَرَاهَةً فَيَكُوْنُ سَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَتَقْدِيْمُ الْمَشْرُوْطِ عَلَى الشَّرْطِ جَائِزٌ اِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلْوُجُوْبِ لَمَّا فِيْ حَوْلَانِ الْحَوْلِ لِلزَّكٰوةِ وَاَمَّا اِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلْجَوَازِ لَا يَصِحُّ التَّقْدِيْمُ عَلَيْهِ كَسَائِرِ شَرَائِطِ الصَّلٰوةِ وَتَقْدِيْمُ الْمُسَبَّبِ عَلَى السَّبَبِ لَا يَجُوْزُ اَصْلًا وَهٰهُنَا لَمَّا اجْتَمَعَتِ الشَّرْطِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ فَلَا جَرَمَ اَنْ لَا يَجُوْزَ التَّقْدِيْمُ عَلَى الْوَقْتِ۔

ترجمہ:- لکه د مونځ وقت حُلد وخت، په فعل موډی (مونځ) کښی د فعل ادا ء نه باقی پاتی کیږی، کلمچه فعل موډی دسنّت په طور باندی بغیر د شرط زیاتی نه ادا کړے شی، لهٰذا وخت به ډ فعل موډی د پاره ظرف وی، او د وخت د داخلیدو نه وړاندی به اداء نه وی صحیح او د وخت فوت کیدلو سره اداء فوت کیږی، لهٰذا وخت به ډ اداء د پاره شرط وی او د وخت د صفت په اختلاف سره به د صحت او کراهت په اعتبار سره اداء مختلفه کیږی، لهٰذا وقت به ډ وجوب اداء د پاره سبب وی او شروط په مشروط باندی مقدّم کول دا جائز دی، کلمچه شرط د وجوب د پاره شرط دی لکه د زکوٰة د پاره په حولان حول کښی، او کلمچه شرط ډ جواز د پاره شرط وی نو په دی باندی تقدیم صحیح نه دے، لکه د مونځ پوره شرطونه، او مسبّب لره په سبب باندی مقدّم کول بالکل جائز نه دی او دلته کښی چونکه شرطیّت او سببیّت دواړه جمع دی لهٰذا په وقت باندی تقدیم بالکل جائز نه دے،

تشریح:- فاضل مصنّفؒ د فرمائیل چه د قسم اوّل مثال د مونځ د وقت دے حکه چه ډ مونځ وخت د مونځ د پاره ظرف هم دے، په دی طور باندی که مونځ بغیر د څه افراط

نه دسنّت په طریقه باندی اداء کړے شی، نو د مو نځ د اداء کیدلو نه پس د وخت څه نه څه حصّه ضرور زیاتی پاتی کیږی، او د مو نځ د فعل د اداء کیدلو نه پس د وخت باقی پاتی کیدل د وخت د ظرف کیدلو تنبیه وه، پس ثابته شوه چه د مو نځ د فعل د پاره ظرف دے او چونکه د وخت د داخلیدو نه وړاندی د مو نځ اداء کول صحیح نه دی او د وقت په فوت کیدلو سره اداء فوت کیږی، دی وجه نه د مو نځ د اداء کیدلو د پاره به د وخت شرط هم وی، څکه وړاندی تیر شوی دی، چه شرط نه مراد دادی چه ماموریه به د شرط د وجود نه څخکښی صحیح نه وی او د شرط په فوت کیدلو سره ماموریه به قوت شی، او چونکه د صفت وقت د اختلاف په وجه باندی اداء مختلف کیږی دی وجه نه وقت په د مو نځ د وجوب د پاره سبب وی، یعنی که وخت کامل وی نو اداء به کامله وی او که وخت ناقص وی نو اداء به ناقصه وی، گویا وخت داد اپه وجوب کښی مؤثر دے او کوم څیز چه په وجوب اداء کښی مؤثر وی هغه سبب وی لهذا وقت به د مو نځ د وجوب د پاره سبب وی، بهرحال چونکه د مو نځ وقت د مو نځ د فعل د پاره ظرف هم دے او د مو نځ د اداء کولو د پاره شرط هم دے، او د وجوب اداء سبب هم دے، دی وجهنه د مو نځ وخت د ماموریه به مقیّد بالوقت اوّل مثال دے،

وتقدیم المشروط علی الشرط جائز الخ :- دیو سوال مقدره جواب دے، سوال دادے چه تاسو وفرمائیل چه وقت د مو نځ د اداء کولو د پاره شرط دے، او مشروط په شرط باندی مقدّم کول جائز دی لکه څرنګه چه حولان حول د زکوٰة اداء کولو د پاره شرط هم دے او زکوٰة لره په حولان حول باندی مقدّم کول هم جائز دی، پس د غه شان اداء د مانځه هم د دی په شرط یعنی د وقت باندی مقدّم کول جائز کیدل پکار دی، حالانکه په وقت باندی د مو نځ اداء کول جائز نه دی، د دی جواب دادے چه د شرط دوه قسمه دی (۱) شرط د وجوب (۲) شرط د جواز، شرط د وجوب مطلب حادے چه وجوب په شرط باندی موقوف وی یعنی د شرط نه پس وجوب ثابت وی، اګرچه جواز بغیر د شرط نه هم ثابت کیدلے شی او شرط د جواز مطلب دا چه جواز په شرط باندی موقوف وی او بغیر د شرط نه جواز نه ثابتیږی، پس شرط د وجوب باندی مشروط مقدم کول جائز دی خو په شرط د جواز باندی مشروط مقدّم کول جائز نه دی، او حولانِ حول د د زکوٰة د اداء کولو د پاره شرط د وجوب دے، لهذا په حولان حول باندی د زکوٰة د اداء کولو د وړاندی والے جائز دے، او وقت د وجوب صلوٰة د پاره شرط د جواز دے لهذا وخت لره

پہ صلوٰۃ باندی مقدّم کول جائز نہ دی، د غہ شان د مانځ نور شرطونہ مثلاً کپړی، بدن اوځائے صفا کیدل د مانځ د پارہ شروط دَ جواز دی، لهٰذا پہ دی څیز و لو باندی د مو نځ ادا رکول مقدّم کول جائز نہ دی، بهرحال پہ شرط دَ جواز باندی مشروط مقدّم کول جائز نہ دے او پہ سبب باندی مسبب مقدّم کول هم جائز نہ دی او دلتہ کښی چونکہ پہ مانځ کښی سببیّت او شرطیت و وا مرہ جمع دی. یعنی وقت د مانځ د پارہ -

ثُمَّ هٰهُنَا شَيْئَانِ نَفْسُ الْوُجُوْبِ وَ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ فَنَفْسُ الْوُجُوْبِ سَبَبُهُ الْحَقِيْقِيُّ هُوَ الْاِيْجَابُ الْقَدِيْمُ وَ سَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَهُوَ الْوَقْتُ اُقِيْمَ مَقَامَهُ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ سَبَبُهُ الْحَقِيْقِيُّ تَعَلُّقُ الطَّلَبِ بِالْفِعْلِ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَ هُوَ الْاَمْرُ اُقِيْمَ مَقَامَهُ ثُمَّ الظَّرْفِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ لَا تَجْتَمِعَانِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ لِاَنَّهُ اِنْ اُدِّيَ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِاَنَّ السَّبَبَ يَجِبُ اَنْ تَقَدَّمَ عَلَى الْمُسَبَّبِ وَاِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُوْنُ ظَرْفًا لِاَدَاءِ الظَّرْفُ مَا يَكُوْنُ ذِي فِيْهِ لَا بَعْدَهُ فَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّ الظَّرْفَ هُوَ جَمِيْعُ الْوَقْتِ وَالشَّرْطُ هُوَ مُطْلَقُ الْوَقْتِ وَالسَّبَبُ هُوَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ الْمُتَّصِلُ بِالْاَدَاءِ قَبْلَ الشُّرُوْعِ فِي الْاَدَاءِ وَالْكُلُّ فِي الْقَضَاءِ -

ترجمہ- بیادلتہ کښی وِدہ څیز ونہ دی (۱) نفس وجوب (۲) او وجوب اداء، پس د نفس وجوب حقیقی سبب خو ایجاب قدیم دے، او ظاهری سبب ئے هغہ وخت دے کوم چہ د حقیقی سبب قائم مقام دے، او د وجوب اداء حقیقی سبب د طلب د فعل سره متعلق کیدل دی او ظاهری سبب ئے هغہ امر دے کوم چہ د حقیقی سبب قائم مقام دے بیا ظرفیّت او سببیّت پہ ظاهره باندی د دواړہ نشی جمع کیدے حُکہ فعل ماموربہ پہ وخت کښی ادا کړے شی، نو وخت ظرف نہ وی، حُکہ چہ ظرف هغہ دے پہ کوم کښی چہ فعل ادا کړے شی نہ چہ د دی نہ پس، دی وجهی نہ اصولیانو ویلی دی چہ ظرف خو پورہ وخت دے او شرط مطلق وخت دے، او سبب هغہ اوّل جزء دے کوم چہ ادا د لړہ د شروع کولو نہ د پاندی ادا سره پیوستہ دے او پہ قضاء کښی پورہ وخت سبب دے،

تشریح- شارح نور الانوار ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ وفرمائیل چہ د مونځ پہ

سلسلے کښی دوه خیزونه دی دمونځ نفس وجوب، دمونځ وجوب اداء اوو مونځ د نفس وجوب دوه سببونه دی (۱) سبب حقیقی (۲) سبب ظاهری، د نفسِ وجوب حقیقی سبب خو ایجاب قدیم دے لکه چه په تلویح کښی ذکر دی، او ظاهری سبب ئے هغه وخت دے کوم چه د حقیقی سبب قائمقام دے، اوو وجوب اداء هم دوه سببونه دی، (۱) سبب حقیقی (۲) سبب ظاهری، سبب حقیقی خو د فعل د طلب سره متعلّق کیدل دی او ظاهری سبب ئے هغه امر دے کوم چه د حقیقی سبب قائمقام دے، محشّیٔ د نورالانوار فرمائی چه د نفس وجوب سبب حقیقی ایجاب قدیم کړ حُکه صحیح نه دی، حُکه چه ایجاب قدیم نه د الله تعالیٰ هغه خطاب مراد دے کوم چه د بنده کا نوځ افعالو سره متعلّق کیږی، اوهم د غه معنی د فعل سره د طلب د متعلّق کیدلو ده او د طلب د فعل سره متعلّق کیدل دا سبب دے د وجوب اداء نه د نفس وجوب، پس د نفس وجوب حقیقی سبب خو یا هغه نعمتونه دی کوم چه الله پاک خپلو بندکانو ته ورکړی دی، لکه څرنګه چه قاضی بیضاویؒ یَاأَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ وَالَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ لا ندی ذکر کړی دی، چه الله پاک خپلو بندکانو ته چه د وجود او د وجود د بقاء کوم نعمتونه ورکړی دی په هغه باندی د شکر اداء کولو د پاره ئے عبادت فرض کړے دے، پس معلومه شوه چه د الله پاک ورکړے شوی نعمتونه د نفس وجوب صلوٰة حقیقی سبب دے، یا د نفس وجوب حقیقی سبب الله پاک دے لکه چه په خپله شارحؒ د نورالانوار دی قائل دے،

صاحب نورالانوار فرمائی چه په ظاهره باندی سبب او ظرف دواړه لشی جمع کیدلے، حُکه که مونځ په وخت کښی اداء کړے شو لو وخت د مونځ پاره سبب نه گرځی حُکه چه سبب د مسبّب باندی د هغه والی ضروری دے او که مونځ په وخت کښی اداء نه کړے شو لو وخت به د مونځ پاره ظرف نه وی حُکه ظرف هغه دے چه مونځ په کښی اداء کړے شی، نه د اچه د هغے نه پس د مونځ فعل اداء کړے شی، بهرحال په ظاهره باندی د سبب او ظرف جمع کیدل ممکن نه دی حالانکه مصنفؒ وخت لره د مونځ پاره سبب هم قرار کړے دے، او ظرف هم دی اشکال لره د دفع کولو د پاره اصولیانو ویلی دی چه ظرف خو د اوّل نه واخلی تر آخره پوری پوره وخت دے او او شرط مطلق وخت دے او په اداء کښی سبب د وخت هغه اوّل حصّه ده کوم چه د

شروع نه وړاندی داداء سره متصل کیږی اوپه قضاء کښی پوره وخت سبب دے ، پس هر کله چه دمونځ دپاره ظرف پوره وخت دے اوسبب هغه حصّه دوخت ده کومه چه د اداء نه وړاندی وی اداداء سره پیوسته کیږی ، نوپه دی صورت کښی د ظرف اوسبب دواړه وجمع کیدل ممکن دی ، اوه قضاء دپاره پوره وخت سبب کرځولو کښی خه باک نشته دے ، حکم چه هرکله دوخت دننه مونځ اداء نه کړے شو ، نودا وخت د قضاء دپاره ظرف پاتی نه شو اوکله چه ظرف پاتی نه شو نوسبب کیدل ئے منع نه شو ،

وَهُوَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ وَقَدْ فَصَّلَهُ اَلْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اَمَّا اَنْ يُّضَافَ اِلَى الْجُزْءِ الْاَوَّلِ اَوْ اِلٰى مَا يَلِيْ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ اَوْ اِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ اَوْ اِلَى جُمْلَةِ الْوَقْتِ يَعْنِيْ اَنَّ الْاَصْلَ اَنَّ كُلَّ مُسَبَّبٍ مُتَّصِلٌ بِسَبَبِهٖ فَاِنْ اُدِّيَتِ الصَّلٰوةُ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ يَكُوْنُ الْجُزْءُ السَّابِقُ عَلَى التَّحْرِيْمَةِ وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِيْ لَا يَتَجَزَّأُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الصَّلٰوةِ فَاِنْ لَّمْ يُؤَدِّ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ اِلَى الْاَجْزَاءِ الَّتِيْ بَعْدَهٗ فَيُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلٰى كُلِّ مَا يَلِيْ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ مِنَ الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ فَاِنْ لَّمْ يُؤَدِّ فِي الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ حَتّٰى ضَاقَ الْوَقْتُ ثُمَّ يُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ وَهٰذَا لَا يَتَصَوَّرُ اِلَّا فِي الْعَصْرِ فَاِنَّ فِيْ غَيْرِهٖ مِنَ الصَّلٰوةِ كُلُّ الْاَجْزَاءِ صَحِيْحَةٌ وَهٰذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ مِقْدَارُ مَا يَسَعُ التَّحْرِيْمَةَ عِنْدَنَا وَمِقْدَارُ مَا يُؤَدِّيْ فِيْهِ اَرْبَعُ رَكَعَاتٍ عِنْدَ زُفَرَ فَلَا تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ عِنْدَهٗ اِلٰى مَا بَعْدَهٗ لِاَنَّهٗ خِلَافُ الْاَمْرِ وَالشَّرْعُ فَاِنْ كَانَ هٰذَا الْجُزْءُ الْاَخِيْرُ كَامِلًا فِيْ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَجَبَتْ كَامِلَةً فَاِنْ اِعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالطُّلُوْعِ بَطَلَتِ الصَّلٰوةُ وَيُحْكَمُ بِالْاِسْتِيْنَافِ وَاِنْ كَانَ هٰذَا الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِيْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ وَجَبَتْ نَاقِصَةً فَاِنْ اِعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالْغُرُوْبِ لَمْ تَفْسُدِ الصَّلٰوةُ لِاَنَّهٗ اَدَّاهَا كَمَا وَجَبَتْ -

ترجمه :- اووی شلور قسمونه دی کوم چه مصنّف پدې خپل قول سره داسی بیان کړی دی ، چه وجوب به یا اوّل جزء طرف منسوب کیږی یا هغه طرف ته به منسوب کیږی کوم چه د فعل د شروع کولو ابتداء سره متصل وی یا د وخت د تنګ والی په وجه به ناقص جزء طرف

ته منسوب کیږی یا به پوره وخت طرف ته منسوب کیږی یعنی قا مده دا ده چه هر مسبب دخپل سبب سره متصل وی، پس که مونځ په اوّل وخت کښې ادا کړے شو، نو هغه جزء کوم چه تحریمے سره متصل دے او هغه جزء لا یتجزیٰ دے، د وجوبِ صلوٰة سبب به وی، حکه که مونځ په اوّل وخت کښې ادا نه کړے شو نو سببیّت به دی اجزاء طرف ته منتقل شی، کوم چه د ینه پس دی لهٰذا وجوب به پـه اجزاء صحیح کښې هروا سی جزء طرف ته منسوب کیږی، کوم چه د فعل د شروع کولو ابتداء سره متصل دے، بیاکه دمونځ فعل اجزاء صحیح کښې ادا نه کړے شو، تردی چه وخت تنګ شولو، نو په دغه وخت کښې به وجوب ناقص جزء طرف ته منسوب کیږی، او وروسته ناقص جزء طرف ته منسوب کیدل هم د عصر په مونځ کښې متصوّر کیدے شی، حکه چه دی نه علاوه په نورو مونځونو کښې تمام اجزاء صحیح وی، او وا ناقص جزء زیوښتو نه په نزد ۴ ورمه قدر دے، کوم چه د تکبیر تحریمه کښې نیغلش لری او وامام زفرؒ په نزد دهغه خیز اندازه کښې چه شلور کعته پرکښې ادا کړے شی دی وجه نه وامام زفرؒ په نزد باندی د دی مقدار نه پس مابعد طرف ته سببیّت نه منتقل کیږی، حکه چه د اشروع د امر نه خلاف دی پس که چرته د اآخری جزء کامل وی لکه د فجر په مونځ کښې نو مونځ به کامل واجب وی لهذا که د نمر د راختلو وجهنې فساد ظاهر شولو، نو مونځ به باطلیږی او دوباره به د مونځ دورکولو حکم ورکولے شی او که چرته د اجزء ناقص وی، لکه د عصر په مونځ کښې، نو مونځ نه ناقص واجب وی لهذا که د نمر پرېوتلو د وجهنې نه فساد ظاهر شولو نو مونځ به نه فاسدیږی حکه ده هغه طریقے سره ادا کړے دے کوم طریقی سره چه واجب شوے دے،

تشریح: ۱- صاحب نور الانوار وائی چه د امر مؤقت د اوّلنی قسم هم خلور قسمونه دی، حکه چه وجوب به یا د وخت اوّل جزء طرف ته منسوب کیږی. (۲) یا د وقت هغه جزء طرف ته به منسوب کیږی کوم چه د مونځ د شروع کولو ابتداء سره متّصل وی مثلاً د نن ظهر وخت ۱۲½ بجے شروع کیږی، مګر یو سړی پوره په دوه بجے مونځ شروع کړلو نو دوه بجو سره چه کوم وخت متّصل دے، یعنی پوه بجه ۵۹ منټه ۵۹ سکنډ باندی کوم وخت دے دی طرف ته به د مونځ وجوب منسوب کیږی. (۳) یا د وخت تنګیدلو صورت کښې به جزء ناقص طرف ته منسوب کیږی، (۴) یا پوره وخت طرف ته به منسوب کیږی، په دی یاره کښې ضابطه دا ده چه هر مسبّب دخپل سبب سره متّصل

وی۔ دلتہ کنبی یو اشکال دے اوھغہ دا چہ دلتہ کنبی مسبب نفس وجوب دما نخړے نہ اداء دما نخړا و دلتہ کنبی ھغہ جزء سرہ چہ کوم د سبب سرہ پیوستہ دے داداء متصل کیږی لو لحاظ کړے شوے نہ د نفس وجوب، حالانکہ اتصال د مسبب بالسبب معتبر دے نہ اتصال داداء بالسبب، د دی جواب دا دے چہ نفس وجوب مفضی الی الاداء وی، پس گویا وجوب پہ واسطی سرہ اداء ھم مسبب دے اوکلہ چہ اداء مسبب دے نو د سبب سرہ داداء د اتصال اعتبار کړے شوے دے، لھذا کہ مونځ پہ اوّل وخت کنبی اداء کړے شو، نو ھغہ جزء کوم چہ تحرّی نہ قبلوی او تحریمہ باندے مقدّم دے د وجوب ما نخړ سبب بہ گرځی او دلیل د دی دا دے چہ د وقت اوّل جزء خو موجود دے او د دینہ پس تمام اجزاء بعد وم دی او معدوم د موجود مزاحم نشی جوړیدے، لھذا روستو والا اجزاء بہ د اوّل جزء مزاحم نشی جوړیدے اوکلہ چہ مابعد والا اجزاء د جزء اوّل مزاحم ندی نو د وخت جزء اوّل د وجوب ما نخړ سبب قرار ول ھم درست دی، اوکہ پہ اوّل د وخت کنبی مونځ اداء نہ کړے شو نو سببیّت بہ ھغہ اجزاء طرف تہ منتقل شی کوم چہ د جزء اوّل نہ پس دی، پس پہ دی صورت کنبی بہ وجوب د ما نخړ د وخت اجزاء صحیح کنبی ھغہ جزء طرف تہ منسوب کیږی، کوم چہ د مونځ د شروع دابتداء سرہ متّصل دے لکہ څرنگہ چہ خادم پہ وړاندی گوخو کنبی د دی بیان کړے دے چہ پورہ پہ دوہ بجے د ظھر مونځ شروع گو نو پہ صورت کنبی یوہ بجہ او ۵۹ منټ ۵۹ سکنډ باندی چہ کوم وخت دے دا د وخت د د دی ظھر د وجوب سبب دے، او د دی ظھر د ما نخړ وجوب د ھغہ وخت طرف تہ منسوب دے،

د دی حُلئے کنبی دوہ اعتراضہ دی یو خو دا چہ د شارح رح نور الانوار منتقل السببیّۃ ویل درست نہ دی حُکہ چہ سببیّت د صفت پہ وجہ باندی عرض دے او اعراض انتقال نہ قبلوی، د دی جواب دا دے چہ دلتہ کنبی د انتقال سببیّت نہ د امر اوّل چہ سببیّت اوّل پہ یو محل کنبی ثابت وو، او او س پہ بل محل کنبی ثابت دے مثلاً اوّل د وخت پہ اوّل جزء کنبی سببیّت ثابت وو او او س پہ ھغہ جزء کنبی ثابت دے کوم چہ د ابتداء د شروع سرہ متصّل دے، او دا پہ حقیقت کنبی انتقال نہ دے، مگر چونکہ د انتقال سرہ مشابہت لری دی وجہ نہ دی تہ انتقال نوم کینود لے شو او تنقل السببیّۃ

ویل، دویم اعتراض دادے چه په اوّل جزء کښی د مونځ نه کولو په صورت کښی مابعد والا اجزاء طرف ته سببیّت منتقل کیدلو وجهی نه دیو واجب د پاره متعدد اسباب کیدل لازم میږدی، حُکه چه د مونځ شروع کولو ابتداء کښی خلق مختلف دی مثلاً پیر خلق داسی دی کوم چه د ظهر مونځ د وخت په اوّل کښی نه اداء کوی بلکه بعد کښی ځی اداء کوی بعض ځی پاؤ کم دوه بجے اداء کوی بعض دوه بجے او بعض دوه نیمے بجے وغیره وغیره پس دوری واړه وحضرا تو د ظهر د مونځ اسباب مختلف شول، یعنی د اوّل سړی د ظهر د مانځه سبب پاؤ کم دوه بجو نه یو سکنډ وړاندی وخت شو، او دویم وخت شو دوه بجو نه یو سکنډ اوّدریم سړی دوه نیمو بجو نه یو سکنډ وړاندی وخت شو، گویا د یو ظهر مونځ مختلف اسباب شول، حالانکه دیو واجب هم یو سبب وی نه دا چه متعدد اسباب وی، د دی جواب دادے چه حقیقی سبب خو الله تعالیٰ دے لیکن وخت معرّف یعنی د سبب نشاندهی کوی، نو اوس د شئ واحد د پاره د متعدد معرّفاتو لازم کیدل د اغلل او په دی کښی څه قباحت نشته دے حُکه د یو څیز د پاره متعدّد معرّفات کیدے شی او که د وخت په اجزاء صحیح کښی مونځ اداء نه کړے شو تردی چه وخت تنګ شو لو نو د وخت د تنګ والی په صورت کښی به د مونځ وجوب ناقص جزء طرف ته منسوب کیږی، او ناقص جزء به د مونځ د وجوب سبب کوځی، او د سبب د ناقص والی په وجه به مونځ هم ناقص واجب کیږی، حُکه چه وجوب د سبب مطابق وی که سبب کامل وی نو واجب به هم کامل وی او که سبب ناقص وی نو وجوب به هم ناقص وی. لیکن واضحه د وی چه په وخت کښی د ناقص جز تصوّر صرف د عصر په مانځه کښی دے ځکه چه د عصر نه علاوه په باقی مونځونو کښی تمام اجزاء صحیح وی، یو جزء هم ناقص نه وی او جزء ناقص ډیر موبنزه په نژد باندی صرف دوه ورځی چه تکبیر تحریمه کنجائش په کښی وی، او د امام زفرؒ په نژد دوه ورځی چه څلور رکعته پرکښی اداء کړے شی، دی وجه نه د امام زفرؒ په نژد باندی په کوم وخت کښی چه څلور رکعته اداء کیدے شی هغه مابعد طرف ته به سببیّت هم منتقل کیږی، حُکه د هغه مابعد طرف ته سببیّت منتقل کیدل د امر او شرع خلاف دی، حُکه چه د څلورو رکعتو مقدار وخت نه باقی پاتی کیدلو په صورت کښی وخت لره سبب قرار ول او مونځ لره واجب کول تکلیف مالایطاق دے

حالانکه شریعت دهغه څیز مکلف نه وسے کوم چه د انسان د طاقت نه بهر وی، د الله پاک ارشاد دے لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا - زمونږه دلیل د قدرت مطلقه د لاندی پوره تفصیل سره تیر شوے دے، هلته کتبی د ملاحظه کړے شی، بهرحال د وقت د تنګیدلو په صورت کتبی په وخت آخری جزء د مونځ د وجوب سبب کرځی، او دا د دغه آخری جزء کامل وی لکه د مخکښ په ما نحنُ کتبی نو واجب به هم کامل وی ځکه چه د وجوب د سبب مطابق وی او د نمر وخت چونکه پوره په پوره کامل وی نو جزء هم په پوره کامل وی یعنی ناقص نه وی وجهی نه سبب به کامل وی او کله چه سبب کامل وی نو د نمر مونځ به هم کامل وی پس که چرته د مانحنُ په دوران کتبی د سحر نمر را وختلو نو د نمر مونځ به باطلیږی او دوباره به د نمر مونځ کولو حکم کولے شی ځکه څرنګه چه مونځ واجب شوے و دهغه رنګه ادا نه کړے شو، بلکه د سبب د کامل په وجه خو کامل واجب شوے و او چه ادا نه شو ناقص طور باندی،

محشّیؒ نور الانوار وائی چه د مونځ باطل کیدو امطلب نه دے چه اصل مونځ باطل شولو، بلکه مراد اچه فرضیّت ئے باطل شولو، یعنی فرض ادا نه شولو، البته دا مونځ به نفل شی او د بعض حضرات و داخیال دے چه هم اصل مونځ به باطل شی یعنی د نمر مونځ به نه فرض شی او نه نفل، حضرت امام شافعیؒ فرمائی چه د نمر را اختلو په وجه باندی د نمر مونځ هم نه باطلیږی او د دۀ مستدل د ابوهریرهؓ حدیث دے چه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایلی دی "من ادرك رکعةً من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح و من ادرك رکعةً من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر" (شیخین) یعنی چاچه د نمر ختلو نه و پاندی یو رکعت وموندلو، هغه فجر موندلو او چاچه د غروب نه و پاندی د عصر یو رکعت وموندلو هغه عصر وموندلو، دی حدیث نه دا معلومه شوه چه څرنګه په نمر پریوتلو سره مونځ نه باطلیږی د غه شان نمر ختلو سره هم د نمر مونځ نه باطلیږی، لیکن زمونږه د طرف نه د دی جواب دادے چه دی حدیث او هغه حدیث کتبی تعارض واقع دے په کوم کتبی چه د ری وختو نو کتبی یعنی نمر ختلو، پریوتلو او د نصف النهار کتبی د مونځ کولو منع را غلی ده، او قاعده داده چه کله په دوه حدیثو نو کتبی تعارض واقع شی، نو قیاس طرف ته په رجوع کولے

شی ، او د قیاس تقاضا داده چه د نمر پر یو تلو د وجهی نه د دعصر مونځ باطل نه شی لیکن د نمر ختلو د وجهی نه به د فجر مونځ باطلیږی ، حُکه د فجر د مونځ پوره وخت کامل وی لهٰذا د سبب د کامل والی د وجهی نه به د فجر مونځ هم کامل واجب کیږی او کله چه د فجر مونځ کامل واجب شو لو نو کامل ادا ء کولو سره به ادا ء کیږی حالانکه د نمر ختلو د وجهی نه د فجر مونځ کامل طور باندی ادا ء نه کړے شو ، بلکه ناقص ادا ء شو ، او کله چه د نمر ختلو په وجه کامل ادا ء نه شو حالانکه واجب شوے کامل وو ، نو دا مونځ به معتبر نه وی ، بلکه واپس کول به ئے ضروری وی او د عصر وخت پوره کامل نه وی بلکه آخری جزئے ناقص وی ، او کله چه سبب ناقص دے نو د عصر مونځ هم ناقص واجب شو لو ، او کله چه ناقص واجب شو لو نو د نمر پر یو تلو په وجه هم ناقص ادا ء شو لو ، پس چه څرنګه واجب شوے وو هغه شان ادا ء شو لو ، او کله چه ادا ء د وجوب موافق وشوه نو مونځ به شرعًا معتبر وی ، او د غروب د وجهی نه پته فاسد کیږی ، بهرحال د فجر په مونځ کښی د قیاس تقاضا داده چه د طلوع آفتاب د وجهی نه مونځ باطل شی ، او په ما نحن د عصر کښی د قیاس تقاضا داده چه د غروب په وجه د دې مونځ باطل نه شی ، پس په قیاس باندی عمل کولو سره موږ ته احنافو ؒ ویل چه د نمر ختلو د وجهی نه د فجر مونځ خو به باطلیږی لیکن د نمر د پر یو تلو په وجه به د عصر مونځ نه باطلیږی ، دی ته صاحب نور الانوار ویلے دی که د وخت آخری جزء ناقص وی لکه د عصر په مونځ کښی نو د عصر مونځ به هم ناقص واجب کیږی ، او س که د ما نحن په دوران کښی نمر پر یو تلو ، نو مونځ به نه فاسد کیږی ، حُکه چه واجب شوے وو هم هغه شان ادا ء شو لو ،

وَكَانَ قَوْلُهُ إِلَى مَا يَلِي إِبْتِدَاءَ الشُّرُوعِ شَامِلًا لِلْجُزْءِ الْأَوَّلِ وَلِلْجُزْءِ النَّاقِصِ لِأَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ وَالْجُزْءَ النَّاقِصَ إِنَّمَا يَصِيرُ سَبَبًا بِوُجُوبِ الصَّلٰوةِ إِذَا شَرَعَ فِيهِ وَإِمَّا إِذَا لَمْ يَشْرَعْ فِيهِ لَمْ يَصِرْ سَبَبًا فَيَنْبَغِي أَنْ يَقْتَصِرَ عَلَيْهِ إِلَّا أَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ لِإِهْتِمَامِ شَانِهِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ وَصَرَّحَ بِهِ حَتّٰى ذَهَبَ كُلُّ الْأَئِمَّةِ سِوٰى أَبِي حَنِيفَةَ رح إِلَى اسْتِحْبَابِ الْأَدَاءِ فِيهِ وَكَذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ لِأَجْلِ خِلَافِ زُفَرَ رح فِيهِ

صَرَّحَ بِذِكْرِهٖ وَهٰذَا كُلُّهٗ إِذَا أَدَّى الصَّلٰوةَ فِي الْوَقْتِ وَأَمَّا إِذَا فَاتَتِ الصَّلٰوةُ عَنِ الْوَقْتِ فَيُضَافُ الْوُجُوْبُ إِلٰى جُمْلَةِ الْوَقْتِ لِأَنَّهٗ لَمْ يَزَلِ الْمَانِعُ عَنْ كُلِّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَوْنُهٗ ظَرْفًا لِلصَّلٰوةِ لِأَنَّهٗ لَمْ يَبْقَ الْوَقْتُ نَاقِصًا كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِلْقَضَاءِ وَهُوَ كَامِلٌ فَيَجِبُ الصَّلٰوةُ كَامِلَةً فَلَا يَتَأَدّٰى إِلَّا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ۔

ترجمہ:۔ اودمصنفؒ قول "مایلی ابتداء" شروع جزء اوّل أوجزء ناقص دواړو تہ شامل دے حُکہ چہ پہ اوّل جزء ناقص دوجوب صلوٰۃ دپارہ پہ ہغہ وخت کښی سبب جوړیږی، کلہ چہ پہ دی کښی مونځ شروع کړے شی، اوکلہ چہ پہ دی یوکښی ہم مونځ شروع نہ کړے شی نو دا سبب بہ سبب نہ وی پس منا سبب دادہ چہ پہ دغہ قول باندی کفایت وکړے شی مگر د جمہورو پہ نزد باندی دجزء اوّل دھغہ مالشان کیدلو پہ وجہ باندی مصنفؒ دجزء اوّل صراحت کړے دے، تردی چہ د (امام) ابوحنیفہؒ نہ علاوہ د ټولو امامانو دامذہب دے، چہ پہ اوّل جزء کښی مونځ کول مستحب دی، دغہ شان جزء ناقص دامام زفرؒ داختلاف دوجہی نہ صراحت سرہ ذکر شولو او دا ټول تفصیل پہ ہغہ وخت کښی دے کلہ چہ مونځ پہ وخت کښی دنتہ اداء کړے شی، لیکن کلہ چہ مونځ دوخت نہ پاتی شی نو بیا بہ پورہ وخت طرف تہ دوجوب نسبت کیږی، حُکہ چہ د ټول وخت دسبب جوړیدلو نہ چہ کوم څیز مانع وو یعنی د وخت دماتحۂ دپارہ ظرف کیدل ہغہ ختم شولو، حُکہ وخت باقی پاتی نہ شولو، پس ھرکلہ چہ پورہ وخت د قضاء دپارہ سبب دے او ھغہ کامل دے نو پہ دغہ وخت کښی بہ مونځ کامل واجب وی لھذا مونځ پہ پہ کامل وخت کښی اداکیږی،

تشریح:۔ شارح نورالانوارؒ پہ دی عبارت کښی یوسوال اوجواب ذکر کړے دے، سوال دادے چہ د وخت اوّل نوعہ پہ څلورو قسمونو کښی تقسیم کول صحیح نہ دی حُکہ چہ ماتنؒ قول مایلی ابتداءُ شروع جزء اوّل اوجزء ناقص دواړو تہ شامل دے، حُکہ چہ جزء اوّل بہ ہم د وجوب صلوٰۃ دپارہ ہغہ وخت سبب جوړیږی کلہ چہ پہ جزء اوّل کښی مونځ شروع کړے شی او جزء ناقص بہ ہم ہغہ وخت سبب جوړیږی کلہ چہ جزء ناقص کښی مونځ شروع کړے شی لھذا کہ پہ جزء اوّل یا جزء ناقص کښی مونځ شروع نہ کړے شی، نو نہ بہ جزء اوّل سبب کوحی او نہ جزء ناقص، بھرحال ھرکلہ چہ جزء اوّل اوجزء ناقص دمونځ دپارہ

صرف په هغه وخت کښی سبب جوړ یږی چه کله په دی کښی مونځ شروع کړے شی، نو جزء اوّل اوجزء ناقص به هم دمایلی ابتداء او شروع لاندی داخلیږی، ځکه چه کله په جزء اوّل کښی مونځ شروع شی نو جزء اوّل به د مونځ د شروع د ابتداء سره متصل شی، او هر کله چه په جزء ناقص کښی شروع وشوله نو جزء ناقص به د مونځ د شروع د ابتداء سره متصل شی، حاصل چه د مصنفؒ دا قول مایلی ابتداء الشروع جزء اوّل اوجزء ناقص د واړو لره شامل دے او کله چه د واړو لره شامل دے نو دی لره جُدا ذکر کولو ته څه ضرورت نشته دے بلکه دا سی به ویلے شوے وے، وهو اما ان یضاف الی مایلی ابتداء الشروع او الی جملة الوقت یعنی د وقت د نوع اوّل دوه قسمونه دی، یو دا چه د وجوب د وقت هغه حصّے طرف ته منسوب وی کوم چه د مونځ د ابتداء د شروع سره متصل وی، دویم دا چه د وجوب پوره وقت طرف ته منسوب وی پهٔ اوّل قسم کښی به دا اوّل دری واړه قسمونه شامل شی،

دی جواب دادے چه د جمهورو په نزد باندی د وقت جزء اوّل مهتم بالشّان دے، دغه د جزء وه چه د امام صاحب نه علاوه نو لو امامانو په اوّل جزء کښی مونځ کول مستحب کښلی دی، پس چونکه اوّل جزء مهتم بالشّان دے دی وجه نړے صراحت سره ذکر کړے دے، جداطرفی سره او چونکه په جزء ناقص کښی د امام زفرؒ اختلاف دے دی وجه نړے دا صراحتًه د اختلاف وضاحت په خاطر ذکر کړلو، صاحب نور الانوار وائی چه دا قولی خبری په هغه وخت کښی دی چه کله مونځ پیل وخت کښی اداء کړے شی، لیکن که په وخت کښی اداء نه کړے شوا و وخت فوت شی نو په دغه وقت کښی به د وجوبؔ مونځ نسبت پوره وخت طرف ته کیږی، او پوره وخت به د مونځ د وجوب سبب جوړیږی، ځکه چه پوره وخت سبب جوړ یدلو نه چه کوم خیز مانع وو چه د هغه د وقت مونځ د پاره ظرف کیدل دو، او ظرف او سبب دوارَه جمع کیدے نه شی لیکن کله چه د وقت تیر شولو او مونځ پکښی اداء نه کړے شو، نو دا وخت به د مونځ د پاره ظرف نه وی او کله چه دا ظرف پاتی نه شو، نو پوره وخت سبب کرځیدلو نه چه کوم خیز مانع وو هغه زائل شولو، او کله چه مانع زائل شولو نو قضاء مونځ د وجوب د پاره پوره وخت سبب کرځول صحیح شول، او پوره وخت کامل دے، لهٰذا مونځ به هم کامل واجب دی او کله چه مونځ کامل واجب شولو نو هم په کامل وخت کښی به اداء کیږی، ناقص وقت کښی اداء کیدلو سره به نه اداء کیږی، دی طرف ته مصنفؒ په دا اندی عبارت کښی اشاره کړی ده،

وَاَلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ فَلِهٰذَا لَا يَتَاَدّٰى عَصْرُ اَمْسِهٖ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ بِخِلَافِ عَصْرِ يَوْمِهٖ يَعْنِيْ فَلِاَجْلِ اَنَّ سَبَبَ وُجُوْبِ عَصْرِ اَلْيَوْمِ هُوَ الْوَقْتُ النَّاقِصُ اِذَا لَمْ يُؤَدِّهٖ فِي الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ عَصْرِ الْاَمْسِ هُوَ كُلُّ الْوَقْتِ الْكَامِلِ قُلْنَا لَا يَتَاَدّٰى عَصْرُ الْاَمْسِ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِاَنَّهٗ لَمَّا فَاتَتِ الصَّلٰوةُ عَنِ الْوَقْتِ كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَامِلٌ بِاِعْتِبَارِ اَكْثَرِ اَجْزَائِهٖ وَاِنْ كَانَ يَشْتَمِلُ عَلَى الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِلَاَنَّهٗ يَصِحُّ قَضَاؤُهٗ اِلَّا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ وَيَتَاَدّٰى عَصْرُ يَوْمِهٖ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِاَنَّهٗ لَمَّا لَمْ يُؤَدِّهٖ فِي الْوَقْتِ الْاَوَّلِ وَاتَّصَلَ شُرُوْعُهٗ فِي الْجُزْءِ النَّاقِصِ كَانَ هُوَ سَبَبًا لِوُجُوْبِهٖ فَيُؤَدّٰى نَاقِصًا كَمَا وَجَبَ۔

ترجمہ: پس دی وجہ نہ بہ دپرون تیرشوی مازیکر مونځ په ناقص وخت کښی نه ادا کیږی په خلاف د نن مازیگر، یعنی دی وجہ نہ چہ د نن عصر د وجوب سبب ناقص وخت دے، کلہ چہ دی لره په اجزاء صحیحہ کښی نه وی ادا کړے شوے او د پیرون عصر د وجوب سبب پوره وخت دے کوم چہ فوت شویدے او کامل دے مونږه ویل چہ دپرون تیرشوی عصر مونځ بہ په ناقص وخت کښی نه ادا کیږی، وجہ دا ده چہ هرکلہ مونځ د وخت نه فوت شولو نو پوره وخت بہ سبب وی او هغه دخپل اکثر اجزاء په اعتبار سره کامل دے، اګرچہ هغه په ناقص وخت باندی هم شامل دے، نو د دی قضا د بہ صحیح نه وی مګر په کامل وخت کښی، او د نن عصر مونځ بہ په ناقص وخت کښی ادا کیدے شی، ځکہ چہ هرکلہ دی لره په اوّل وخت کښی ادا نه کړے شو، او د دی شروع په جزء ناقص کښی متصل شوله، نو هم جزا ناقص بہ د دی د وجوب سبب وی پس دی لره وهم په ناقص کښی ادا کړے شی، څرنګہ چہ ئے وجوب ساغلے دے،

تشریح: صاحب منارؒ وائی چہ د نن عصر مونځ کښی په اجزاء صحیح کښی ادا و نه کړے شو، نو چونکہ د نن عصر د وجوب سبب ناقص وخت دے او د پیرون تیرشوی عصر د وجوب سبب فوت شوے پوره وخت دے او پوره وخت خپلو اکثرو اجزاؤ په اعتبار سره کامل دے، دی وجہ نہ مونږه ویل چہ د پیرون عصر مونځ بہ په ناقص وخت کښی ادا کولو سره نه ادا کیږی، ځکہ کلہ چہ د عصر وخت فوت شولو، او مکلّف مونځ ادا

نہ کرلو، نو پورہ وخت بہ دَپرون عصر د موغ د قضا سبب کرئ، او پورہ وخت اگرچہ پہ ناقص وخت باندی ھم شامل دے، لیکن داکثرا جزاء پہ اعتبار سرہ کامل دے، او کلہ چہ داکثرا جزاء پہ اعتبار سرہ کامل دے، نو د تیرشوی عصر د موغ د قضا سبب ھم کامل شولو، او کلہ چہ سبب کامل شولو، نو د تیرشوی عصر قضاء بہ ھم پہ کامل وخت کښی ادا کیږی پہ ناقص وخت کښی بہ نہ ادا کیږی، او د نن عصر پہ ناقص وخت کښی ھم ادا کیدے شی، ځکہ چہ ھر کلہ د نن عصر پہ اوّل وخت کښی او دھغے نہ پس پہ اجزاء صحیح کښی ادا کړے شو، بلکہ پہ ناقص کښی شروع کړلو، نو د نن د عصر د وجوب سبب ھم جزء ناقص شولو، او کلہ چہ سبب چہ ناقص دے نو د نن عصر بہ پہ ناقص طور ادا کولو سرہ ادا کیږی، لکہ څرنگہ چہ د سبب فقدان پہ وجہ ناقص واجب شوے وو،

وَلَا يُقَالُ إِنَّ مَنْ شَرَعَ فِي صَلٰوةِ الْعَصْرِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ ثُمَّ مَدَّهَا بِالتَّعْدِيْلِ إِلَى الْإِنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَإِنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ قَدْ تَمَّتْ نَاقِصَةً وَكَانَ شُرُوْعُهَا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ لَا نَا نَقُوْلُ إِنَّمَا يَلْزَمُ هٰذَا ضَرُوْرَةَ ابْتِنَائِهٖ عَلَى الْعَزِيْمَةِ فَإِنَّ الْعَزِيْمَةَ فِيْ كُلِّ صَلٰوةٍ أَنْ يُؤَدِّيَهَا فِيْ تَمَامِ الْوَقْتِ فَالرُّخْصَتَانِ عُرِفَتَا الْكَرَاهَةَ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى الْعَزِيْمَةِ مُتَلَازِمَتَانِ لَا يَجْتَمِعُ قَطُّ فَجُعِلَ هٰذَا الْقَدْرُ مِنَ الْكَرَاهَةِ عَفْوًا۔

ترجمہ: او دا اعتراض نشی کیدے چہ کوم سړے د عصر موغ پہ اوّل وخت کښی شروع کړی نو دی لرہ د تعدیل او تطویل پہ ذریعہ دومرہ زیات کړی چہ نمر پرویځی ځکہ چہ دا موغ ناقص پورہ شولو، حالانکہ ابتدائے پہ کامل وخت کښی شوی وہ، ځکہ چہ مونږ ورتہ بہ جواب ورکوو، چہ دا پہ دی وجہ لازمیږی، چہ د دی بناء پہ عزیمت باندی وہ، ځکہ څرنگہ موغ کښی عزیمت دادے چہ دی لرہ پہ پورہ وخت کښی ادا کړے شی، پس پہ عزیمت باندی عمل کولو سرہ دکراھت نہ بچ کیدل داسی څیزدے کوم چہ نہ جمع کیږی لھذا دکراھت دی مقدار لرہ معاف کړے شو،

تشریح: پہ دی عبارت کښی یو اعتراض او دھغے جواب ذکر دے اعتراض داسے ستاوو دلیل چرکوم موغ کامل واجبیږی، دھغہ د نقصان پہ صفت سرہ نہ ادا کیږی

واغلطه ده ، ځکه که کوم سړے د عصر په اوّل وخت کښې د عصر مونځ شروع کړی بیائے د ندیل دا ی کا نوا و تطویل په ذریعه باندی د وسره لوی کړی چه د سلام اړولو نه وړاندی نمر پر یوځی ، نو دا مونځ د نقصان په صفت سره پوره شولو ، حالانکه دی لوړے په کامل وخت کښې شروع کړے وو ، یعنی د کامل وخت (سبب کامل) په وجه باندی واجب شوے خو کامل وو ، لیکن چه ادا کړے شو نو د نقصان په صفت سره ،

د دی جواب دا دے چه د احکامو مشروعه دوه قسمه دی ، (۱) عزیمت ، (۲) رخصت عزیمت د هغه نوم دے چه کوم اصل دی او عوارضو لړه په کښې څه دخل نه دی ، او رخصت هغه دے کوم چه د عوارضو د وجهی نه مشروع وی ، مثلاً په سفر کښې د رمضان روژه نیول دا رخصت دے ، یعنی روژه نه نیول د سفر د عارض د وجهی نه مشروع شوی ده او روژه نیول عزیمت دی ، یعنی ایت فمن شهد منکم الشهر فلیصمه ، دی وجهی نه اصل داده د هغه شان په پوره وخت کښې مونځ ادا کول دا عزیمت دی ، یعنی والله پاک د جانبه نه چونکه حصر وخت د نعمتونو نزول کیږی ، دی وجهی نه په دی د شکر تقاضا دا ده چه پوره وخت په مونځ کښې راکیږ شی او د وخت یوه حصّه هم خالی پاتی نه شی لیکن د وخت په یوه حصّه کښې د مونځ ادا کولو اجازت ورکړو سره د باقی وخت په خپلو ضروریاتو کښې د خوږ کولو رخصت ورکړے شوے دے ، ځکه که داسی نه وے کړے شوے نو د معاش او روزی روڼی مسئله به گرانه وے ، پس د دی عارض د وجهی نه په یوه حصّه د وخت کښې د مونځ ادا کولو رخصت ورکړے شوے دے ،

بهرحال د دی اعتراض بنیاد په عزیمت باندی دے ، یعنی دی سړی چونکه په عزیمت باندی عمل کړے دے ، دی وجه نه دا اعتراض واقع شولو ، او په دی مسئله کښې په عزیمت باندی عمل کول او کراهت نه بیخ کیدل دا ړه نه جمع کیږی ، لهذا په عزیمت باندی عمل کولو په خاطر کراهت دی مقدار لړه به برداشت کولے شی او کله چه په عزیمت باندی د عمل کولو په خاطر کراهت دی مقدار لړه برداشت کول ضروری دی ، نو د کراهت دی مقدار لړه شرعاً معاف کړے شو ، او په پیښ شوی صورت کښې یا وجود د دی نه چه د عصر مونځ کامل واجب شوے وو ، لیکن سره د کراهت نه ، یعنی د نقصان په صفت سره د عصر ادا کولو اجازت ورکړے شو ، او کله چه په دی صورت کښې د نقصان په صفت سره د عصر ادا کولو اجازت ورکړے شو نو

مذکورہ اعتراض بیان نہ وارد ہیری۔

وَمِنْ حُكْمِهِ اِشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِيْنِ اَیْ مِنْ حُكْمِ هٰذَا الْقِسْمِ الَّذِیْ هُوَ ظَرْفُ اِشْتِرَاطِ نِيَّةِ التَّعْيِيْنِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُصَلِّیَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَلَا يَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ الْوَقْتُ ظَرْفًا صَالِحًا لِلْوَقْتِيِّ وَغَيْرِهٖ مِنَ النَّوَافِلِ وَالْقَضَاءِ يَجِبُ اَنْ تُعَيَّنَ النِّيَّةُ وَلَا يَسْقُطُ لِضِيْقِ الْوَقْتِ اَیْ اِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ عَنِ التَّوَسُّعِ بِسَبَبِ تَقْصِيْرٍ اِلٰى اٰخِرِ الْوَقْتِ اَوْ بِسَبَبِ نَوْمٍ اَوْ نِسْيَانٍ لِاَنَّ سُقُوْطَ التَّعْيِيْنِ عَنْ ذِمَّتِهٖ لِاَنَّهٗ اِنَّمَا جَازَ الضِّيْقُ بِسَبَبِ الْعَارِضِ وَفِی الْاَصْلِ كَانَ سَعَةً۔

ترجمہ: اور دا اسی قسم حکم، متعین کولو نیت کول شرط وے یعنی و دی قسم حکم چہ ضعہ ظرف دے، د تعین نیت کول شرط کیدل دی، پہ دے باندی چہ وائی ما دتن د ظہر کولو نیت کړے دے، او مطلق نیت سرہ بہ د ظہر مونځ نہ ادا کیږی، ځکہ چہ ہر کلہ وخت ظرف دے او د وقتی او غیر و قتی یعنی نوافلو ہم صلاحیت لری، او د قضا ہم صلاحیت لری نو نیت تعین کول واجب دی او د وخت د تنګ والی پہ وجہ تعین نہ ساقط کیږی، یعنی ہر کلہ چہ د مونځ آخری وختہ پوری وکو تاہی پہ وجہ یا د خوب او ہیرے پہ وجہ وخت تنګ شی، نو د دغہ وخت نہ تعین نہ ساقط کیږی ځکہ چہ تنګی د عارض د وجہ نہ راغلی دہ حالانکہ اصل کښی وسعت دے،

تشریح: مصنفؒ فرمایلی چہ دا امر مطلق عن الوقت ہغہ قسم کوم کښی چہ وخت ظرف شرط او سبب دی، دہغہ حکم دا دے چہ د فرض وخت د تعین نیت کول شرط دی، مثلاً دا وائی چہ ما د ظہر د ما نحہ نیت وکړلو، مطلق نیت یہ نہ کافی کیږی مثلاً دا سی وائی چہ ما د مونځ نیت وکړلو، دلیل دا دے چہ د وقت چونکہ ظرف دے پہ دی کښی وقتی او غیر وقتی یعنی نوافل او قضاء ہ ټول مونځونہ ادا کیدے لے شی، دی وجہ نہ د تعین نیت کول ضروری دی او کہ صرف د وموہ وائی چہ ما د ظہر د ما نحہ نیت کړے دے نو بیا ہم نہ کافی کیږی ځکہ چہ د ظہر مونځ ادا او قضاء دواړہ دی، لہذا ادا یہ ہلہ متعین وی چہ کلہ د فرض وخت ذکر شوے دی، او دا وائی چہ ما د ظہر نیت کړے دے۔

صاحب المنارؒ وائی چہ کہ وخت د وموہ تنګ شی، چہ د دغہ وقت د فرض نہ علاوہ پہ

کښی د نور د سو نحکو نو کښنجانښ پاتی نه شی ، نو بیا هم د تعین نیت کول نه ساقط کیږی ، یعنی که مونځ کښی تر آخره وخته پوری کوتاهی وکړی یا وده شی یا تر ښه هیر شی بیا په آخر وخت کښی بیدار شی یا ورته وریاد شی نو وده ے د ذمّے نه د تعیّن د نیّت کول نه ساقط کیږی بلکه فرض وخت به متعیّن کول ضروری وی ، ځکه وخت خو په اصل کښی فراخ دو ، لیکن د عارض د وجهی نه چه کوتاهی او خوب او هیره ده ، تنګ شولو ، او د اصل په مقابله کښی د عارض اعتبار نشی کیدلے ، لهٰذا د وخت د تنګ والی په صورت کښی به هم د اصل اعتبار کولو په وجه سره د تعیّن نیت کول شرط دی ، او که څوک د اعتراض وکړی چه د وقت د تنګی په صورت کښی د تعین نیّت ساقط کیدل پکار دی او د مکلّف په ظاهر حال باندی نظر کولو سره د ده مطلق نیت لره فرض وخت طرف ته اړول پکار دی ، ځکه چه د مکلّف ظاهری حال په دی دلالت کوی چه د ے به په دغه تنګ وخت کښی صرف د قضا مونځ ادا کوی نه نفل او قضا ، قیّم نور مونځونه ، د دی جواب دا دے چه ظاهر حال د یوځیز سابقه حالت باندی ساتلو د پاره څو حجّت جوړیدے شی لیکن د ثابت شوی د لرے کیدلو د پاره حجت نشی جوړیدے پس چونکه فرض د وقت تعین کوم چه د اصل د وقت د څو اخی په سبب د مکلف په ذمه ثابت وو ، دی لره د مکلّف د ظاهر حال د وجهی نه نشی ساقط کیدلے ، دی وجه نه د وخت د تنګ والی نه باوجود به د تعیّن نیت نه ساقط کیږی ، بلکه لازم او ضروری به وی ،

وَلَا يَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِيْنِ اِلَّا بِالْاَدَاءِ اَیْ اِنْ عَيَّنَ اَحَدَ اَوَّلَ الْوَقْتِ اَوْ اَوْسَطَهٗ اَوْ اٰخِرَهٗ لَا يَتَعَيَّنُ بِتَعْيِيْنِهٖ بِاللِّسَانِ اَوِ الْقَصْدِ اِلَّا اِذَا اَدّٰی فَفِیْ اَیِّ وَقْتٍ اَدّٰی يَكُوْنُ ذَالِكَ الْوَقْتُ مُتَعَيِّنًا وَاِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِيْهِمَا عَلَيْهِ بَلْ فِیْ جُزْءٍ اٰخَرَ لَا يُسَمّٰی قَضَاءً كَالْحَانِثِ فِی الْيَمِيْنِ فَاِنَّهٗ يَتَخَيَّرُ فِیْ كَفَّارَتِهَا بَيْنَ ثَلٰثَةِ اَشْيَاءَ اِطْعَامِ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ اَوْ كِسْوَتِهِمْ اَوْ تَحْرِيْرِ رَقَبَةٍ فَاِنْ عَيَّنَ وَاحِدًا مِنْهَا بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْقَلْبِ لَا يَتَعَيَّنُ عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰی مَا لَمْ يُؤَدِّ فَاِذَا اَدّٰی صَارَ مُتَعَيِّنًا وَاِنْ اَدّٰی غَيْرَ مَا عَيَّنَهٗ اَوْ لَا يَكُوْنُ مُؤَدِّيًا۔

ترجمه :- او وخت د متعین کولو سره نه متعین کیږی ، مګر په ادا سره ، یعنی

کہ یو سرے اوّل وخت یا منجملے وخت یا آخری وخت متعین کری نو دہ زبانی یا دزرہ پہ متعیّن کولو سرہ پہ تعین نہ ری احمی مکر کلہ چہ ادا کرکری ، پس کوم وخت کښی چہ ادا کرکری هغہ وخت بہ متعیّن شی او کہ دہٗ پہ خپل متعیّن کرده وخت کښی ادا نہ کړو ، بلکہ پہ دویم جز ، کښی ئے ادا کړلو ، نو دری نوم بہ قضاء نہ وی لکہ چہ قسم مانونکے وی حکہ چہ وئے قسم پہ کفّاره کښی دوری خیزونو ، لس مسکینانو تہ خوراک ورکول یا دوی تر کپړی ورکولو یا غلام آزادول ، پہ منع کښی اختیار مند دے لبس کہ پہ دی کښی یو پہ ژبے سرہ یا پہ زرہ سرہ متعیّن کړی نو دا اللہ پہ نزد بہ نہ متعیّن کیږی ، تر څو پورې چہ ئے ادا نہ کړی بیائے چہ کلہ ادا کړی نو دا بہ متعیّن شی ، او کہ دہ هغہ نہ علاوہ ادا کړلے کوم چہ ئے اوّل متعین کړے وو نو دے بہ ادا کړونکے دی ،

تشریح ۷ ـ صاحب المنار وائی کہ مکلف د وخت پہ څہ حصّہ کښی مثلاً اوّل یا وسط یا آخر لرہ پہ ژبے سرہ یا پہ زرہ سرہ متعیّن کړلو ، دما نحُ د پارہ نو دہٗ پہ متعیّن کولو سرہ بہ نہ متعیّن کیږی بلکہ پہ کومہ حصّہ د وخت کښی چہ مونځ ادا کړی هغہ حصّہ بہ متعین کیږی یعنی محض پہ ژبہ یا پہ زرہ سرہ متعیّن کولو سرہ وخت نہ متعین کیږی ، بلکہ فعلاً ما سوی بہ ادا کولو سرہ متعین کیږی ، لهٰذا کہ پہ خپل متعین کرده حصّہ د وخت کښی ئے مونځ ادا نہ کړلو ، بلکہ پہ دویم جز ، کښی ئے ادا کړلو ، نو دا مونځ بہ قضاء نشی کیدے بلکہ دی تہ بہ ادا ، ویلے شی ، حکہ کوم شیٔ چہ پہ فراخہ وخت کښی واجب کیږی هغہ چہ دٗ وخت پہ کومہ حصّہ کښی ادا کړے شی ، هغہ تہ بہ هم ادا ، ویلے شی ، قضاء نہ ، او دا چہ بعضو شوافعو ویلے دی چہ د وخت اوّل جز ، دا دا ، د پاره متعین دے او جزء اوّل نہ علاوہ چہ کوم مونځ ادا کړے شی هغہ تہ بہ قضاء ویلے شی ، ادا ، بہ نہ وی او بعض احنافوٗ ویلے دی چہ د وخت آخری جزء دا دا ، متعیّن دے حکہ او کہ پہ اوّل جز ، کښی ئے ادا کړلو نو دا بہ نفل وی لیکن پہ دی سره بہ فرض ساقط کیږی ، دا قول خلط او بے بنیاده دی ، حکہ چہ شارع پہ وخت کښی فراخی ایښودی ده لهٰذا د وخت پہ ابتدا ، کښی هر جزء د حکم د تعیل وخت دے ، او سکہ اول یا آخری جزء متعیّن وی نو دا د وخت لره تنګول او خلاف اسودی لهٰذا نہ د بعض شوافعوٗ قول معتبر دے ، او نہ د بعض احنافوٗ اوددی مثال چہ بغیر د ادا ، کولو د وخت څخہ حصّہ پہ متعین کولو سره نہ متعین کیږی ، وادے کہ چا د خپل قسم خلاف عمل وکړلو او قسم ئے مات کړلو ، نو باری تعالیٰ دوی پہ کفّاره کښی دہٗ لره دوری خیزونو اختیار ورکړے دے ، (ان فی ذلک

نه خوراک ورکړی، (۲) په دوی وکپړی واغوندوی، (۳) یوغلام دِ ازادکړی که په دی واړه و باندې ئے په یوهم قدرت رانغلو نو بیاپه دری روژی نیسی، مذکوره دری خیزونوا ددری روژو کښې اختیار نشته دے، بلکه دروژی په صورت کښې به دکفاری ادا ء کولواجازت هغه وخت وی چه کله ئے په دغه دری کښې په یو باندی قدرت نه وی چنانچه دباری تعالیٰ ارشاد دے، فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ ، یعنی پس دقسم کفاره خوراک ورکول دی لسو مسکینانو ته درمیانه درجے خوراک کوم چه تاسوخپلو کورواله ته وی کوی یاکپړی اغوندل لسو مسکینانو ته محتاجانو ته یا یو سړی آزادول دی بیا داچه چاته میسّر نه وی نو روژی نیول دی دری ورځی ،

بهرحال کوم دری خیزونو کښې شریعت دقسم په کفاره کښې اختیار ورکړے دے که چرته قسم ماتو نکے په دوی کښې یولره په ژبه یا په زړه سره متعیّن کړی نوبایه والله په نزد ترهغه وخته پوری نه متعیّن کیږی ترخو پوری چه دا اداء نه کړی ، هغه کله چه یولره ئے اداکړلو نوبا به متعین کیږی ، اوکه وخپل متعین کړده نه ئے علاوه بل اداء کړلو، مثلاً په ژبه یا په زړه سره ئے لس مسکینانو ته دخوراک ورکولو تعیّن کړے دو ، لیکن بیائے دوی په حالئے باندی غلام آزادکړلو، نوبا غلام آزادول به هم اداکیدلے شی، قضاء نه ، دغه شان که متعیّن کړده حصّه کښې دوخت نه ئے علاوه یله حصّه کښې موټے وکړلو نودی ته به اداء ویلے شی قضاء به نه وی ،

اَوْ يَكُوْنَ مِعْيَارًا لَّهٗ وَسَبَبًا لِوُجُوْبِهٖ كَشَهْرِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ ظَرْفًا وَهُوَ النَّوْعُ الثَّانِيْ مِنَ الْاَنْوَاعِ الْاَرْبَعَةِ لِلْمُوَقَّتِ وَلَا فَرْقَ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ اِلَّا بِكَوْنِ الْاَوَّلِ ظَرْفًا وَهٰذَا مِعْيَارًا وَالْمِعْيَارُ هُوَ الَّذِيْ اِسْتَوْعَبَ الْمُوَقَّتَ وَلَا يَفْضُلُ عَنْهُ فَيَطُوْلُ بِطُوْلِهٖ وَيَقْصُرُ بِقِصَرِهٖ فَاِنَّ الصَّوْمَ يَطُوْلُ بِطُوْلِ النَّهَارِ وَيَقْصُرُ بِقِصَرِهٖ فَيَكُوْنُ مِعْيَارًا اَوْ هُوَ سَبَبٌ لِوُجُوْبِهٖ اَيْضًا وَقَدْ اخْتَلَفَ فِيْهِ فَقِيْلَ الشَّهْرُ كُلُّهٗ سَبَبٌ لِلصَّوْمِ وَقِيْلَ الْاَيَّامُ فَقَطْ دُوْنَ اللَّيَالِيْ ثُمَّ قِيْلَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ الشَّهْرِ سَبَبٌ لِوُجُوْبِ صَوْمِ

تَمَامِ الشَّهْرِ وَقِيْلَ اَوَّلُ كُلِّ يَوْمٍ سَبَبٌ لِصَوْمِهٖ عَلٰى حِدَةٍ وَقَدْ ذَكَرْنَا كُلَّهٗ فِي التَّقْرِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ وَلَمْ يَذْكُرْهُمَا كَوْنَهٗ شَرْطًا لِلْاَدَاءِ مَعَ اَنَّهٗ شَرْطٌ لِلْاَدَاءِ اَيْضًا اَلْتِفَاتًا بِالْقَرَائِنِ۔

ترجمہ: یا بہ وخت د فعل مامور بہ د پارہ معیار وی او د دی وجوب د پارہ بہ سبب دی لکہ د رمضان میاشت، دا عبارت د مصنفؒ په قول امّا انْ یّکون ظرفًا باندی عطف دے او د ادا امر موقّت په خلور قسمونو کښی دویم قسم دے او په اوّلنی قسم او په دی کښی ماسوئی د دینه نه خه فرق نشته دے چه په اوّل قسم کښی وخت ظرف دے، او په دے کښی معیار دے او معیار هغه دے چه کوم د موقّت لره کیږی او د موقّت نه زیاتی نه وی، دی وجه نه موقّت د معیار په وزدیدلو سره وزدیږی او د معیار په کم والی سره کمیږی، دی وجه نه چه روژه د ورځ په وزدیدلو سره وزدیږی او د ورځ په لنډیدلو سره لنډیږی، پس وقت بہ د روژی د پاره معیار وی او د غه وقت د امرِ موقت د وجوب سبب هم دے البته په سبب د وجوب کښی اختلاف دے، دی وجه نه ویلے شوی دی چه پوره میاست د رمضان د پوره روژے د وجوب سبب دے او ویلے شوی دی چه صرف د ورځی د روژی سبب دے، شپی نه، او ویلے شوی دی چه د رمضان اوّل جزء د پوره روژو سبب دے، او ویلے شوی دی چه د هر یے د ورځے اوّل د غه د ورځ د روژی جدا سبب دے، مونږه دا ټولے خبری په تفسیر احمدی کښی ذکر کړی دی او دلته کښی مو په قرائنو باندی اکتفاء کولو په وجه باندی د اداء د پاره د وقت د شرط کیدو ذکر نه دے کړے، حالانکه وقت د اداء د پاره شرط هم دے،

تشریح: د پاندی بیان شوی د وجه د امر مقید بالوقت د پاره خلور قسمونه دی په دی کښی د اوّل قسم رچه د وقت د موقّتی د پاره ظرف اداء د پاره شرط او د وجوب د پاره سبب دی) بیان شوے دے، د دویم قسم د اچه د وقتِ د فعل مامور بہ د پاره معیار وی او د د د وجوب سبب هم وی، مثلاً د رمضان میاشت،

شارحؒ وائی چه د متن دا عبارت د مانن په سابقه عبارت امّا ان یّکون ظرفًا باندی عطف دے، او د امر مقید بالوقت د دویم قسم دے، او په اوّل قسم او په دویم قسم کښی صرف

دومره فرق دے چه وقت په اوّل قسم کښی ظرف دے او په دویم قسم کښی معیار دے، معیار هغه دے کوم چه سوفت فعل مامور به مفید بالوقت لره کیږی او د فعل مامور به دادار کولونه پس د معیار څه حصه هم زائد پاتی نه شی بلکه د معیار د وقت) په زیاتید لو سره فعل مامور به زیات شی او په کمید لو سره مامور به کم شی، مثلاً روژه د ګډی په موسم کښی د ورځ اویدلو په وجه وزده دی او په ښځی کښی د ورځ په وړید لو سره وړه دی، پس وخت د روژی د پاره معیار دے او هم دغه وقت د روژی د واجب کید لو سبب هم دے، ځکه چه روژه د رمضان د میاشتی طرف ته مضاف کیږی، دی وجه نه ویلے کیږی، صوم رمضان او الله پاک فرمایلی دی، فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ څوک چه په تاسو کښی د رمضان میاشت موند ه کیږی هغه ډیر روژه ونیسی، بهرحال روژه د رمضان میاشت طرف ته مضاف کیږی او اضافت د سببیّت دلیل دے، لهٰذا د رمضان میاشت یعنی وقت د رمضان د روژی د واجب کید لو سبب دے، البته په اسبابو د وجوب کښی اختلاف دے،

(۱) چنانچه بعض حضرات وائی چه د رمضان پوره میاشت د روژی سبب دے، دلیل ا تیر شوے دے، چه روژه د رمضان طرف ته مضاف کیږی او اضافت د سببیّت دلیل دے یعنی مضاف الیه د مضاف سبب دی لیکن بنا په دی قول باندی د مسبب په سبب باندی د پرانوی والے راځی، ځکه چه د رمضان د اوّل د ورځ روژه په رمضان باندی د پرانوی ده حالانکه سبب په مسبب باندی مقدّم دی، دی جواب دادے چه سبب د رمضان پوره میاشت ده او په پوره میاشت کښی اوّله د ورځ هم شامله ده نو پس هر کله چه په پوره میاشت کښی اوّله د ورځ هم شامله ده نو د اوّل د ورځ روژه به په پوره میاشت باندی مقدّم کول نه لازمیږی، او هر کله چه د اتقدیم لازم نه شو لو نو مسبب په سبب باندی مقدّم والی هم لازم نه شو لو، او کله چه د اخیره ده نو پوره میاشت لره د روژی په سبب کرځولو کښی څه باک نشته دے،

(۲) بعض حضرات فرمائی چه د روژی سبب صرف د ورځ ده د رمضان شپی د روژی د واجب والی سبب نه کرځی، د دی قول دلیل دادے چه د شئ سبب د هغه څیز ادا کید لو محل وی او د روژی د ادا کید لو محل د ورځ د ی نه شپی، پس هر کله چه د روژی د ادا کید لو محل د ورځ د ی نه شپی، نو هم د ورځ به د روژی د واجب والی سبب کرځی او شپولره به په سبب کید لو کښی څه دخل نه وی۔

دویم دلیل داد ے چه شپی د روژی منافی دی ځکه چه روژه نوم دے د خوړاک څښاک او جماع ترک کولو او په شپی کښی دا ټول کار و نه مباح دی، بهرحال شپی د روژ و منافی دی او یو څیز د خپل منافی سبب نه کړځی لهذا شپی به د روژی د پاره خرنګه سبب وګرځی، په اوّل دلیل باندی دا اعتراض کیدے شی چه د شپی سبب د پاره دا ضروری نه ده چه د غه شئ دا دا، محل بهم وی، لکه یو سړی د مو نځ په آخری وخت کښی مسلمان شولو، نو دا وخت د غه مو نځ د وجوب سبب خو دے لیکن په د غه وخت کښی مو نځ نه شی ادا کیدلے، ځکه چه د آخری وخت نه مراد مقدار د تکبیر تحریمه وخت دے، او په دی مقدار کښی مو نځ نه ادا کیدل بالکل ظاهر دی،

د دی جواب داد ے چه په د وهره اندازه تنګ وخت کښی د مو نځ ادا کیدل ممکن وی په دی طور چه د عادت خلاف الله پاک دی وخت لږه و بړه کړی، لکه چه د قدرت مطلقه والا د دی تفصیل تیر شوے د ے،

(۳) بعض حضرات فرمائی چه د میاشتی اوّل جزء د پوره میاشتی روژ د وجوب سبب ے د دی دلیل داد ے چه که چرته یو کس د رمضان په اوّله شپه کښی د روژی اهل وی بیا صبح صادق نه وړاندی مجنون شولو، او د رمضان تیر یه لونه پس صحیح شولو نو په دغه باندی به د روژو قضا لازمه وی، پس د قضا لازم کیدل دی خبری دلیل دے چه د غه باند د رمضان روژی واجب وی، او د رمضان روژی هغه وخت واجب کیدلے شی، کله چه د رمضان جزء اوّل د صوم وجوب سبب وی، بهرحال د رمضان د اوّل جزء د روژی د وجوب د پاره سبب کیدل ثابت دی،

(۴) بعض حضرات تو یلی دی چه د هر د ے ځکے اوّل حصّه د غه ورځ د روژی جُدا سبب ے ځکه چه د هر د ے ځکے روژه مستقل عبادت د ے، د غه وجه ده چه د یو ے روژی په فاسد کیدلو سره بله روژه نه فاسده کیږی، پس هر کله چه هره روژه مستقل عبادت د ے نو هر ے روژے سبب به هم مستقل وی، ځکه چه د مستقل سبباتو د پاره مستقل اسباب وی، بهرحال ثابته شوه چه د هر ے ورځے اوّله حصّه د د غے ورځے د روژی سبب د ے،

(۵) بعض حضرات تو یلی دی چه د هر ے شپی آخری حصّه د راروانے ورځے د روژی سبب د ے او وجه ئے دا د ه چه د سبب په سبب باندی مقدم کیدل لازمی دی او دا په دی صورت کښی کیدے شی، د څلورم قول په صورت کښی نشی کیدلے، حاصل دا چه د څلورم او پنځم قول خلاصه دا څه د هر ے روژی جُدا سبب د ے، فرق صرف د و مره د ے چه

په غلورم قول کښی دهرے ورځے اوّله حصّه دد غه ورځے دروڼی سبب کرځیدلے شوے دے، اوپه پنځم قول کښی دورځے دشروع کیدلو نه وړاندی دَ وړاندی شپی آخری حصّه سبب کرځیدلے شوے دے،

صاحب نورالانوار وائی چه دا تمام تفصیل په تفسیر احمدی کښی مذکور دے،

ولم یذکرنا شرطا الخ سره دیو سوال جواب دے سوال وادے چه وقت څرنګه دفعل مامور به دپاره معیار اودهٔ وجوب دپاره سبب کوځی، داداء دپاره شرط هم دے لیکن فاضل مصنفؒ دد ی شرط کیدل ذکر نه کړل ددی څه وجه ده،

ددی جواب وادے چه په ترائنو باندی داکتفاء کولو په وجه ئے ددی ذکر و نه کړلو، ځکه چه کوم څیز وقت سره موقت وی، وقت دهغه داداء دپاره یقیناً چه شرط وی، دا خبره تولو تر معلومه ده، دی وجه نه ئے دَ ذکر کولو ضرورت محسوس نه کړلو، ددی په خلاف باندی سبب اومعیار دے، چه وخت کله سبب نه وی لکه د معین نذر په روژه کښی نذر دصوم دوجوب سبب دے، اووقت سبب نه دے، اووقت کله معیار نه وی لکه دمونځ وخت دمونځ دپاره معیار نه دے، لپس چونکه دوخت سبب اومعیار کیدل ضروری نه دی، دی وجه نه ئے دادواړه په خاص طور سره ذکر کړل،

ثُمَّ فَرَّعَ عَلٰی کَوْنِهٖ مِعْیَارًا فَقَالَ فَیَصِیْرُ غَیْرُهٗ مُنْفِیًا اَیْ لَمَّا کَانَ شَهْرُ رَمَضَانَ مِعْیَارًا لِلصَّوْمِ یَصِیْرُ غَیْرُ الْفَرْضِ مُنْفِیًا فِیْ رَمَضَانَ کَمَا قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِذَا شَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَلَا تُشْتَرَطُ نِیَّةُ التَّعْیِیْنِ بِاَنْ یَّقُوْلَ بِصَوْمِ غَدٍ نَوَیْتُ بِفَرْضِ رَمَضَانَ لِاَنَّ هٰذَا التَّعْیِیْنَ اِنَّمَا شُرِعَ فِی الصَّلٰوةِ لِکَوْنِ وَقْتِهَا ظَرْفًا صَالِحًا لِغَیْرِهَا اَیْضًا وَهُوَ مُنْتَفٍ هُهُنَا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا بُدَّ مِنْ تَعْیِیْنِ النِّیَّةِ قِیَاسًا عَلَی الصَّلٰوةِ وَقَالَ رُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا بُدَّ مِنْ تَعْیِیْنِ النِّیَّةِ اَیْضًا لِاَنَّهٗ مُتَعَیِّنٌ بِتَعْیِیْنِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَخَیْرُ الْاُمُوْرِ اَوْسَطُهَا وَهُوَ فِیْمَا قُلْنَا۔

ترجمه:- بیا په دی خبری باندی چه وقت معیار دے، مصنفؒ تفریع کولو سره

فرمائی چه دا مر موقت غیر منتفی کیږی، یعنی هرکله چه د رمضان روژے میاشت د روژی د پاره
دے، نو په رمضان کښی به ماسوئ د رمضان نه منتفی کیږی، څرنګه چه رسول
صلی الله علیه وسلم فرمایلی دی چه کله د شعبان میاشت ختمه شی، نو د رمضان نه
هیڅ روژه نیشته دے، او د تعین نیّت شرط نه دے، په دی طور د وائی چه ما آئنده
راتلونکی رمضان نیّت کړے دے ځکه چه د تعین په موقع کښی ځکه مشروع شوے
دے، چه وقت ظرف دے، د غیر وقتی هم صلاحیّت لری، او هغه دلته کښی منتفی
او امام شافعی رحمه الله تعالی فرمایلی دی چه په موقع باندی قیاس کولو سره تعین نیّت
ضروری دے، او امام زفر رح فرمایلی دی چه د اصل نیّت هم څه ضرورت نشته دے ځکه
د الله تعالی په نزد متعیّن دے او د مینځ څیز بهتر وی او هغه، هغه دے کوم چه موږ نه بیا
کړے دے،

تشریح:- وقت چونکه د روژی د پاره معیار دے دی وجه نه مصنفؒ په دی
باندی تفریع کولو سره فرمائی چه د رمضان په میاشت کښی به د ماسوئ د رمضان روژه مشروع
نه وی بلکه په دی کښی به صرف د رمضان روژه مشروع وی، لکه څرنګه چه په خپله صاحب شریعتؐ
فرمایلی دی، کله چه د شعبان میاشت ختمه شی، نو د رمضان نه ماسوئ بله روژه په کښی نشی
نیول کیدے لهذا که څوک په رمضان کښی د نفل یا د بل واجب روژی نیّت وکړی نو د رمضان
روژه به ادا کیږی، ځکه چه ده د اصل صوم نیت کړے دے، او د وصف د صوم یعنی نفل یا
واجب اخر نیّت ئے کړے دے، او د وقت یعنی رمضان صرف د اصل صوم صلاحیت لری، او د وصف
یعنی نفل یا د واجب اخر صلاحیّت نه لری، دی وجه نه وصف په باطل شی، او اصل صوم به باقی
وی، او د اصل په نیّت سره چونکه د رمضان روژه اداء وی، دی وجه نه د نفل یا واجب آخر په
نیّت سره به هم روژه ادا کیږی،

صاحب منارؒ وائی د رمضان میاشت چونکه د روژی د پاره معیار دے، دی وجه نه په
رمضان کښی د روژی نیولو د پاره د تعیّن نیّت کول هم شرط نه دی، یا په څه یا په زړه سره دا
ویل ضروری نه دی چه زه به صبا آئنده روژه د رمضان نیسمه، بلکه صرف دا ویل چه زه به صبا
آئنده روژه نیسمه، کافی ده، دلیل دا دے چه په موقع کښی د تعیّن نیّت دی وجه نه ضروری
قرار کړے شوے دے، چه د وقتی موقع نه هم په کښی کیدلے شی لهذا د وقتی موقع متعیّن

کولو د پاره د تعیین نیّت شرط کړے شوے دے او د رمضان میاشت چونکه معیار دے او په دی کښی ماسوی د رمضان روژه مشروع نه ده بلکه صرف د رمضان روژه مشروع ده ، دی وجه نه دلته کښی د تعین نیت نه دے شرط کړے شوے ،

حضرت امام شافعی رحمه الله تعالی فرمایلی دی چه په موسم یا ندی قیاس کولو سره د رمضان په روژه کښی د تعین نیّت کول شرط دی ، او امام شافعیؒ دلیل دا دے که د رمضان روژه د اصل صوم ، یا صوم نفل یا صوم واجب آخر په نیّت سره ادا کړی شی ، لکه چه احنافؒ وائی نو د بنده به په صفت د عبادت کښی مجبور کیدل لازم شی په دی طور باندی که بنده د هر یو قربت یعنی هر یو روژی د پاره که خپل ځان د خوراک څښاک او جماع نه بند کړی ، نو د هغه دا بند یدل به هم صرف د عبادت مفروضه یعنی د رمضان د روژی د پاره وی خو اګر بنده دا غواړی او که نه غواړی دا جبرد دے او حالانکه په عبادت وغیره کښی بنده مجبور نه وی بلکه مختار وی نو ثابته شوه چه د رمضان روژه په رمضان کښی هم هله ادا کیږی چه بنده د رمضان د روژی د متعین کولو نیّت وکړی ،

نو موږ ته جواب دا دے چه د رمضان میاشت د الله پاک د طرفنه د رمضان د روژی د پاره متعیّنه ده ، حکم په دی کښی ماسوی د دی روژی بله روژه مشروع نه ده ، پس کله چه یو شخص د مطلق صوم نیت وکړی ، نو د رمضان روژه متعیّنه شی ، او د اطلاق نیّت نه باوجود به تعیّن حاصل شی ، مثلاً په یو مکان کښی صرف خالد وی او ته هغه ته په اسے انسانه سره آواز وکړی نو په دی ندا سره به صرف هم خالد متعیّن کیږی ، او خالد ته به د دی خبری حق نه وی چه حضور تا سو خو ملاله نه دی بللی ، د غه شان هر کله چه په رمضان کښی د رمضان روژه د الله د طرف نه متعیّنه ده ، نو د نیّت په ذریعی سره د دی د متعین کولو ضرورت نشته دے بلکه د مطلق صوم د نیّت کولو نه باوجود به هم د رمضان روژه متعیّن کیږی ،

حضرت امام زفر رحمه الله تعالی فرمائی چه د رمضان د روژی د پاره د اصل صوم نیّت کول هم ضروری نه دی ، بلکه که څوک بالکل نیّت ونه کړی او روژه ونیسی ، نو هم به د رمضان روژه ادا کیږی ، د امام زفر رحمه الله تعالی دلیل دا دے چه د رمضان روژه د الله تعالی په متعین کولو سره متعین شوی ده ، لهذا د رمضان په وخ کښی د تندرست مقیم د طرف نه چه کوم امساک (یعنی خوراک څښاک جماع نه بند یدل) واقع شی ، هغه به هم د فرضی صوم یعنی د روژی د رمضان نه ادا کیږی ، اګر که څه

نیت ئے نه وی کړے ، بهرحال داخبره ثابته شوه چه درمضان روژی اداء کولو دپاره داصل صوم نیّت کول هم ضروری نه دی ،

زمونږه دطرف نه جواب دادے چه مطلقاً امساک یعنی خوراک څښاک جماع نه ځان بندول رمضان روژو دپاره متعیّن نه دے بلکه کوم امساک چه دقربت اوعبادت وی هم هغه به درمضان صوم لپاره متعیّن وی اویوخیز بغیر دنیّت نه قربت اوعبادت نشی جوړیدے ، لهذا امساک لره قربت اوعبادت جوړولو دپاره نیّت کول ضروری دی ، پس ثابته شوه چه درمضان دروژی دپاره اصل نیّت ضروری دے ، بغیر دنیّت نه به درمضان روژه درسته نه وی ،

دَاحنافوؒ دلیل دادے چه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایلی دی چه درمیانه څیز بهتر وی ، اودَدرمیانه کیدل هم داحنافوؒ په قول کښی متحقق کیږی ، حُکمه چه احناف نه وائی چه داصل نیت ضرورت نشته دے لکه چه زمونږه یو بزرګ امام زفرؒ داوائی ، او نه داوائی چه متعین نیّت ضروری دے ، لکه چه امام شافعیؒ وائی بلکه داوائی چه تعین نیّت خوضروری نه دے البته اصل نیّت ضروری دے ، .

فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْإِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ تَفْرِيْعٌ عَلَى مَا سَبَقَ أَيْ فَيُصَابُ صَوْمُ رَمَضَانَ بِمُطْلَقِ إِسْمِ الصَّوْمِ بِأَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ الصَّوْمَ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ أَيْضًا بِأَنْ يَنْوِيَ النَّفْلَ أَوْ وَاجِبًا آخَرَ فَلَا يَكُوْنُ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَالْمُرَادُ بِهٰذَا الْخَطَاءِ ضِدُّ الصَّوَابِ لَا ضِدُّ الْعَمْدِ فَإِنَّ الْعَامِدَ وَالْمُخْطِئَ سَوَاءٌ فِي هٰذَا الْحُكْمِ۔

ترجمه :- پس درمضان روژه مطلق صوم سره صحیح کیږی ، اوخطاء فی الوصف سره به هم درست کیږی ، داپه ما قبل باندی تفریع ده ، یعنی درمضان روژه مطلقاً دروژی په نوم سره صحیح کیږی په دی طور باندی چه وائی ما دروژی نیّت کړے دے ، اوپه وصف کښی دخطاء سره هم په دی طور چه نفل یا یو بل واجب نیّت وکړی ، پس هم درمضان روژه به اداء کیږی اودد ی خطاء نه د صواب ضد مُراد دے نه د عمد ضد ، حُکمه چه عامد او مخطئ په دی کښی برابر دی ،

تشریح: د متن دا عبارت د ماتنؒ په سابقه قول فیصر غیر منفیا باندی تفرع دے، او د دی حاصل دا دے چه هر کله په رمضان کښی د ماسوئ د رمضان روژه مشروع نه ده، بلکه منتفی ده، نو د رمضان روژه د مطلق صوم په نیّت سره هم صحیح کیږی، مثلاً په زړه یا ژبے سره دا وائی چه مَا دَ روژی نیّت کړے دے، او دغه شان د خطاء فی الوصف نه باوجود به هم صحیح کیږی، مثلاً په رمضان کښی د نفلی روژی نیّت وکړلو یا د بل واجب نیت ئے وکړلو، نو هم د رمضان روژه به اداء کیږی، ځکه چه د رمضان میاشت د وصف (نفل یا واجب اخر) صلاحیّت نه لری، پس چونکه د رمضان په میاشت کښی وصف د (نفل یا بل واجب روژه) مشروع نه ده، نو په رمضان کښی به دا وصف باطلیږی، او د وصف په باطلیدلو سره دا اصل باطل کیدل نه لازمیږی، لهذا د وصفِ صوم باطل کیدلو نه باوجود به هم اصل صوم باقی وی او اصل صوم سره چونکه فرض د رمضان اداء کیږی دی وجه نه د نفل یا واجب آخر د روژی نیّت کولو سره به د رمضان روژه اداء کیږی،

صاحبِ نور الانوارؒ فرمائی چه په متن کښی د خطاء نه مراد د صواب ضد دے، د عمد ضد نه دے، ځکه چه په رمضان کښی د نفلی صوم یا بل واجب قصداً او خطاءً نیّت کولو ده اړه برابر دی، په رمضان کښی صواب یعنی درست دا دی چه هم د رمضان د روژی نیّت وکړی او که د نفل یا بل واجب نیت وکړی نو دا خطاء ده، نو خواه که دا نیّت په قصد سره وی او که په خطا سره وی، په دواړو صورتونو کښی حکم دا دے چه د رمضان روژه به اداء کیږی، نفل یا بل واجب به نه اداء کیږی،

إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَنْوِي وَاجِبًا آخَرَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى إِسْتِثْنَاءٌ مِنْ مُقَدَّرٍ أَيْ يُصَابُ رَمَضَانُ مَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ حَالَ كَوْنِهِ يَنْوِي فِي رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَمَّا نَوَى لَا عَنْ رَمَضَانَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ لِأَنَّ وُجُوبَ الْأَدَاءِ لَمَّا سَقَطَ فِي حَقِّهِ يَتَخَيَّرُ بَعْدَ ذَالِكَ بَيْنَ الْكُلِّ وَبَيْنَ وَاجِبٍ وَعِنْدَهُمَا لَا يَصِحُّ لِأَنَّ شُهُودَ الشَّهْرِ مَوْجُودٌ فِي حَقِّهِ كَالْمُقِيمِ وَإِنَّمَا رُخِّصَ لَهُ بِالْإِفْطَارِ

لِلْمُسْتَرِ فَإِذَا لَمْ يَتَرَخَّصْ عَادَ حُكْمُهُ إِلَى الْأَصْلِ فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوَى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ۔

ترجمہ:۔ مګر د امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ په نزد باندی په مسافر کښی چه هغه د بل واجب نیّت کولے شی داد مقدّر نه استثناء ده، یعنی د رمضان روژه به د خطار فی الوصف نه باوجود دهر شخص په حق کښی درسته وی، مګر د مسافر په حق کښی چه هغه په رمضان کښی د بل واجب یعنی د قضاء یا د کفّاری نیّت وکړی، حُکم د امام صاحبؒ په نزد باندی به هغه شه واقع کیږی چه دکوم ے نیّت کړے وی، نه رمضان حُکم چه هر کله د ۀ په حق کښی د جوب اداء ساقط شوه، نو د ۀ نه پس دے په خوراک او بل واجب کښی مختاره دے، او د صاحبینوؒ په نزد باندی به نه صحیح کیږی، حُکم چه شهود د شهرد مقیم په شان د مسافر په حق کښی موجود دے، او مسافر د پاره صرف د آسانی په خاطر د افطار اجازت ورکړے شوے دے، پس هر کله چه د ۀ دا رخصت قبول نه کړلو، نو حکم ے اصل طرف ته واپس شولو، لهٰذا د نیّت مطابق به روژه نه اداء کیږی بلکه د موجوبه رمضان روژه به اداء کیږی،

تشریح:۔ صاحب نور الانوارؒ فرمائی چه الّا فی المسافر الخ استثناء ده او مستثنیٰ منه ے مقدّر دده، یعنی د خطار فی الوصف نه باوجود دهر شخص په حق کښی به د رمضان روژه درسته وی، لیکن که مسافر په روژه کښی د بل واجب یعنی د قضاء یا د کفاری نیّت وکړی نو د حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ په نزد باندی چه دکوم واجب ے نیت کړے وی، هغه به اداء کیږی، د رمضان روژه به نه اداء کیږی، او د لیل ے دا دے چه هر کله د مسافر په حق کښی په آیت د وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ سره وجوب اداء ساقط شوه نو د ۀ په حق کښی رمضان د شعبان په مرتبه کښی راغلو، او په شعبان کښی هر سړی ته اختیار دے، چه دے افطار وکړی یعنی روژه و نه ساتی، یا د یو بل واجب روژه ډ و نیسی، د غه شان مسافر ته هم اختیار دے که غواړی بالکل ډ روژه و نه نیسی، او که غواړی د یو بل واجب روژه ډ و نیسی د موجوده رمضان نه علاوه پس هر کله چه مسافر ته رمضان کښی د بل واجب اداء کولو اجازت ورکړے شو، نو د بل واجب په نیت سره به هم د بل واجب اداء کیږی، د موجوده رمضان روژه به نه اداء

کیږی،

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ فرمائی چه په رمضان کښی که مسافر هم دبل واجب نیت وکړی نو دده طرف نه هم د رمضان روژه ادا کیږی، او دبل واجب روژه نه ادا کیږی، او دوی دلیل دادے چه ایت فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ دوجهی نه د رمضان صوم وجوب سبب شهود دی شهر دے، او شهود شهر د رمضان حاصلیدل) څرنګه چه مقیم په حق کښی موجود دے، دغه شان دمسافر په حق کښی هم موجود دے، لهذا د رمضان روژه چه څرنګه په مقیم باندی واجبه ده دغه شان په مسافر باندی هم واجبه ده، لهذا دمسافر په حق کښی د آسانی په وجه دا نه ته د روژه مانی اجازت ورکړے شوے دے، یعنی د روژی نه نیولو، دا نه چه ما سوی د رمضان نه په رمضان کښی مشروع کړے شو، لیکن محض دا نه ته د آسانی په خاطر او په سفر کښی د تکلیف پیښ نظر دا نه ته د روژی ماتولو اجازت ورکړے شوے دے، مګر هرکله چه دا د شریعت دور کړے شوی رخصت نه فائده پورته نه کړله، او د روژی نیولو زحمت ئے ګواره کړلو نو دی حکم به اصل طرف ته واپس شی، یعنی دشهود شهر د متحقق کیدلو په وجه باندی به دمقیم او مسافر حکم یوشان شی، او څرنګه چه مقیم په رمضان کښی که هره روژه نیسی هغه به هم د رمضان روژه شمارل کیږی دغه شان چه مسافر هم دهرے روژی نیّت کوی، هغه به د موجوده رمضان روژه شمارل کیږی،

وَهٰذَا الْمُسَافِرُ مُتَمَكِّنٌ بِخِلَافِ الْمَرِيضِ فَإِنَّهُ إِنْ نَوٰى نَفْلًا أَوْ وَاجِبًا آخَرَ لَمْ يَقَعْ عَمَّا نَوٰى لِأَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعَجْزِ لَا الْعَجْزُ التَّقْدِيرِيُّ فَإِذَا صَامَ وَتَحَمَّلَ الْمِحْنَةَ عَلٰى نَفْسِهِ عُلِمَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَاجِزًا فَيَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ وَهٰذَا هُوَ الْمُخْتَارُ وَقِيلَ رُخْصَتُهُ أَيْضًا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعَجْزِ التَّقْدِيرِيِّ وَهُوَ خَوْفُ زِيَادَةِ الْمَرَضِ فَهُوَ كَالْمُسَافِرِ وَقِيلَ فِي التَّطْبِيقِ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمَرِيضَ الَّذِي يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ مَرَضٌ حَتَّى الْبَرْدُ وَوُجُوعُ الْعَيْنِ وَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِخَوْفِ إِزْدِيَادِ الْمَرَضِ وَالْعَجْزِ التَّقْدِيرِيِّ وَالْمَرِيضُ الَّذِي لَا يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ كَرَمَدِ إِسْتِلَاءِ الْبَطْنِ رُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعَجْزِ فَإِذَا صَامَ هٰذَا الْمَرِيضُ ظَهَرَ

اَنَّهٗ لَمْ یَکُنْ لَهٗ عِجْزٌ حَقِیْقِیٌّ فَلَا یَقَعُ عَمَّا نَوٰی بَلْ عَنْ رَمَضَانَ ۔

ترجمہ:- او دا مسافر د مریض نہ خلاف دے ، ځکہ کہ مریض د نفل یا بل واجب نیّت وکړلو ، نو چہ د کوم نیت ئے کړے وی هغہ بہ نہ واقع کیږی ، ځکہ د مریض رخصت د حقیقی عجز سرہ متعلّق دے نہ د تقدیری او نہ فرضی عجز سرہ ، پس هر کلہ چہ مریض روژہ ونیولہ او پہ خپل ځان ئے مشقت برداشت کړلو نو معلومہ شوہ چہ دے عاجزہ نہ وو ، لهذا د رمضان روژہ بہ واقع کیږی او دا مختارہ مذهب دے ، او دیلے شوی دی چہ د مریض رخصت هم د فرضی عجز سرہ متعلّق دے ، او هغہ د مرض ذیاتیدلو یرہ دہ ، پس مریض هم پہ شان د مسافر دے ، او پہ دی دوارو کښی د تطبیق پہ سلسلہ کښی دیلے شوی دی ، چہ هغہ مریض چہ روژہ ورتہ نقصان رسوی ، لکہ د یخنی د تبے مرض او د ستر ګے درد نو د ہغہ رخصت بہ د مرض د زیات والی د یری سرہ او د فرضی عجز سرہ متعلق وی ، او هغہ مریض چہ روژہ ورتہ نقصان نہ رسوی ، لکہ وکیل ے بدهضمی ، نو د ہغہ رخصت بہ د حقیقی عجز سرہ متعلّق وی ، پس هر کلہ چہ دی مریض روژہ ونیولہ نو معلومہ شوہ چہ ہغہ پارہ حقیقی عجز نہ وو ، لهذا د ہغہ نیّت مطابق بہ روژہ نہ واقع کیږی بلکہ د موجودہ رمضان روژہ بہ ادا کیږی ،

تشریح:- صاحب المنار فرمائی چہ د مسافر حکم د مریض د حکم نہ برخلاف دے ځکہ کہ مریض پہ رمضان کښی د نفلی روژی یا د بل واجب روژی نیّت وکړلو نو د نفل او واجب اخر روژہ بہ نہ ادا کیږی ، بلکہ هم د موجودہ رمضان روژہ بہ ادا کیږی ، ځکہ چہ د مریض د پارہ د روژی نہ نیولو رخصت د حقیقی عجز سرہ تعلق لری احتمالی او فرضی عجز سرہ نہ لهذا کہ مریض روژہ ونیسی او پہ نفس باندی مشقت برداشت کړی ، نو دا د دی خبری علامہ دہ ، چہ مریض عاجزہ نہ وو ، ځکہ کہ عاجزہ وے نو پہ دے روژہ نیولو بہ نہ قادر کیدلے ، روژہ نیول د ہغہ نہ عاجز کیدلو دلیل دے ، او کلہ چہ دے عاجزہ نہ دے نو پہ ہغہ باندی بہ د موجودہ رمضان روژہ واجب وی ، او د افطار کولو اجازت بہ ورتہ نہ وی ، او کلہ چہ پُرمضان روژہ ادا کول واجب وی او د افطار کولو اجازت ورتہ نشتہ دے ، نو د صحت مند انسان پہ شان د نفل یا بل واجب روژی نیّت کولو نہ باوجود بہ هم د رمضان روژہ ادا کیږی ، نفل یا بل

واجب روژه یه نه اداء کیږی، په قول د صاحب نور الانوار هم د اقول پیر غوره دے،

بعض حضرات تو ویلی دی چه د مریض رخصت د احتمالی او فرضی عجز د مرض د زیاتیدلو خطره ده یعنی که مریض ته د مرض د زیاتیدلو یره وی نو بیا د ده ته د روژی نه نیولو اجازت دے او کدچه مرض د مرض د زیاتیدلو ویرے پے وجه مریض ته دا اجازت دے نو دا په شان د مسافر شو، یعنی د مسافر په شان که مریض هم د نفل یا بل واجب روژی اداء کولو نیّت وکړی نو د نیّت مطابق به روژه اداء کیږی او د رمضان روژه به نه اداء کیږی،

بعض حضرات تو په سابقه دواړه قولونو کښی د تطبیق کوشش کړے دے، او فرمایلی دی، چه مریض په دوه قسمه دے، یو هغه چه روژه د ورته نقصان رسوی لکه د یخنی د تبی بیمار او د ستر کو درد بیمار وغیره دی مریض د رخصت تعلق خو د مرض د زیات والی د یږی او احتمال او فرضی مرض سره تعلق لری لکه چه د دویم قول قائلینو فرمایلی دی او هغه مریض چه د هغه پاره روژه نول نقصانی نه وی، بلکه یو قسم ته معیده وی لکه د بل هغضی بیمار نو د ده د رخصت د حقیقی عجز سره تعلق لری لکه چه د اوّل قول قائلینو ویلی دی لهذا که دی مریض روژه و نیوله او ځانته شوه چه د ده عجز حقیقی نه وو، نو د ده د پاره د افطار کولو رخصت هم حاصل نه دے او کله چه د ده د پاره د افطار کولو رخصت نشته دے، نو د تندرست سړی په شان د ده روژه به د نیّت مطابق نه اداء کیږی، بلکه پوره هر صورت کښی به هم د رمضان روژه اداء کیږی، که نفل نیت وکړی او که د بل واجب۔

وَفِي النَّفْلِ عَنْهُ رِوَايَتَانِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ يَنْوِي وَاجِبًا آخَرَ أَيْ فِي صَوْمِ النَّفْلِ لِلْمُسَافِرِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رِوَايَتَانِ فِي رِوَايَةِ الْحَسَنِ يَقَعُ عَمَّا نَوَى وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ رَمَضَانَ وَهٰذَا الِاخْتِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلَى دَلِيلَيْنِ لِأَبِي حَنِيفَةَ فَالدَّلِيلُ الْأَوَّلُ أَنَّهُ لَمَّا رَخَّصَهُ اللّٰهُ تَعَالَى بِالْفِطْرِ كَانَ رَمَضَانُ فِي حَقِّهِ كَشَعْبَانَ وَفِي شَعْبَانَ يَصِحُّ النَّفْلُ فَكَذَا هٰهُنَا وَالدَّلِيلُ الثَّانِي أَنَّهُ لَمَّا رَخَّصَ لَهُ بِالْفِطْرِ لِيُصَرِّفَهُ إِلَى مَنَافِعِ بَدَنِهِ بِالْإِسْتِرَاحَةِ فَلَأَنْ يُصَرِّفَهُ إِلَى مَنَافِعِ دِينِهِ وَهِيَ قَضَاءُ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ أَوْلَى لِأَنَّهُ إِنْ مَاتَ فِي هٰذَا الزَّمَانِ لَمْ يُعَاقَبْ لِأَجَلِ رَمَضَانَ وَيُعَاقَبُ بِسَبَبِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلُ لَيْسَ أَهَمَّ

لَہٗ رَأْیٌ مَصَارِیْ دِیْنِہٖ وَلَا فِیْ مَصَارِیْ دُنْیَاہُ ۔

ترجمہ:- او په نفلی روژو کښی د امام ابوحنیفه رحمة الله علیه نه دوه روایته دی او دهغے تعلق د مصنفؒ د قول ینوی او واجباً آخر سره دے یعنی په نفل روژو کښی د امام صاحبؒ نه دوه روایته دی، د حسن په روایت کښی دی چه د نیّت مطابق ب روژه اداء کیږی او د ابن سماعه په روایت کښی دی چه د موجوده رمضان روژه به واقع کیږی او دا اختلاف د امام صاحبؒ په هغه دوه دلائلو باندی بنا ر دے کوم چه دهغے نه نقل شوی دی، پس اوّل دلیل دادے چه هرکله مسافر ته الله پاک رخصت ورکړے دے د افطار نو د هٔ په حق کښی رمضان د شعبان په مرتبه کښی شولو، او په شعبان کښی نفلی روژه صحیح ده، پس دغه شان دلته هم ده، او دویم دلیل دادے چه هرکله الله پاک ډه ته د رخصت اجازت دی وجه و رکړو چه دے دا په خپل بدنی فائدو یعنی راحت او آرام کښی صرف کړی، نو دده ډ پخپل دینی فائدو یعنی واجب قضاء او کفاره کښی صرف کول هم پرېښتر دے وجه دا ده که مسافر په دی رمضان کښی مړ شو نو د رمضان د وجهی نه به ده ته سزا نه ملاویږی، البته د قضاء وکفاری د وجهی نه به ده ته سزا ملاویږی، او نفل ده ډپاره هم نه دی نه په دینی مصالحو کښی او نه په دینوی مصالحو کښی،

تشریح:- وړاندی بیان شوی دی که مسافر په رمضان کښی د قضاء یا واجب اخر یا کفاری د روژی نیت کوی نو د هٔ د نیّت مطابق به واجب آخر اداء کیږی، لیکن که د نفل یا د کښی نیّت کوی، نو دی باره کښی د امام صاحبؒ نه دوه روایته دی، د حسن بن زیاد روایت خو دا دے چه د مسافر د نیّت مطابق به روژه اداء کیږی، او د ابن سماعه روایت دادے چه د نیّت مطابق به نفل روژه نه اداء کیږی، بلکه د موجوده رمضان روژه به اداء کیږی،

شارحؒ فرمائی چه د روایتونو د اختلاف په هغه دوه دلائلو باندی بنا ر دے کوم دوه دلیله چه د امام صاحب نه نقل شوی دی، چنانچه اوّل د کوم نه چه د حسن بن زیاد روایت تائید کیږی، دادے چه هرکله مسافر ته د الله پاک د رمضان په میاشت کښی روژی نه نیولو خصوصی نعمت عطاء کړے، نو دا د روژی په سلسله کښی دوه په حق کښی رمضان په شان د شعبان شولو، او د شعبان په میاشت کښی نفلی روژه صحیح کیږی، لهذا په رمضان

سبی به د مسافر نفلی روژه هم صحیح کیږی، په دی دلیل باندی یوا عتراض دے او هغه دا چه د رمضان میاشت هر کله د مسافر په حق کښی په شان د شعبان د ه، نو د مسافر په حق کښی د وجوب صوم رمضان سبب یعنی شهود د شهر رمضان نه متحقق کیدلو په وجه باندی په دۀ باندی نفس وجوب د صوم هم ثابت نه شولو، او کله چه په مسافر باندی نفس وجوب د صوم ثابت نه شولو، نو وجوب ادا ر به هم ثابته نه وی، ځکه چه وجوب ادا د هم د نفس وجوب فرعه ده، او کله چه د مسافر په ذمه وجوب ادا ر ثابته نه شوه، نو ځکه د رمضان روژه ادا کړی، نو دده ډ طرف نه د رمضان روژه نه دی ادا کیدل پکار، ځکه چه بغیر د وجوب سبب نه یو عبادت هم نه ادا کیږی، حالانکه مسافر که د رمضان روژه ادا کړی نو واده ډ طرف نه صحیح کیږی، د دی جواب دا دے چه رمضان د مسافر په حق کښی حقیقةً په شل د شعبان نه دے ځکه چه د مسافر په حق کښی رمضان د وجوب صوم سبب دے، لیکن شعبان د وجوب صوم سبب نه دے، بلکه د رمضان په روژی نیولو او نه نیولو کښی د دی اختیار په سلسله کښی په شان د شعبان دے، او د عارض سفر د وجه نه د رمضان روژه نیولو او نه نیولو اختیار نه زائله لازمیږی، چه رمضان د مسافر په حق کښی د وجوب صوم سبب هم نه دے بلکه دی اختیار سره باوجود هم رمضان د مسافر په حق کښی د وجوب صوم سبب دے، او هر کله چه د مسافر په حق د رمضان د وجوب صوم سبب دے نو که مسافر په رمضان کښی روژه ونه نیسی نو دۀ روژه به ادا کیږی،

او دویم د کوم نه چه د ابن سماعه د روایت تائید کیږی هغه دا دے چه الله پاک مسافر ته په رمضان کښی د روژی نه نیولو اجازت دی د وجهی نه ورکړے شوے دے به دے خپل بدن ته راحت او سکون ورسوی، پس هر کله چه الله پاک مسافر ته د روژی نه نیولو اجازت ورکړلو سره د بدنی فائده حاصل کولو اجازت ورکړے دے، نو د نفاری یا قضاء روژه په ذریعه د دینی نفع حاصلولو اجازت به ورته په درجه اولی سره حاصل وی، ځکه که مسافر په موجوده رمضان کښی مړ شو نو دی د رمضان روژی نه نیولو په وجه به په دۀ باندی څه مواخذه نه وی، لیکن کوے روژی چه قضاء او د کفّاری په دۀ باندی واجب دی، د هغے نه به مواخذه ضرور کیږی، پس معلومه شوه چه د مسافر په حق کښی د موجوده رمضان روژو په مقابله کښی د قضاء

او کفاری روژی ډیر اهمیت دی او کله چه د قضا او کفاری روژی د مسافر په حق کښی اهمیت دی، نو مسافر که په موجوده رمضان کښی د قضاء یا د کفاری روژی ونیسی، نو د دی نیّت مطابق به هم د قضاء او کفارے روژی ادا کیږی، او د نفل روژه د مسافر حق کښی چونکه قضاً اهم نه ده، نه د مسافر د دینی مصلحت په اعتبار سره او نه د دنیوی په اعتبار سره، دی وجه نه مسافر که په رمضان کښ د نفلی روژی نیت کولی نو نفلی روژه نه ادا کیږی، بلکه د رمضان روژه به ادا کیږی په دویم دلیل باندی یو اعتراض دے هغه دا چه د نفل روژه اگرچه د رمضان نه اهم نه ده، لیکن د افطار یعنی روژی نه نیولو نه خو یقینی طور باندی اهمه ده، لهٰذا هر کله چه مسافر ته د افطار اجازت ورکړے شو دے نو د نفلی روژی اجازت خو بطریقه اولی سره ورکول پکار دی، د دی جواب دا دے مسافر ته په رمضان کښی د افطار اجازت د نفع حاصلولو په خاطر ورکړے شوے دے او د نفع په عزیمت باندی عمل کولو سره یعنی په روژه نیولو سره نه حاصلیږی، پس مسافر روژه و نه نیوله نو دیته بدنی فائده حاصله شوه، او دا بدنی نفع د رمضان روژی سره نه حاصلیږی، او که مسافر بل واجب قضاء وکړی، نو دیو واجب نه به د ذمّه فارغ شی، او عند الله مواخذے نه به محفوظ وی، او دا فائده هم واسی ده، چه د رمضان روژی سره نه حاصلیږی، او پلتی شوه نفلی روژه نو په دی سره نه خو بدنی فائده حاصلیږی او نه فراغ د ذمّے په صورت کښی د آخروی او دینی فائده حاصلیږی،

پس هر کله چه په نفلی روژی سره دواړه طریقوسره فائده نه حاصلیږی، نو د نفلو په د رمضان د روژی نه اهم نه وی بلکه د نفلی روژی په نسبت سره به د رمضان روژه اهم وی، نو د نفلی روژی په نیّت سره به هم د رمضان روژه ادا کیږی، او نفلی روژه به نه ادا کیږی،

أَوْ يَكُوْنَ مِعْيَارًا لَهٗ لَا سَبَبًا لِلْقَضَاءِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلَى السَّابِقِ وَهُوَ النَّوْعُ الثَّانِيْ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ بَعْدَ لِلْأُمُوْرِ قُتِلَ فَإِنَّ وَقْتَ الْقَضَاءِ مِعْيَارٌ بِلَا شُبْهَةٍ وَسَبَبٌ وَجُوْبِهٖ هُوَ الشُّهُوْدُ وَالشَّهْرِ السَّابِقِ لِهٰذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ سَبَبُ الْأَدَاءِ وَلَمْ يُعْلَمْ حَالُ هٰذِهِ طَيِّبَةٍ وَالظَّاهِرُ الْعَدَمُ فَإِنَّهٗ إِذَا لَمْ يُعْلَمْ تَعَيُّنُ الْوَقْتِ فَإِنَّ

وَقْتٍ يَكُونُ شَرْطُهُ وَوَقَعَ فِي بَعْضِ النُّسَخِ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ فَإِنَّ وَقْتَهُ مُعْيَارٌ
لَهُ وَلَيْسَ سَبَبًا لِلْوُجُوبِ وَإِنَّمَا السَّبَبُ هُوَ النَّذْرُ الْمُعَيَّنُ فَقِيلَ إِنَّهُ شَرِيطَةٌ
لِلنَّذْرِ الْمُطْلَقِ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَإِنَّمَا يُخَالِفُهُ فِي بَعْضِ أَحْكَامِهِ وَهُوَ اشْتِرَاطُ
نِيَّةِ التَّعْيِينِ وَعَدَمُ احْتِمَالِ الْفَوَاتِ وَلِذَا قَيَّدَهُ بِهِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ
شَرِيطَةٌ لِرَمَضَانَ فِي كَوْنِ الْأَيَّامِ مِعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لِلْوُجُوبِ بَعْدَ مَا أَوْجَبَ
عَلَى نَفْسِهِ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ وَإِنْ قَالُوا بِأَنَّ النَّذْرَ سَبَبٌ لِلْوُجُوبِ وَالْحَاصِلُ
أَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيطَةٌ لِرَمَضَانَ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ وَلِقَضَاءِ رَمَضَانَ فِي بَعْضٍ
آخَرَ فَالْحَقُّ بِأَيِّهِمَا شِئْتَ وَصَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِيِّ جَعَلَ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ مِنْ
جِنْسِ صَوْمِ رَمَضَانَ وَلَمْ يَذْكُرْ قَضَاءَ رَمَضَانَ وَالنَّذْرَ الْمُطْلَقَ مِنْ أَقْسَامِ
الْأَمْرِ الْمُقَيَّدِ بَلْ هُوَ مُطْلَقٌ مِنْ قَبِيلِ الزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَمَنْ
أَدْخَلَهُمَا فِي الْمُقَيَّدِ نَظَرَ إِلَى أَنَّهُمَا مُقَدَّرَانِ بِالْأَيَّامِ دُونَ اللَّيَالِي وَهَذَا تَحَكُّمٌ۔

ترجمہ:۔ یا یہ وقت دامرِ موقت (فعل مامور بہ) دپارہ معیار وی نہ سبب لکہ رمضان قضاء دا عبارت پہ سابق باندی معطوف دے، اڈامر موقت پہ خلور قسمونو کښی ډیر دے حکہ چہ دقضاء وقت یلاشیہ معیار دے، اودی وجوب سبب دوہ باندی سیا شتی حاضر یدل دی نہ ورځی حکہ چہ دَقضاء سبب ھم ھغہ دے کوم چہ داداء سبب دے اودَ وقت دشرط کیدلو حال معلوم نہ دے، اوظاھر عدم دے، حکہ چہ کلہ وقت تعین نہ وی دکوم وخت پہ دی شرط وی، اوپہ بعض نسخو کښی نذر مطلق واقع دے، اوو نذر مطلق وخت دی دپارہ معیار دے، اودی دوجوب دپارہ سبب نہ دے، اوسبب صرف نذر دے، پاتی شو نذر معین نو ویلے شوی دی چہ ھغہ پہ دی معنی کښی دنذر مطلق سرہ شریک دے، البتہ نذر معین دنذر مطلق سرہ پہ بعض احکامو کښی مخالف دے، اوھغہ تعین دنیت شرط کیدل اوفوت کیدلو نہ احتمال کیدل دی اودی وجہ نہ مصنفؒ نذر لرہ مطلق سرہ مقید کړے دے، اوظاھرہ دہ چہ نذر معین درمضان سرہ شریک دے، یہ دی خبرہ کښی چہ ایام نذر معین دپارہ معیار دی، اوایامو وجوب دپارہ سبب دی پس دینہ چہ مکلف پہ دی آیا موکښی پہ خپل ذات باندی واجب کړی دی، اگرچہ اصولیانو ویلے

دی چه نذر وجوب سبب دے، حاصل دا چه د نذر معین په بعض احکامو کښی د رمضان سره شریک دے او په بعض نورو احکامو کښی د قضاء رمضان سره شریک دی، پس دی دواړو کښی چه چا سره غواړی لاحق کړه، او د منتخب حسامی مصنفؒ نذر معین لکه د رمضان د جنس څخه قرار کړے دے، او قضاء د رمضان او نذر مطلق لره مے وامر مقید دا ټاسو نه دی ذکر کړی، بلکه دواړه د زکوٰة او د صدقة الفطر د قبیلے نه مطلق عن الوقت دی، او کوم حضرا تو چه د دی لره په امر مقیّد کښی داخل کړی دی، هغوی د دی خبری لحاظ کړے دے چه دا دواړه دا یا ټاسو سره مقیّد دی نه دے شو سره لیکن دا صرف یوه بهانه (حیله) ده،

تشریح:- مصنفؒ د منار و فرمایئل چه د امر مقیّد بالوقت د یوم قسم دا دے چه وقت د فعل مامور به د پاره معیار وی، او د فعل مامور به د وجوب سبب نه وی لکه د رمضان قضاء شارحؒ وائی چه دا عبارت د پرانده ذکر شوی عبارت اتان یکون الوقت ظرفا للمودی باندی عطف دے او د امر موقت معنی مامور به مقید بالوقت د یوم قسم دے حُکه چه په کوم وخت کښی د رمضان د روژو قضاء کولے شی، هغه وخت به یقینی طور باندی د هغے روژو د پاره معیار وی، حُکه چه په کومه ورځ باندی قضاء روژه واقع کیږی، هغه ورځ کښی به څه حصّه هم د روژی نه زیاتی نه وی، او وقت یعنی هغه ورځی په کوم کښی چه قضاء روژی ښوله کیږی، هغه د څه قضاء روژو د پاره سبب نه دے، حُکه چه زمونږ په نزد باندی د قضاء سبب هم هغه وی کوم چه د ادا سبب وی، او دلته کښی د ادا سبب د رمضان د میاشتی حاصلیدل دی، لهذا د دی قضاء روژو سبب به هم د دی رمضان حاصلیدل وی، پس هر کله چه د قضاء روژو د پاره سبب د تیر شوی رمضان حاضر یدل دی نو هغه ورځ په کوم کښی چه قضاء راوبل کیږی، دایه د روژو سبب نه وی،

صاحب نورالانوارؒ وائی چه دا معلومه نه شوه چه په کومو روژو کښی قضاء راوبل کیږی، د دا روژی د پاره شرط هم دے، او که نه مگر ظاهره داده چه د وقت د قضاء رمضان د پاره شرط نه دے، حُکه چه هر کله د قضاء د پاره څه د وقت متعین نه دے نو آخر کوم وخت به د دی شرط کیږی، بهرحال دا بنکاره خبره ده چه د وخت د رمضان د قضاء د پاره شرط نه دے، صاحب نورالانوارؒ وائی چه د منار په بعض نسخو کښی د امر مقیّد بالوقت د یوم قسم مثال کښی د نذر مطلق ذکر واقع دے، یعنی د دریم قسم مثال نذر مطلق دے، نذر مطلق دا دے

اچه یوکس دائی ما دیوے ورځے دروژے نذر کړے، اودغه ورځ لره متعیّن نه کړی، نو دا دریم قسم مثال دی وجه نه دے، چه دا سړے چه په کوم ورځ باندی روژه نیسی هغه ورځ به د دغے روژی دپاره معیار کړځی، یعنی دغه ورځ څه حصّه به هم دروژی نه ډیاتی نه کړځی، اوهغه ورځ په کوم کښی چه د نذر مطلق روژه نیول شوی ده، د نذر مطلق د وجوب سبب هم نه دے، ځکه چه د نذر د وجوب سبب خو یه خپله باندی نذر دی الله ارشاد بادی تعالیٰ دے ولیوفوا نذورهم۔

واما النذر المعیّن۔ سره دیو سوال جواب دے، سوال دا دے چه دا مسئله مقید بالوقت دریم مثال کښی نذر لره د لفظ مطلق سره متصّف کول باطل دی، ځکه چه د دریم قسم مثال څخه لکه چه د نذر مطلق نذر غیر معیّن) روژه کیدے شی، دغه شان د نذر معین روژه هم د دریم قسم مثال جوړیدے شی، ځکه چه د نذر معین د روژی وقت هم د روژی د نذر د پاره معیار وی، او سبب نه وی د وجوب د پاره، پس د منار په بعض نسخو کښی دا ویل پکار وو، والنذر او مطلق سره ئے متصّف کول نه وو پکار، د پاره د دی چه نذر مطلق او نذر معین د واړو لره شامل شوے دے، د دی جواب دا دے، چه نذر معین اگرچه د وخت په معیار نه کیدلو کښی او د وجوب په سبب نه کیدلو د نذر مطلق سره خو شریک وی، لیکن په بعض احکامو کښی نذر معین د نذر مطلق سره مخالف دے، اوهغه بعض احکام دا دی چه د نذر مطلق په صورت کښی د تعیّن نیّت کول شرط دی، یعنی دا اراده کول چه زهٔ به د نذر روژه نیسم، او د نذر معین په صورت کښی د تعین نیّت کول شرط نه دی، بلکه په دغه متعینه ورځ کښی که ځے مطلقًا د روژی په نیّت سره یاد نفلی روژی په نیّت سره روژه ونیوله نو هم د نذر معین روژه به ادا کیږی او د دی وجه دا ده چه په نذر معین کښی خو چونکه وخت متعین وی، د دی وجهی نه د تعین نیّت کول ضروری نه دی، او په نذر مطلق کښی خو چونکه وخت متعین نه وی، لهٰذا د تعین نیت کول ضروری دی، د نذر روژه د تعیّن کولو د پاره، دویم حکم دا دے چه په نذر مطلق کښی د روژی د فوت کیدلو احتمال نه وی، بلکه چه کله هم روژه ونیسی نو هغه به ادا وی قضا به نه وی، او د نذر معیّن په صورت کښی که ځے په معین وقت کښی روژی ونه نیوله نو هغه به قضا وی ادا به نه وی، گویا د نذر معین روژه د فوت کیدلو احتمال لری او پاتی شوه د رمضان قضا روژه نو په دی کښی د تعین نیّت هم شرط دے، او دا د فوت کیدلو احتمال هم نه لری،

پس په دی دواړو احکامو کښی نذر مطلق د قضاء رمضان سره مشابهت لری، نه د نذر معیّن سره، پس چونکه نذر مطلق د نذر معین سره مشابه نه دے، بلکه د قضاء رمضان لره مشابهت لری، چونکه دی وجه نه صاحب منار په بعض نسخو کښی نذر مطلق لره مقیّد کړے او وئ دریم قسم مثال ئے ذکر کړو، او والنذر المطلق ئے ویلو صرف النذر ئے ویلو حاصل دا چه د منار په بعض نسخو کښی د دریم قسم مثال قضاء د رمضان دے، او د قضاء د رمضان سره په مذکوره دواړو احکامو کښی نذر مطلق مشابهت لری نه نذر معیّن دی وجه نه په بعض نورو نسخو کښی د دویم قسم مثال النذر المطلق ذکر کړے نه صرف النذر

والظاهر ان النذر المعین هم دیو سوال جواب دے، سوال وادے چه هر د دریم قسم په مثال کښی صرف د نذر مطلق روژه واقع کیدے شی، او د نذر معیّن نه نو ځما مور به بالوقت پښیمانه شول، (۱) د وقت وصلوٰة (۲) شهر رمضان (۳) د قضاء رمضان او نذر مطلق متصّف، (۴) حرج د وقت، (۵) د نذر معین وقت، حالانکه دوا ندی د یلے شوی دی چه د مامور به بالوقت خلور قسمه دی، د دی جواب وادے چه د نذر معین روژه په بعض احکامو کښی د رمضان د صوم سره شریک ده، او هغه احکام وادی چه څرنګه د رمضان د رحُ د روژو د پاره معیار دی، د غه شان په نذر معین کښی متعین کړے شوه د رحُ هم، او څرنګه چه د رمضان د رحُ د روژو سبب دی د غه شان د نذر معیّن د رحُ هم د نذر معیّن د روژو د پاره سبب دے، پس د دینه چه د هٔ په خپله په د غه د رحُ کښی روژه په خپل ځان باندی واجب کړی دی، اګرچه اصلینو وائی چه د نذر معین د روژی د وجوب سبب نذر دے، نه هغه د رحُ په کوم کښی چه د روژو د نیولو نذر منلے شوے دے، بهر حال دی جواب لره د صحیح منلو نه پس د نذر معین روژه چه کله د رمضان د روژی سره شریکیده، نو د نذر معیّن روژه به په دویم قسم کښی شاملیږی، او چه کله د نذر معین روژه په دویم قسم کښی داخله شی، نو د مامور به بالوقت به پښیمانه جوړ نه خلور قسمه،

شارح وائی چه حاصل وادی چه نذر معین په بعض احکاما تو کښی د رمضان روژو سره شریک دے، او په بعض نورو احکامو کښی د رمضان د قضاء روژو سره شریک دے د رمضان د روژو سره شرکت په دی اعتبار چه د وقت څرنګه د رمضان د روژو سبب دے

دغه شان هغه معین وخت چه په هغې کښې نذر مننلے شوی دے ، هغه هم د نذر معیّن د
روژی د وجوب سبب دے ، اګرچه د اخیره د نذر مننونکی په خپل ځان باندی روژه ،
واجب کولونه پس وه ، او د رمضان د قضا روژه سره شریکت په دې اعتبار چه څرګنده هغه ایّام
چه په کوم کښې قضا روا اړول کیږی د قضا د وجوب کید لو سبب نه دے ، دغه شان د نذر روژی
د پاره هم هغه وخ په کوم کښې چه روژه نیول کیږی ، فی نفسه د روژی د وجوب سبب
نه دے ، بلکه د نذر معین روژی د وجوب سبب نذر دے ، بهرحال هرکله چه نذر معین
په بعض احکامو کښې د رمضان سره او په بعض احکامو کښې د قضا د رمضان سره
مشابهت لری ، نو نذر معیّن دی دوا ړه کښې چه د چا سره عوا ړی لاحق شے کړه ، او چرکه
ولے په دی دوا ړه کښې د یو سره پیوسته کړی ، نو د مامور به بالوقت به پینځه نه بلکه څلوره
قسمه پاتی شی ، او چه کله خبره داسی ده ، نو د پینځو قسمونو والا اعتراض به نه واقع کیږی .

شارح نور الانوار مُلّا جیون رحمۃ اللہ علیہ په صاحب المنار به بطور اعتراض وائی چه
د منتخب الحسامی مصنف رح نذر معیّن لره د رمضان د صوم د جنس نه ګرځولے دے لیکن
قضا د رمضان لره ئے او نذر مطلق لره ئے د مامور به بالوقت د اقسامو نه نه دی شمارکړی
لکه چه ماتن رح شمارکړی دی ، بلکه دی دوا ړه لره ئے د مامور به مطلق الوقت نه شمارکړی دے
لکه چه زکوٰة او صدقة الفطر د مامور به عن الوقت د قبیل نه دی ، او صاحب حسامی د هم ویلے دی
چه کوم خلق (صاحب المنار) دی دوا ړه لره د مامور به مُقیّد بالوقت نه شمارکړی وه ، د
هغوی نظر په دی باندی څیچه دا دوا ړه مقید دی ، دوی حُو سره نه دی شپږ سره ، یعنی د رمضان
قضا او نذر مطلق روژه چونکه په وس حُو کښې ادا کیدے شی ، نه په شپږو کښې ، پس ایّامو
سره ئے د مقیّد کولو په وجه باندی د مامور به مقید بالوقت نه شمارکړی دی ، حالانکه د اصل
یو حیله ده ، حُکه چه روژه خو هم شروع شوی په وس حُ کښې وه ، نه په شپږ کښې ، پس
په شپږ کښې د روژی نه جائز والے دی وجه نه ، نه دے چه روژه د وس حُ سره مقیّده
وه بلکه دی وجه چه روژه په شپږ کښې مشروع نه وه ، او په وس حُ کښې مشروع وه ، بهرحال هرکله
چه په ایامو سره د دی قیّد کول صرف حیله ده ، نو د صاحب حسامی د اخبره چه قضا د رمضان او
نذر مطلق په مامور به مطلق عن الوقت کښې داخل دی ، زیاته مناسبه او نښه خبره وه .

کتبہٗ :- رضوان اللہ عرفی "پشاور"

وَتُشْتَرَطُ فِيهِ نِيَّةُ التَّعْيِينِ وَلَا يَحْتَمِلُ الْفَوَاتَ بِخِلَافِ الْأَوَّلَيْنِ أَيْ يُشْتَرَطُ فِي هٰذَا الْقِسْمِ الثَّالِثِ مِنَ الْمُوَقَّتِ نِيَّةُ التَّعْيِينِ بِأَنْ يَقُولَ نَوَيْتُ لِلْقَضَاءِ وَالنَّفْلِ وَلَا يَكْتَفِي بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَلَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ أَوْ وَاجِبٍ آخَرَ لِأَنَّهُ يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّبْيِيتُ أَيْ النِّيَّةُ مِنَ اللَّيْلِ لِأَنَّ مَا سِوَى رَمَضَانَ كُلَّهُ مَحَلٌّ لِلنَّفْلِ فَيَقَعُ جَمِيعُ الْإِمْسَاكَاتِ عَلَى النَّفْلِ مَا لَمْ يُعَيِّنْ مِنَ اللَّيْلِ الصَّوْمَ الْعَامِّيَّ وَهُوَ الْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ بِخِلَافِ النَّذْرِ الْمُعَيَّنِ فَإِنَّهُ يَكْتَفِي بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَالنِّيَّةِ لِلنَّفْلِ وَلَكِنْ لَا يَكْتَفِي بِنِيَّةِ وَاجِبٍ آخَرَ وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّبْيِيتُ لِأَنَّهُ مُعَيَّنٌ فِي نَفْسِهِ كَرَمَضَانَ لَا يَقَعُ الْإِمْسَاكُ الْمُطْلَقُ إِلَّا عَلَيْهِ مَا لَمْ يَصْرِفْهُ إِلَى وَاجِبٍ آخَرَ وَالنَّظَرُ لَا يَحْتَمِلُ هٰذَا الْقِسْمُ الثَّالِثُ الْفَوَاتَ بَلْ كُلَّمَا صَامَ لَهُ يَكُونُ مُؤَدِّيًا لِأَنَّ كُلَّ الْعُمْرِ مَحَلٌّ لَهُ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ إِنْ لَمْ يَقْضِ رَمَضَانَ حَتَّى جَاءَ رَمَضَانُ آخَرُ تَجِبُ عَلَيْهِ الْفِدْيَةُ مَعَ الْقَضَاءِ جَبْرًا لَهُ عَلَى التَّكَاسُلِ وَالتَّهَاوُنِ بِخِلَافِ الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ وَهُمَا الصَّلَاةُ فَإِنَّهُمَا يَحْتَمِلَانِ الْفَوَاتَ إِذَا لَمْ يُؤَدِّهِمَا فِي الْوَقْتِ الْمَعْهُودِ فَيَكُونُ قَضَاءً۔

ترجمہ:۔ اوپہ دی دریم قسم کښی د تعین نیت شرط دے او دا د فوت کید و احتمال هم نه لری، پہ خلاف د اوّل دوه قسمونو یعنی د امر موقت پہ دی دریم قسم کښی د تعین نیت شرط دے پہ دی طریقہ چہ د اسی و وائی چہ ما د قضاء او نذر نیت وکړو او پہ مطلق نیت سره نفل ما سره نه ادا کیږی او نه نفل یا بل واجب پہ نیت سره، د هغه شان پہ دیکښی تبییت یعنی پہ شپه کښی نیت کول هم شرط دے، حکمه د رمضان نه علاوه ټولے ورځے محل د نفل دی نو ټول اسلامات پہ پہ محل د نفل واقع کیږی تر څو پورې چہ پہ شپه کښی د عارضی روژے یعنی قضاء یا کفاره یا نذر مطلق متعین نه کړے، پہ خلاف د نذر معین، حکمه چہ د اپہ مطلق نیت او د نفلو پہ نیت سره ادا کیږی، لیکن د بل واجب پہ نیت سره نه شی ادا کید ے،

او پہ نذر معین کښی د شپے نه نیت کول هم شرط نه دے حکمه چہ د اد رمضان پہ شان ئے نفس (پہ خپله) معین وه، لهذا مطلق امساک نه واقع کیږی، مګر پہ نذر معین خو تر څو چہ د ا واجب آخر طرف ته تاؤ نه کړے شی، او دا دریم قسم د فوت کید و احتمال هم نه لری بلکه کله هم چہ د دریم قسم متعلق روژه نیسی نو ادا کوولے ښه وی۔ حکمه چہ زمونږ پہ نزد ټول

ژوند دی دپاره محل دے او د امام شافعیؒ په نزد که د رمضان قضاء ئے ونکړه تردی پورے چه دویم رمضان هم راغلے نو په دوه باندی د قضاء سره فدیه هم واجبیږی، (واجب کیږی) دے دپاره چه دده د سستی او غفلت تلافی وشی، په خلاف د اوّل دوه قسمونو چه منع اوروژه ره. لکه چه د اداء په وخت کیده واحتمال لری، نو که چرته د اداء په وخت کښه ادا نه کړه نو قضاء به شی،

تشریح: د مناز مصنفؒ فرمائیل چه د مامور به مقید بالوقت په دی دریم قسم کښی د تعین کول شرط دی، یعنی په ذمه کښی یا په ژبه د اوئیل شرط دی چه ما د قضاء رمضان نیت وکړو یا ما د نذر مطلق د روژے نیت وکړو. نو که چرته د مطلق روژے نیت ئے وکړو یا د نفلی روژے نیت ئے وکړو یا د بل واجب کفاره وغیره د روژے نیت وکړی، نو دے سره د قضاء رمضان او د نذر مطلق روژه نه ادا کیږی، د غه شان په دریم قسم کښی په شپے کښی یعنی د صبح صادق د شروع کیدو نه مخکښی نیت کول شرط دی او په شپه کښی نیت کول نُکه شرط دی چه د رمضان نه علاوه باقی یوولس (۱۱) میاشتے د نفلی روژو د پاره محل دے، په دی یوولس (۱۱) میاشتو چه کومه روژه هم نیسی هغه به نفلی وی، مگر دا چه په شپه کښی یعنی صبح صادق د شروع کیدو نه مخکښی د نفلو نه علاوه د قضاء، کفارے یا نذر مطلق نیت وکړی،

حاصل دا دے که چرے د شپے نه د قضاء یا کفارے یا د نذر مطلق د روژے نیت ونکړی نو دا به نفلی روژه حسابیږی، نو هر کله چه خبره دا شے ده نو معلومه شوه چه د قضاء وغیره روژے د پاره د شپے نه نیت کول ضروری دی، په خلاف د نذر معین چه دا د مطلق روژے په نیت سره هم اداکیږی او د نفلی روژے په نیت سره هم اداء کیږی، لکه صوم رمضان، چه دا په مطلق نیت او د نفلی روژے په نیت سره ادا کیږی، لیکن د نذر معین روژه د واجب اخر یعنی د قضاء یا د کفارے په نیت سره نه اداکیږی اگر که د رمضان روژه د واجب آخر په نیت سره هم اداکیږی، او وجه د فرق دا ده چه د نذر معین روژه د بنده طرفه واجب شوے ده، او د رمضان روژه د الله ﷻ د طرف نه واجب ده، نو د الله واجب شوے د رمضان روژه زیاته اهم ده نو دے د پاره د واجب اخر په نیت سره هم اداکیږی، او د بنده واجبونکے د نذر معین روژه دومره اهم نه ده لهذا دا به د واجب آخر په نیت سره نه اداکیږی،

او د نذر معین د روژے د پارہ د شپے نہ نیت ھم شرط نہ دے ځکہ چہ د نذر معین روژہ د رمضان د روژے پہ شان پہ خپلہ معیّن دہ لھذا کہ پہ دغہ معلومہ ورځ باندی مطلق روژہ ھم و نیسی نو دا بہ د نذر معین روژہ شمار لے شی، دا بیلہ خبرہ دہ کہ د واجب اخر نیت یکښی وکړی شی،

دوی دریم قسم دویم حکم دا دے چہ د قضائے رمضان او د نذر مطلق روژہ د فوت کیدو احتمال نہ لری، بلکہ چہ کلہ ھم روژہ د نیوے شوہ نو دا بہ ھم دوے قضاء د پارہ ادا روی، او پہ تاخیر کولو سرہ بہ دوے قضا وبہ قضا ء نہ روی۔ دغہ شان د نذر مطلق روژہ ھم چہ کلہ و نیولے شی نو دا بہ دوے نذر ادا شمار لے شی نہ چہ قضا دلیل وا دے چہ زمونږ پہ نزد د قضاء ئے د رمضان او د نذر مطلق د روژے پارہ ټول ژوند محل دے، لھذا د مرګ نہ مخکښی چہ کلہ ھم د قضاء یا د نذر مطلق روژہ و نیولے شی صحیح دہ او دا بہ ادا ء وی نہ قضاء، پہ متن کښی ؤ عدم احتمال فوت ھم دا مطلب دے یعنی د قضاء یا نذر مطلق روژہ ھم د مکلف پہ وفات کیدو فوت کیږی

حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرمائی کہ چرے یو کس د رمضان د روژو قضاء را نہ وړی تر دے پورے چہ دویم رمضان ھم راغے نو پہ دہ باندی د قضاء سو سرہ فدیہ ھم واجب شوہ د قضاء سرہ فدیہ دہ ؤ سستی او نا را ستیالرے کو لو پارہ واجب دہ، نو کو یاد امام شافعیؒ صاحب پہ نزد د قضاء روژہ د فوت کیدو احتمال لری د دوی پہ نزد د قضاء وخت د را روان رمضان نہ مخکښی مخکښی دے لھذا د آئندہ رمضان نہ مخکښی د دی ادا کول ضروری دی، کہ د آئندہ رمضان نہ مخکښی ئی د تیر شوی رمضان قضاء و نکړہ نو پہ دہ باندی د قضاء سرہ د زورنے پہ طور فدیہ ھم واجب شوہ۔

صاحب د کتاب وائی چہ د اوّل دوارہ قسمونہ رد وخت ظرفیّ، سبب او شرط کیدل او د وخت معیّار او سبب کیدل) پہ دی حکم ثانی د دویم حکم (کښی د دریم قسم مخالف دی ځکہ چہ قسم اوّل مثلاً مونږ او قسم ثانی مثلاً روژہ د رمضان، د دوارہ د فوت کیدو احتمال لری، نو کہ دا دوارہ د شریعت پہ مقرر شوی د ختو نو کښی ادا ء نہ کړے شو بلکہ روستو ادا کړے شو، نو دوارہ بہ قضا وشی،

اَوْ یَکُوْنَ مُشْکِلًا یُشْبِهُ الْمِعْیَارَ وَالظَّرْفَ کَالْحَجِّ عَطْفٌ عَلٰی مَا سَبَقَ وَهُوَ النَّوْعُ الرَّابِعُ مِنْ اَنْوَاعِ الْمُوَقَّتِ یَعْنِیْ اَوْ یَکُوْنُ وَقْتُ الْمُوَقَّتِ مُشْکِلًا اَیْ مُشْتَبِهَ الْحَالِ یُشْبِهُ الْمِعْیَارَ مِنْ وَجْهٍ وَالظَّرْفَ مِنْ وَجْهٍ وَنَظِیْرُهٗ وَقْتُ الْحَجِّ فَاِنَّهٗ مُشْکِلٌ بِهٰذَا الْمَعْنٰی وَذٰلِكَ مِنْ وَجْهَیْنِ اَلْاَوَّلُ اَنَّ وَقْتَ الْحَجِّ شَوَّالٌ وَذُوالْقَعْدَةِ وَعَشْرَةٌ مِنْ ذِی الْحِجَّةِ وَالْحَجُّ لَا یُؤَدّٰی اِلَّا فِیْ بَعْضِ عَشْرَةِ ذِی الْحِجَّةِ فَیَکُوْنُ الْوَقْتُ فَاصِلًا مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ یَکُوْنُ ظَرْفًا وَمِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ لَا یُؤَدّٰی فِیْ هٰذَا الْوَقْتِ اِلَّا حَجٌّ وَاحِدٌ یَکُوْنُ مِعْیَارًا بِخِلَافِ الصَّلٰوةِ فَاِنَّهٗ فِیْ وَقْتٍ وَاحِدٍ یُؤَدّٰی صَلٰوةٌ مُخْتَلِفَةٌ وَالثَّانِیْ اَنَّ الْحَجَّ لَا یَفُوْتُ فِی الْعُمُرِ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً فَاِنْ اَدْرَكَ الْعَامَ الثَّانِیْ وَالثَّالِثَ یَکُوْنُ الْوَقْتُ مُوَسَّعًا یُؤَدِّیْهِ فِیْ اَیِّ وَقْتٍ شَاءَ وَاِنْ لَمْ یُدْرِكِ الْعَامَ الثَّانِیْ یَکُوْنُ الْوَقْتُ مُضَیَّقًا لَا بُدَّ لَهٗ اَنْ یُؤَدِّیَ فِی الْعَامِ الْاَوَّلِ لٰکِنْ اَبَا یُوْسُفَ اِعْتَبَرَ جَانِبَ التَّضْیِیْقِ وَمُحَمَّدٌ اِعْتَبَرَ جَانِبَ التَّوْسِیْعِ عَلٰی مَا قَالَ الْمُصَنِّفُ۔

ترجمہ: یا بہ وخت داسی شکل وی چہ د معیار او ظرف د واړو سره به شابہ وی لکہ د حج (وخت) د اعبارت په ماقبل باندی عطف دے او د امر موقت دقسمونو نه څلورم قسم دے یعنی یا بہ وقت موقت شکل یعنی مشابہ الحال وی چہ من وجہ بہ د معیار مشابہ وی او من وجہ بہ د ظرف مشابہ وی او دے نظیر د حج وخت دے ځکہ چہ داد وی معنی د وجہ نہ مشتبہ دے، اود اشتباہ د دوٗاہ وجھونہ د اوّل داچہ د حج وخت شوال ذی قعدہ او د ذی الحجے لس ورځی دی، او حج نہ ادا کیږی مګر د ذی الحجہ د لسوٗ ورځو په بعضے حصہ کښی لھٰذا وخت بہ زیاتی وی، نو په دی اعتبار سره بہ وقت ظرف شی، او په دی اعتبار چہ په دی وقت کښی صرف یو حج ادا کیږی نو وخت بہ معیار شی، په خلاف د موخ ځکہ چہ په یو وخت کښی څیر مونځونہ ادا کیدے شی، دویمہ وجہ داده چہ حج په ژوند کښی صرف یو ځل فرض دے، نو کہ مکلف دویم اودریم کال بیا موندو نو وخت بہ موسّع (فراخ) وی وہ تہ، څو وخت چہ خواږہ ادا کوی بہ ږے، او کہ دریم کال ئے بیا نہ موندو نو وخت بہ تنګ وی، دی د یارہ هم په اوّل کال کښی ادا کول ضروری دی، لیکن امام ابویوسفؒ د

وخت د تنکی اعتبار کړے او امام محمدؒ د جانب د توسع اعتبار کړے څنګه چه مصنّفؒ په راروان عبارة کښی فرمایلی دی۔

تشریح:- شارحؒ فرمائی چه دا عبارت د متن په سابقه عبارت وواما ان یکون الوقت ظرفا الخ باندی معطوف دے او د مامور به مقیّد بالوقت څلورم قسم دے، حاصل داچه د مامور به مقیّد بالوقت داوخت کله داسی مشتبه الحال وی چه من وجه د معیار مشابه وی او من وجه د ظرف مشابه وی، د حج د وقت مشتبه الحال کیدل په دوه طریقو دی اوّل داچه د حج وخت شوال، ذی قعده او د ذی الحجے لسو ورځو دی، هم دغه وجه ده چه د شوال نه مخکښی احرام تړل مکروه تحریمی دی، بهرحال مذکوره دوه میاشتے او لس ورځے د حج وخت دے، لیکن دا خبره هم اظهر من الشمس ده چه د ذی الحجے د اوّلو لسو ورځو پورې مذکوره د تول وخت نه مصروف کیږی، بلکه د ذی الحجے د اوّلو لسو ورځو پورې مصروف وی، او باقی تول وخت یې پاتی وی او د فعل مامور به دا اکولو نه بعد د زیاتی وخت پاتی کیدل د وخت د ظرف کیدو علامت دے، لهٰذا په دی اعتبار سره د حج وخت، د حج د پاره ظرفی واقع کیږی خو لیکن په دی تول وخت کښی صرف یو حج ادا کیدے شی او یونه زیات حج ادا کولو اجازت نشته نو معلومه شوه چه د حج وخت د حج د پاره معیار دے، په خلاف د مونځ د وخت چه په یو وخت کښی څو پیر مونځونه ادا کیدے شی، لهٰذا د مونځ وخت به د مونځ د پاره بغیره د سکه ظرف وی۔

بهرحال هرکله چه د حج په وخت کښی د ظرف کیدو شان هم موجود دے او د معیار کیدو شان هم موجود دے، نو د حج وخت به مشکل یعنی مشتبه الحال وی۔ د دیه طریقه داده چه د حج د فریضے وخت تول ژوند ده یعنی په تول ژوند کښی حج صرف یو حُل فرض کیږی، هرکال نه فرض کیږی نو په کوم کس چه حج فرض دے که داکس لسٹی پینځه کاله ژوند دے وی نو دا وخت به د خپل فراغی او وسعت په وجه د حج د پاره ظرف وی، یعنی د خپل خوښے او رضا مطابق به په یو کال کښی حج ادا کړی او باقی کلونه به فاضل وی، او د وخت فاضل کیدہ (د زیاتی کیدل) دی د ظرف کیدو علامت دے، لهٰذا دا وخت به د حج د پاره ظرف وی، لیکن که داکس د حج د فرض کیدو په کال د حج د وخت تیریدلو نه پس وفات شو، او د دیم یا دریم کال د ده تر ملاؤ شو نو داسی به ویلے شی

چه دوخت د تنګی په وجه په دې باندې په رومبی کال حج کول ضروری دی او هم دا کال د فریضه حج د پاره معین دی، او په دې متعیّن کال کښې خو صرف یو حج ادا کیدے شی دویم نه شی ادا کیدے ۵ او دا دوخت د معیار کیدو علامت دے، نو دې د پاره د حج دوخت به د حج د پاره معیار شی۔

بهر حال هر کله چه د حج دوخت د حج د پاره معیار هم کیدے شی او ظرف هم کیدے شی، نو د حج دوخت به مشکل یعنی مشتبه الحال وی، شارح نور الانوار وائی چه یقول امّا حضرت امام ابو یوسف رحمه الله تعالیٰ د دوخت د تنګی اعتبار کوی او امام محمدؒ د دوخت د وسعت اعتبار کوی،

وَيَتَعَيَّنُ أَشْهُرُ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْأَوَّلِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ أَيْ لَا بُدَّ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ أَنْ يُؤَدِّيَ الْحَجَّ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ اِحْتِيَاطًا اِحْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ فَإِنَّ الْحَيْرَةَ إِلَى الْعَامِ الثَّانِي مُوهِمُ مَ وَالْوَقْتُ مَدِيدٌ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ يَتَرَفَّضُ لَهُ أَنْ يُؤَخِّرَ إِلَى الْعَامِ الْآخَرِ بِشَرْطِ أَنْ لَا يَفُوتَ مِنْهُ وَثَمَرَةُ الْاِخْتِلَافِ فِي لَا تَظْهَرُ إِلَّا فِي الْإِثْمِ فَإِذَا أَدَّى فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ يَصِيرُ فَاسِقًا مَرْدُودَ الشَّهَادَةِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ ثُمَّ إِذَا أَدَّاهُ فِي الْعَامِ الثَّانِي يَرْتَفِعُ عَنْهُ الْإِثْمُ وَتُقْبَلُ شَهَادَتُهُ وَهٰكَذَا فِي كُلِّ عَامٍ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَا يَأْثَمُ الْأَبِعِنْدَ الْمَوْتِ أَوْ إِدْرَاكِ عَلَامَاتِهِ وَلَا يَكُونُ مَرْدُودَ الشَّهَادَةِ وَلٰكِنَّ كُلَّمَا أَدَّى يَكُونُ أَدَاءً عِنْدَ الْفَرِيقَيْنِ لَا قَضَاءً۔

ترجمہ ۱۔ او د امام ابی یوسف رحمة الله علیه په نزد دا اول کال د حج میاشتے متعیّن (معلومے) دی په دې کښې د امام محمدؒ اختلاف دے یعنی د امام ابی یوسفؒ په نزد دا ضروری دی چه هم په اول کال احتیاطاً دا حج ادا کړے شی چه د فوت کیدو نه بچ شی، ځکه چه د دیم کال پورے ژوندی پاتی کیدل یو وهمی خبره ده او وخت اوږد دے، او د امام محمّد رحمة الله علیه په نزد باندی د راروان کال پورے د حج روستو کول جائز دی، په دې شرط چه حج د ده نه فوت شی او د دی،

اختلاف ثمره نه ظاهر یږی مګر په ګناه کښی ، نوکه په اوّل کال ئے حج ادا نه کړو نو د امام ابی یوسف رحمة الله علیه په نزد باندی د فاسق شوا و د ۀ شهادت هم نه قبلیږی ، یا چه کله په دویم کال کښی حج ادا کړی نو دی ګناه نه په لرے شی ، او د ۀ شهادت به قبلولے شی وغه شان به هر کال کښی وی ، او د امام محمدؒ په نزد کښ هګکار به نه وی ، مګر په وخت یا د ۀ علما تو د مرګ په وخت کښی او شهادت به ئے نه رد کیږی او چه کله ئی هم ادا کړی نو د ۀ دا پرو په نزد به ادا روی قضاء به نوی ۔

تشریح ۱۔ مخکینی د ا بیان شوے دے چه د حج ادا کولو په سلسله کښی حضرت امام ابو یوسفؒ د وخت د تنګی اعتبار کړے دے او امام محمدؒ د وسعت د وخت اعتبار کړے ئے نو په دے د وجه فاضل مصنفؒ د فرمائیل چه د حضرت امام ابو یوسفؒ په نزد د اوّل کال د حج میاشتے د حج د ادا کولو د پاره متعین (مقرر) دی یعنی احتیاطاً په هر دویمی کال حج ادا کول ضروری دی ، دی د پاره چه د حج د فوت کیدو امکان باقی پاتی نه شی ځکه چه راروان کال پورے ژوندے او سیدل یو ډهیر خبره ده ، او د وخت کا فی اوږد دے ده ے

کون جیتلے ہے تیری زلف کے سر ہونے تک ۔

(معنی څوک ژوندی پاتی شوی ستا د زلفو ګنډلو پورې)

نو د حج د فوت کیدو د امکان نه د حج کیدو د پاره احتیاط په دے کښی دے چه په اوّل کال حج ادا کړے شی ، او د دویم کال ته روستو نه کړے شی ، د اخبره دے واضحه وی چه د امام ابو یوسفؒ د امذهب په احتیاط باندی بناء دے ، د دی بالکل د امطلب نه دے چه د امام ابو یوسفؒ په نزد "امر" د وجوب علی الفور وجوب ثابتوی ، ځکنګه چه امام کرخیؒ د دے قائل دے ، بلکه مطلب د ادے چه د امام ابو یوسفؒ په نزد د "امر" نه علی الفور وجوب خو ثابت کیږی نه لیکن د احتیاط د وجې نه علی الفور یعنی هم په اوّل کال حج ادا کول ضروری شوا و د امام ابو یوسفؒ په نزد د وجوب علی الفور د نه ثابتیدو ، د لیل دا دے چه کرچرته د د وی په نزد د وجوب علی الفور ثابتیدے نو د تاخیر په وجه به ګنهګار ید و او په دویم کال به د حج ادا کولو با وجود ګناه نه لرے کیده ، بلکه په دویم کال حج ادا کولو سره ګناه لرے کیږی چه د هغے بیان را روان دے ۔

بهرحال د ا ثابته شوه چه د امام ابو یوسفؒ د امذهب په احتیاط باندی بنا ر دے

او امام محمدؒ خود وسعتِ وخت اعتبار کوی نودے دپاره دهغوی په نزد اوّل کال د حج میاشتے د حج دادا وکولو دپاره معیّن (مقرّر) ندے، بلکه درا روان کلونو پورے د حج روستو کولو اجازت شته. لیکن شرط دادے چه حج فوت نشی - مطلب دا چه دمرګ نه مخکښی کلے خو بنه شی حج ډ ادا کړی په ځه تاخیر باندے ګناه نشته - دامام محمدؒ دلیل دادے چه حضور صلی الله علیه وسلّم د حج فریضهٔ په ۱۰ هـ (لسمه هجری) کښی ادا کړه حالانکه حج دده نه مخکښی فرض شوے وو نوده نه معلومه شوه چه تاخیر (روستو والے) جائز دے امام ابو یوسفؒ د طرف نه دی دلیل جواب دادے چه حج روستو کول دده پرے دوجے نه چه فوت به شی حرام کړے شوے دے اودفوت کیدو پرے به هغه وخت وی کله چه بنده ته دمرګ وخت معلوم نه وی، حالانکه حضور صلی الله علیه وسلم ته یقینی طور دا خبره معلومه وه چه تر څو پورے د خلقو په مخکښی د حج احکام عملی طور بیان نکړے شی نو هغوی وفات به نه کیږی، نو د حضور صلی الله علیه وسلّم حق کښے د حج د فوت کیدو امکان بالکل نه وو، نو هر کله چه د حضور صلی الله علیه وسلّم په حق کښی د حج د فوت کیدو امکان نه وو نو د هغوی دپاره تاخیر جائز شو او د حضور صلی الله علیه وسلّم نه علاوه دامت د نورو خلقو په حق کښی دا خبره نشته بلکه د ژوند دیو وخت خیز کیدو په وجه د حج د فوت کیدو امکان موجود دے، نو دی دپاره د حضور صلی الله علیه وسلم نه علاوه دامّت نورو خلقو دپاره حج د راروان کال ته روستو کول جائز ندی او د اُمّت د خلقو د نبی اکرم صلی الله علیه وسلم ذات باندے قیاس کول بالکل صحیح ندی ے

کہاں میں اور کہاں یہ نکہتِ گل (ترجمہ: چہ تہ شاوچہ تہ دا نکہت گل)

مشایخ رحمہم الله وائی چه دده دوا پرو بزرګانو د اختلاف فائده په دی خبره کښی ظاهر یږی چه که چرته یوکس په هغه کال کښی حج ونکړو په کوم کال چه په ده فرض شوے وو، نو د امام ابو یوسفؒ په نزد داکس به کنهګار دی فاسق به وی او شهادت (ګواهی) به ئے نه قبلیږی، بیا چه کله دا په دویم کال حج ادا کړی نو دا ګناه به دده نه لرے شی، او دده شهادة به قبلولے شی، هم دا خبره به د راروان هر کال دپاره وی، - او امام محمّد رحمه الله تعالی په نزد ددی تاخیر په وجه ګناه کار ندے خو ولی که چرته ناڅاپه ده ته مرګ راغلو او یا علامات د مرګ بنکاره شو، او ده

ج ونکړی شی نو بغیر د شک نه دا کناه کار شو لیکن شهادة به ئے رد کولے نه شی۔

شارح ؒ وائی چه د ج د روستو والی په وجه د کناه کار ید و یا نه کښه کار ید و کښ صاحبینو اختلاف په خپل ځائے دے، لیکن "مکلّف" که ج په اوّل کال ادا کړی یا په راروان کالونو کښی ادا کړی په هر صورت کښی د دواړو حضراتو په نزد ادا ج به ادا وی قضا به نه وی ځکه چه په دوے د تولیو اتفاق دے چه د ج وخت تر ژوندگی وه، لهذا کلام چه ج کوی نو دا ج به په خپل وخت وی وا نه چه د وخت نه روستو ادا په وخت کښی دننه چه گوم فعل کولے شی هغه ادا وی نه قضاء۔

د دی اختلاف فائدے په وجه د امام ابو یوسف ؒ په قول یو اعتراض دے او هغه دا چه امام ابو یوسف ؒ وفرمائیل چه په روسبی کال ج ضروری کښ د احتیاط د وجه نه دے، او احتیاط دلیل ظنّی دے نو د روسبی کال نه ج روستو کول به کناه صغیره وی نه کبیره کناه په دلیل قطعی ثابتیږی او کناه صغیره په یوځل کولو سره فسق نه لاحقیږی البته که په صغیره کناه باندے همیش والے وشی نو فسق به حاصل شی، لهذا دا اول نه د ویم کال ته د ج روستو کولو په وجه د مکلّف فاسق او مردود الشهادة (چه گواهی نه قبلیږی) نشی، خو داخبره شته که څوک نو پورے ج روستو کړو، نو په کناه صغیره دهمیش والی په وجه داکس بغیر شکه فاسق دے۔ او د ده شهادت به قابل قبول نه وی

وَيُؤَدِّي بِاطْلَاقِ النِّيَّةِ لَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ هٰذَا مِنْ حُكْمٍ كَوْنِهِ مُشْكِلًا اَيْ اِنْ اَدَّى الْحَجَّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ بِاَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ الْحَجَّ يَقَعُ عَنِ الْفَرْضِ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ نَوَيْتُ حَجَّ النَّفْلِ فَاِنَّهُ يَقَعُ عَنِ النَّفْلِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَقَعُ هٰهُنَا عَنِ الْفَرْضِ اَيْضًا لِاَنَّهُ سَفِيْهٌ يَجِبُ اَنْ يُحْجَرَ عَلَيْهِ وَلَا يُقْبَلُ تَصَرُّفُهُ قُلْنَا هٰذَا يُبْطِلُ الْاِخْتِيَارَ الَّذِيْ شُرِطَ فِي الْعِبَادَاتِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْحَجَّ لَمَّا كَانَ يُشْبِهُ الصَّوْمَ وَالصَّلٰوةَ اَخَذَ شَبَهًا مِنْ كُلٍّ مِنْهُمَا فَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ مُعَيَّنًا اَخَذَ شَبَهًا مِنَ الصَّوْمِ فَيُؤَدِّي بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ كَالصَّوْمِ وَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ فَرْضًا اَخَذَ شَبَهًا مِنَ الصَّلٰوةِ فَلَا يُؤَدِّي بِنِيَّةِ النَّفْلِ كَالصَّلٰوةِ هٰكَذَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُفْهَمَ۔

ترجمه ۱۰ اووَ ج فریضه مطلق نیت سره ادا کیږی خو د نفل په نیت نه ادا کیږی راوخت دمشکل کید و حکم وشي، که چرته د ج فریضه په مطلق نیت سره ادا شي په دې طریقه چه دا اووائي چه ما د ج نیت وکړو نو دې سره د ج فریضه ادا کیږی په خلاف دې دې که چرته ووائي چه ما د نفلي ج نیت وکړو، حُکمه چه په دې سره به نفل ج ادا شي،

او امام شافعیؒ فرمائي چه دلته هم وَ ج فریضه ادا کیږی حُکمه چه دا کس نه پوهیږی نو دا واجب ده چه دوَ ډ نفاذ ډ منع کړے شي او دده تصرف دے قبول نشي، مونږ دا جواب ورکوُ چه دا به هغه اختیار باطل کړی کوم چه په عباداتو کښې مشروط دے، حاصل داچه هر کله چ د معیار او ظرف دواړو مشابه دے، نو دې کس دې دواړو نه دهریو مشابهت اختیار کړو، دده دې حیثیت نه چه دَ ج وخت معیار دے وَ ډ روژے مشابهت اختیار کړ، نو لهذا د روژے په شان به په مطلق نیت سره ادا شي او دده دې حیثیت نه چه د ج وخت ظرف دے نو دے کس د موَ نځ مشابهت اختیار کړو لهذا د موَ نځ په شان د نفلو په نیت سره ښې ادا کیږی، دغه شان پوهیږی مناسب دی۔

تشریح ۱۰ د وخت دمشکل کید و یعنی دمشتبه الحال کید وحکم بیانولو سره مصنف د فرمائیل چه فرض ج په مطلق نیت سره ادا کیږی، مثلاً داسې دا چه ما د ج نیت وکړو نو دې نیت سره به فرض ج ادا شي، خو لیکن د نفلي ج په نیت سره فرض ج نه ادا کیږی، مثلاً داسې دا چه ما د نفلي ج نیت وکړو نو دې سره نفلي ج ادا کیږی فرض نه ادا کیږی، په مطلق نیت سره به فرض حُکم ادا کیږی چه دے کس ظاهري حالت پدے د دلالت کوی چه د سفر د دې دومره تکلیف نو سره به ده فرض ج ادا کړے وی، او د نفل ادا کولو اراده به نه لري حُکمه چه عقلمند بنده اوّل فرض ادا کوی دې نه پس تبرعات او نوافلو طرف ته متوجه کیږی، او د نفلي ج په نیت فرضي ج حُکم نه ادا کیږی چه دے کس صراحةً ا وښکاره د نفلو نیت کړے او فرض ج د دلالةً ثابتیږی او صریح د دلالت نه اوچت وی، یعنی کوم څیز چه صراحةً ثابت وی۔ نو دا به په هغه څیز باندې مقدم وی، کوم څیز چه په دلالت ثابت شي، او د ج وخت چونکه په خپله د فرض ج صلاحیت لري، دغه شان د نفلو صلاحیت هم لري، لهذا دَ نفلو ج

په نیت سره به هم نفلی حج اداء کیږی ، فرضی حج به نه اداکیږی ،

حضرت امام اعظم رضی الله عنه فرمائی د نفلی حج په نیت سره هم فرضی حج اداء کیږی ، دلیل دے چه کوم سړے فرض نه بلکه نفل اداء کوی نو دا د پیر بے قوفه او نادان سړے دے ، او د نادان سړی هیڅ یو تصرف نشی نافذ کیدے بلکه شرعاً ممنع کړے شوے دے ، لهذا دا ډیر صحیح قول دے چه تصرف به هم منع کولے شی او دا به د پیلے شی چه دده د طرف نه د نفلی حج نیت غیر معتبر دے او چه کله د نفلی حج نیت غیر معتبر شو نو نفلی صفت باطل شو او د نفس حج نیت باقی پاتی شو ، او محکمه تیر شوی دی چه په نفس نیت د حج سره فرضی حج اداء کیږی لهذا دلته به هم د نفلی حج د نیت یا وجود صرف فرضی حج اداکیږی نفلی به نه اداکیږی ،

زمونږ د طرف نه دوی ته دا جواب دے چه د نفلی حج کوونکی کس نیت یعنی قولی تصرف کله پرے کړے شی نو دے سره به د هغه اختیار باطل شی ، دا اختیار خو په ټولو عبادا تو نو کښی شرط دے ، نو هر کله چه اختیار په ټولو عباداتو نو کښی شرط دے نو دلته به هم دده دا اختیار باقی ساتلو د پاره به د نفلی حج نیت معتبر وی ، او چه د نفلی حج نیت اعتبار وکړے شو نو د نفلی حج په نیت سره به صرف نفلی حج اداء کیږی فرضی حج نه اداکیږی ،

پدے جواب کهه چرته خوک دا اعتراض وکړی چه په رمضان کښی د نفلی روژے په نیت سره خو هم د رمضان روژه اداء کیږی ، حالانکه دلته هم دا اختیار باطلیدل لازمیږی نو د دی جواب به دا وی چه د رمضان میاشت خو د نفلی روژے صلاحیت نه لری عدی د پاره کله چرے په رمضان کښی د نفلی روژے نیت وکړے شی نو د نفلی د صوم به باطلیږی او دا اصلی روژے نیت به باقی وی ، او دا اصلی روژے په نیت سره د رمضان روژه ادا کیږی ، نو لهذا د نفلی روژے په نیت سره به هم د رمضان روژه ادا کیږی ، دوهمه په خلاف د حج د وخت دے ، چه د حج وخت د نفلی حج صلاحیت هم لری لهذا د نفلی حج په نیت کولو سره به نفل حج اداکیږی او د فرضی حج نه به اعراض مستحق وی او د فرضونه د اعراض په صورت کښی فرضی نه ثابتیږی لهذا د نفلی حج په نیت سره به فرضی حج نه ثابتیږی بلکه نفلی حج به ثابتیږی یعنی فرض نه اداکیږی بلکه نفل به

اداء کیږی،

صاحب د نور الانوار وائی چه د متن د عبارت خلاصه داده چه د حج وخت خومیاشت دے او ظرف هم، دے د پارهٔ دوارو د مشابهت اعتبار به کولے شی، نو د حج وخت لږ دے نو حج د مو نځ خو نفلو په نیت سره نه اداء کیږی د غه شان به فرض حج نفلی حج په نیت نه اداء کیږی، او د حج وخت خومیاشت دے نو دے د پاره د اجو روژے مشابه وی او د رمضان روژه خو په مطلق نیت سره اداء کیږی، نو دد ے د فرضی حج به هم په مطلق نیت سره اداء کیږی۔ والله اعلم۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ الْمُطْلَقِ وَالْمُوَقَّتِ شَرَعَ فِي بَيَانِ كَوْنِ الْكُفَّارِ مَأْمُورِينَ بِالْأُمُورِ أَوْ لَا فَقَالَ وَالْكُفَّارُ مُخَاطَبُونَ بِالْأَمْرِ بِالْإِيمَانِ وَبِالْمُشْرُوعِ مِنَ الْعُقُوبَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْإِيمَانِ فِي الْوَاقِعِ لَا يَكُونُ إِلَّا لِلْكُفَّارِ وَأَمَّا لِلْمُؤْمِنِينَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا فَإِنَّمَا يُرَادُ بِهِ الثَّبَاتُ عَلَى الْإِيمَانِ وَالِاسْتِقَامَةُ عَلَيْهِ أَوْ مُوَاظَبَةُ الْقَلْبِ لِلِّسَانِ أَوْ نَحْوُ ذَلِكَ وَكَذَا هُمْ أَيْ بِالْعُقُوبَاتِ وَهِيَ الْحُدُودُ وَالْقِصَاصُ إِذَا كَانَتْ تَجْرِي عَلَى الْمُسْلِمِينَ لِأَجْلِ انْتِظَامِ الْعَالَمِ وَمَصْلَحَةِ الْبَقَاءِ وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِي فَالْكُفَّارُ أَوْلَى بِهَا سَيِّمَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ الْحُدُودَ وَالْكَفَّارَاتِ عِنْدَهُ زَاجِرَةٌ لِلنَّاسِ عَنِ الْإِثْمِ بِمَثَابَةِ الْأَسَارَةِ وَالسُّرْبَلَةِ لِلْمَعْصِيَةِ وَأَمَّا الْمُعَامَلَاتُ فَهِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فَيَنْبَغِي أَنْ نُعَامِلَ مَعَهُمْ حَسَبَ مَا نُعَامِلُ بَيْنَنَا فِي الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَالْإِجَارَةِ وَغَيْرِهَا سِوَى الْخَمْرِ وَالْخِنْزِيرِ فَإِنَّهُمَا مُبَاحَانِ لَهُمْ لَا لَنَا وَأَشَارَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِقَوْلِهِ أَلَيْسَ الْخَمْرُ لَهُمْ كَالْخَلِّ لَنَا وَالْخِنْزِيرُ لَهُمْ كَالشَّاةِ لَنَا وَإِنَّمَا بَذَلُوا الْجِزْيَةَ لِيَكُونَ دَمُهُمْ كَدَمِنَا وَأَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا

ترجمه: ۔ بیا هر کله چه مصنف رحمه الله تعالی د مطلق او موقت د بحثونو نه فارغ شو، نو د کافرانو په مامور بالامر کیدو او نه کیدو بیان باندی لګیا شروع کړه نو وے فرمائیل چه کفّار د ایمان راوړلو او د عقوباتو او معاملاتو متعلق د حکمونو څائے راوړلو د پاره مخاطب دی، ځکه چه په حقیقت کښی د ایمان راوړلو امر هم

کافر اونه ته دے او هر چه مومنانو د پاره دے لکه د باری تعالیٰ په دی قول کښی چه یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ الخ دوی نه مراد په ایمان ثابت او سید اویه دے باندے برابر کیدل دی، یا نږه د ژبے سره مطابق کول یاد دے نه علاوه، د غه شان کفار د عقابانو زیات لائق دی حُکم چه عقوبات یعنی حدود و قصاص چه هر کله په مسلمانانو باندی د دے عالم د انتظام اودے عالم د بقاء د مصلحت او دکنا هونو نه د بندولو د پاره جاری کیږی، نو کافران د دے څیز ونو زیات مستحق دی خاص کر د امام (ابوحنیفهؒ) په نزد حُکم چه د دی په نزد حدود او کفارات خلقو لره دکنا هونو کولو نه بندو ونکی دی، گنه لږو ونکے او ختمو ونکی ندی، او پاتے شو معاملات نو دا زمونږ او دهغوی په مینځ کښی جاری دی، لهذا مناسب دی چه مونږ په خرڅولو او اخستلو کښی او په اجاره وغیره کښی د دوی سره حاسی معامله وکړو څنگه چه خپل مینځ کښی کوو، علاوه د شراب او سؤر (خنزیر) نه، چه دا دواړه څیزونه د کفار و د پاره مباح دی، زمونږ د پاره ندی۔ او دے طرف ته حضور صلی الله علیه وسلم په خپل قول کښی اشاره کړے ده چه شراب د کافرانو د پاره داسی دی لکه زمونږ د پاره سرکه، او خنزیر د هغوی د پاره داسی دے لکه زمونږ د پاره چیلئ، او کفار جز یه د دی د پاره درکوی چه د هغوی وینه هم زمونږ د وینے په شان شی، او د هغوی مال هم زمونږ د مال په شان شی،

تشریح ۱- د امر مطلق او مقید د بحثونو د فراغت نه بعد مصنفؒ د ابیانوی چه کفار د اوامرو مخاطب دی که نه، یعنی د شارع د اوامرو نه چه کوم څیزونه ثابت دی آیا کفار په دی مکلّف دی که نه دی، نو مصنّفؒ د فرمائیل چه کفار د ایمان راوړو او د حدود و قصاص او د معاملاتو متعلق د حکمونو په خلئے راوړلو کښی مکلف او مخاطب دی، چه په واقع کښی د ایمان راوړلو حکم کافرانو ته دے، مومنانو ته ندے او هر چه د اخبره چه د خدائے پاک په دی قول کښی چه یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا (اے ایمان والو ایمان راوړی) دی کښی مؤمنین ته خطاب ولے شوے، چه د مؤمنانو نه د ایمان مطالبه خو تحصیل د حاصل دے، او تحصیل د حاصل محال دے،

د دی څوجوابونه دی۔ (۱) په آیت کښی لفظ د "امنوا"، د امر صیغه ده او امر صیغه چه څرنگه د ایجاد فعل او احداث فعل په طلب باندی دلالت کوی د غه شان په بقائے

فعل هم دلالت کوی، نو دلته هم طلب د بقائے فعل مراد دے، او مطلب دا شو چه الله تعالیٰ او فرمائیل چه اے ایمان والؤ، په خپل ایمان باقی او ثابت اوسئ، بهرحال هرکله چه دلته دامر صیغه د احداث فعل ددلالت د پاره نه ده بلکه د اثبات فعل اود بقائے فعل په مطلب ددلالت کولو د پاره ده نو دا اشکال په تحصیل د حاصل راځی۔

(۲) د اخطاب منافقانو مؤمنانو ته دے، یعنی په ژبه ایمان راوړونکو په زړه سره هم ایمان قبول کړی، یعنی زړه د ژبے سره مطابق کړی، په دی صورت کښی به د احداث ایمان باندی د دلالت کولو باوجود هم د تحصیل حاصل اعتراض واقع نه شو۔

(۳) د اخطاب اهل کتابو ته دے یعنی په محکمینو نبیانو او کتابونو باندی ایمان راوړونکو، په قرآن او په صاحب قرآن صلی الله علیه وسلم باندی هم ایمان راوړی په دی صورت کښی هم دامر صیغه په احداث ایمان دلالت کوی خو دغه اعتراض د تحصیل حاصل نه واقع کیږی، غرض داچه په واقع کښی دایمان راوړلو خطاب صرف کافرانو ته کیږی، مومنانو ته نه کیږی او پاتے شو عقوبات یعنی د حدود و قصاص معامله نو دهغے زیات مستحق کافران دی محکم چه د حدود او قصاص نافذ کیدل په مسلمانانو نو دے د پاره دی چه د عالم دانظام په خپل حال وی، اود بقائے عالم دا مصلحت هم په خپل ځائے باقی وی، او د گناهونو نه بند ول وشی، او په دی خبر دارے ورکړے شی،

نو هرکله چه په مسلمانانو نو د حدودو او قصاص نافذ ټولو دا مقصد دے نو کافران د هغے څیزونو زیات مستحق دی، خاص طور د امام ابوحنیفه رحمه الله تعالیٰ په نزد محکم چه د دوی په نزد حدود او کفارات دے د پاره مشروع شوی دی چه قول انسانان د گناهونو کولو نه بند کړے شی، په گناهونو دیرے اچولو اود دی د لرے کولو د پاره مشروع شوی نه دی، بهرحال چه د خلق د گناهونو نه بند ولو د پاره په مسلمانانو حدود جاری کیدلے شی، نو په کافرانو به خامخا جاری کیږی او هرچه معاملات (لین دین) یعنی اختلاط خرڅول، اجاره، نکاح وغیره دی نو دا د مسلمانانو او کافرانو د اړه منع کښی جاری کیږی، لهٰذا موبنږ د کفار و سره هغه شان معامله کوو څنگه معامله چه موبنږ خپل منځ کښی کوو، زموبنږ او دهغوی په منځ کښی د هرڅیز معامله یو شان ده خو علاوه د شرابو او خنزیر نه، څنگه چه دا د دواړو د کفار و د پاره خو مباح دی، خو د لے زموبنږ

دپاره مباح ندی لکه څنګه چه صاحب الشریعة صلی الله علیه وسلم فرمائیلی دی، اَلْخَمْرُ لَهُمْ كَالْحِلِّ لَنَا وَالْخِنْزِيْرُ لَهُمْ كَالشَّاةِ لَنَا وَإِنَّمَا بَذَلُوا الْجِزْيَةَ لِيَكُوْنَ دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا، د کفارو دپاره شراب داسے مباح دی لکه زمونږ دپاره چه سرکه ده، او دهغوی دپاره خنزیر داسے مباح دے څنګه چه زمونږ دپاره چیلی مباح دی کافران جزیه ددے دپاره ورکوی چه دهغوی حانونه زمونږ دحانونو په شان محفوظ حاصل واچه کافران په ایمان، عقوبا تو معاملا تو کښی داسی مکلف دی لکه څنګه چه مکلف دی،

وَبِالرَّاجِحِ فِيْ حُكْمِ الْمُؤَاخَذَةِ فِي الْآخِرَةِ بِلَا خِلَافٍ يَعْنِيْ أَنَّ الْكُفَّارَ مُخَاطَبُوْنَ بِالشَّرَائِعِ وَهِيَ الصِّيَامُ وَالصَّلٰوةُ وَالزَّكٰوةُ وَالْحَجُّ فِيْ حَقِّ الْمُؤَاخَذَةِ فِي الْآخِرَةِ بِاتِّفَاقٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَهُمْ يُعَذَّبُوْنَ بِتَرْكِ اعْتِقَادِ الْفُرُوْضِ وَالْوَاجِبَاتِ كَمَا يُعَذَّبُوْنَ بِتَرْكِ اعْتِقَادِ أَصْلِ الْإِيْمَانِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى مَا سَلَكَكُمْ فِيْ سَقَرَ قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِيْنَ أَيْ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُعْتَقِدِيْنَ لِلصَّلٰوةِ الْمَفْرُوْضَةِ وَالزَّكٰوةِ الْمَفْرُوْضَةِ هٰكَذَا قَالُوْا وَقَدْ فَسَّرْتُهُ فِي التَّفْسِيْرِ الدَّحْوِيِّ بِأَطْنَبَ وَجْهٍ وَأَشْمَلِهٖ -

ترجمه:- او په اخرت کښی دمؤاخذے په اعتبار بالاتفاق په عباد اتو کښی هم مخاطب دی، یعنی کافران داحکام مشروعه لکه روژه، مونځ او د حج د آخرت دمؤاخذے په حق کښی بالاتفاق دوی مخاطب دی، دی کښی زمونږ او دشوافعو اتفاق دے نو دی کفار د ته به د کفرالنعمو او واجباتو د عقیدے نه لرلو په وجه به داسے عذاب ورکولے شی څنګه چه دوی ته د اصل ایمان د پریښودو په وجه عذاب ورکولے شی، ځکه چه الله تعالی فرمائیلی دی. تاسو کوم څیز د وزخ ته راوستئ۔ کفار به وائی چه مونږ نه په مونځ کوونکو کښی وو او نه مو محتاج ته روټی ورکوله یعنی مونږ د فرض مونځ او فرض زکوٰة عقیده نه ساتله، علماؤ داشان فرمائیلی دی، او ما د په خپل کتاب تفسیر احمدی کښی په پوره تفصیل سره وضاحت سره بیان کړے دے،

تشریح: - دمنار مصنّف وائی چه کافران د آخرت د مؤاخذے په اعتبار سره د عباداتو مثلاً د مونځ، روژه او زکوٰة هم مکلّف دی او مخاطب دی او پدے کښی زمونږ اوه امام شافعیؒ پوره اتفاق دے یعنی کفار و ته به چه څرنګه په نفس ایمان نه راوړلو سزا ملاویږی د غه شان په فروعاتو او واجباتو باندے د عقیدے نه لرلو په وجه هم عذاب وی، لکه الله ﷻ فرمائی چه اهل جنت به ځے کافران و ته دوائی چه تاسو څه شی په وزخ کښی داخل کړے - نو په دی باندی به کافران جواب درکړی چه مونږ د مونځ او زکوٰة په فرضیت عقیده نه لرلے، دی آیت نه معلومه شوه چه د عبادتو لاتعلیمونځ غیره په فرضیت د عقیدے نه لرلو په وجه به هم دلته عذاب وی لکه څنګه چه د ایمان راوړلو په وجه باندی وی، شارح فرمائی چه ما په خپل کتاب تفسیر احمدی کښی پوره تفصیل او وضاحت سره د دے آیت تفسیر کړے دے،

وَاَمَّا فِیْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِیْ اَحْکَامِ الدُّنْیَا فَکَذٰلِکَ عِنْدَ الْبَعْضِ یَعْنِیْ اَنَّهُمْ مُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِی الدُّنْیَا اَیْضًا عِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ مَشَائِخِ الْعِرَاقِ وَاَکْثَرُ اَصْحَابِ الشَّافِعِیِّ رح وَهٰذِهٖ مُغَلَّطَةٌ عَظِیْمَةٌ لِلْقَوْمِ لِاَنَّ الشَّافِعِیَّ لَمْ یَقُلْ بِصِحَّةِ اَدَاءِ اِسْلَامِهِمْ حَالَةَ الْکُفْرِ وَلَا بِوُجُوْبِ قَضَائِهَا بَعْدَ الْاِسْلَامِ کَمَا مَعْنٰی وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِی الدُّنْیَا فَلِذَا اُوْلُوْا الْکَلَامَ بِاَنَّ مَعْنٰی الْخِطَابِ فِیْ حَقِّهِمْ اِسْتَوْا ثُمَّ صَلَّوْا ثُمَّ فَیُعَذَّبُوْنَ بِتَرْکِ الْاِیْمَانِ مُقْتَضٰی تَبَعًا لِلْعِبَادَاتِ وَثُمَّ اَنَّهُمْ یُؤَاخَذُوْنَ عِنْدَهٗ فِی الْاٰخِرَةِ بِتَرْکِ فِعْلِ الصَّلٰوةِ کَمَا یُعَذَّبُوْنَ بِتَرْکِ اِعْتِقَادِهَا فَلَوْ لَمْ یَکُوْنُوْا مُخَاطَبِیْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِی الدُّنْیَا لَمَا عُذِّبُوْا فِی الْاٰخِرَةِ بِتَرْکِهَا هٰذَا غَایَةُ مَا قِیْلَ فِی التَّوْجِیْهِ فِیْ تَحْقِیْقِ هٰذَا الْمَقَامِ -

ترجمہ: - او د بعضو په نزد د دنیا د احکامو په اعتبار سره هم په وجوب او کښی مخاطب دی، یعنی د عراق د بعض مشائخو او د اکثر شوافعو په نزد په دنیا کښی هم کفار د ادائے عبادت مخاطب دی، او دا د قوم د پاره یوه عظیمه مغالطه ده، ځکه

چه هر کله (امام) شافعی رحمه الله تعالی د کفار وه طرف نه په حالت کفر کښی د عباداتو صحت والی او د اسلام نه پس د هغوی د قضاء و اجیبید و قائل ندے، نو په دنیا کښی ی مکلّف کیدو او مخاطب کیدو څه مطلب دے، د دی وجه نه علماؤ د امام شافعی د قول کا فران په دنیا کښی د عباداتو د ادا کولو مکلّف دی، د تاویل کړی چه د کفار وه حق کښی د خطاب معنی داده چه ایمان راوړی بیا مونځ کوی. لکه څنګه چه قاضی بیضاوی کا فرانو لره د مخاطب جوړولو په صورت کښی د یَا اَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا تفسیر کړے دے، یَا اَیُّهَا النَّاسُ اٰمِنُوْا اثْمَرَا اعْبُدُوْا اے کا فرانو اوّل ایمان راوړو بیا عبادت وکړئ پس چونکه د عباداتو د ادا کولو پاره ایمان شرط دے، نو ایمان ته عباداتو تابع جوړ کړے ادا اقتضاءً مقدر منلے شوے دے، او دا داسی دے لکه چه حاکم د ویلے شی په چینئ باندی مونځ فرض دے په شرط د طهارت سره د غه شان په کافرانو باندی هم عبادت فرض دے په شرط د ایمان سره، او د دې ثمره داده چه د امام شافعیؒ په نزد په آخرت کښی به د فعل صلوٰة په پریخودو د کفارو د اسے مؤاخذه کولے شی څنګه چه د اعتقاد صلوٰة د پریخودو د وجه نه وی، د دی ته به بالاتفاق عذاب د ی کولے شی نو که چرے کفار په دنیا کښی د ادائے عبادت مخاطب نه وے نو هغوی ته به د ترکِ عباداتو په وجه په آخرت کښی عذاب نه ورکیدے، د آخری خبره ده چه د دی مقام په تحقیق کښی په تلویح کښی ذکر ده،

تشریح: ۱- مصنّف رحمة الله علیه و فرمائیل چه پدے کښی اختلاف دے چه کا فران د دنیا وی احکامو په اعتبار سره د ادائے عبادت د وجوب هم مخاطب ی اوکړندی یعنی د دنیا په احکامو کښی په کفارو عبادات ادا کول واجب دی که ندی، نو په دی کښی د مشائخ بخارا قول داد ے چه کفار د وجوب عبادات د عقیدے لرلو د پاره خو مخاطب دی او مکلف دی، لیکن د ادائے عبادت د واجب کیدو مخاطب ندی یعنی کافرانو د مونځ روژے وغیره د فرض کیدو د عقیدے لرلو د پاره خو مکلف دی لیکن د عبادت په ادا کولو مکلف ندی لهٰذا د دی حضرات و په نزد، کفارو ته به د فرض عباداتو فو د عقیدے نه لرلو په وجه باندی به عذاب ورکولے شی، لیکن د ادائے عبادت په پریخو به د دی ته عذاب انشی ورکولے او د عراق د مشائخو او د اکثر شوافعو مذهب داد ے

چه کافران څرنګه په دنیا کښی د فرضیّت عبادات د عقید ے په لرلو مکلّف دی د غه شان د عبادت په اداء کولو هم مکلّف دی - صاحب نور الانوار وائی چه داوقوم د پاره یولویه مغالطه ده ځکه چه امام شافعیؒ د کفار و د طرف نه د کفر په حالت کښی نه د ادائے عبادت په صحیح کیدو قائل دے او نه دی قائل دے چه د مسلمانید و نه بعد د کفر و ځانے د عباداتو قضاء و اجب ده، نو هر کله امام شافعیؒ نه خو د کفار و د طرف نه د کفر په حالت کښی د ادائے عبادات د صحیح کیدو قائل دے او نه د اسلام قبلولو نه پس د وجوب قضا قائل دے نو بیا خو د کافرانو په دنیا کښی د ادائے عبادت د مکلّف کیدو او مکلّف کیدو څه مطلب نشو، نو د امام شافعیؒ په قول کښی دا مغالطه ده دے د پاره علما ؤ کرامو د امام شافعیؒ د دی قول چه " کافران په دنیا کښی د عباداتو په ادا کولو مکلّف دی، ئے د اتاویل کړے دے چه کافرانو نه د ادائے عبادات د مخاطب جوړولو مطلب داد ے چه کافران دے اوّل ایمان راوړی بیا دے مونځ وغیره عبادات کوی، لکه څنګه چه ق ضی بیضاوی رحمه الله تعالیٰ د کفارو د مخاطب جوړید و په صورت کښی ئے د " یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا " تفسیر دا کړے دے چه یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ اٰمِنُوْا اتَّقُوْا اعْبُدُوْا یعنی اے کافرانو ایمان راوړی بیا عبادت وکړی، نو نو لو عبادتونو د پاره خو ایمان شرط دے، دی د پاره دلته ئی هم د عباداتو تابع جوړولو سره اقتضاءً ایمان مقدر منلے شوے دے او دا داسے وه لکه چه داسی وویلے شی چه په جُنب سړی مونځ فرض دے خو په شرط د طهارت، د غه شان په کافرانو عبادات فرض دی خو په شرط د ایمان او د امام ابو حنیفی رحمة الله علیه نزد د دی وجوب ادا، فائده او ثمره به داوی چه څرنګه په آخرت کښی د عباداتو د اعتقاد په پریخودو به کافرانو ته بالاتفاق عذاب ورکولے شی، د غه شان د عباداتو مثلاً مونځ روژه وغیره نه ادا کولو په وجه به هم د امام شافعیؒ په نزد کافرانو ته په آخرت کښی عذاب ورکولے شی،

صاحب د نور الانوار د امام شافعیؒ په قول استدلال کولو سره فرمائی چه کړے کافران په دنیا کښی په ادائے عبادات باندے مکلّف نه دے نو د دی ته به په آخرت کښی د ادائے عبادت په پریښودو ولے عذاب ورکیدو، د عباداتو د ادا کولو په پریښودو باندی عذاب ورکول د دی خبرے دلیل دے چه کافران په دنیا کښی د عباداتو په ادا

کولو هم مکلّف دی، شارح رح فرمائی چه دوے مقام په تحقیق کښی په تلویح کښی دا آخری خبره بیان شوی ده۔

وَالصَّحِيحُ أَنَّهُمْ لَا يُخَاطَبُونَ بِأَدَاءِ مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ مِنَ الْعِبَادَاتِ أَيِ الْمَذْهَبُ الصَّحِيحُ لَنَا أَنَّ الْكُفَّارَ لَا يُخَاطَبُونَ بِأَدَاءِ الْعِبَادَاتِ الَّتِي تَحْتَمِلُ السُّقُوطَ مِثْلُ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فَإِنَّهُمَا يَسْقُطَانِ عَنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ بِالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ وَنَحْوِهِمَا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لِمُعَاذٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ لِيَكُنْ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللّٰهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللّٰهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ الْحَدِيثَ فَإِنَّهُ نَصَّ بِأَنَّهُمْ لَا يُكَلَّفُونَ بِالْعِبَادَاتِ إِلَّا بَعْدَ الْإِيمَانِ وَأَمَّا الْإِيمَانُ فَلِمَا لَمْ يَحْتَمِلِ السُّقُوطَ مِنْ أَحَدٍ لَا جَرَمَ كَانُوا مُخَاطَبِينَ بِهِ۔

ترجمه: او صحیح دا ده چه کافران دهغه عبادتونو په ادا کولو مکلّف نه دی، کوم چه د سقوط احتمال لری، یعنی دا زمونږ صحیح مذهب دا دے چه کافران دهغه عبادتونو دا دا کولو مخاطب نه دی کوم چه د ساقطیدو احتمال لری، لکه موږ روژه، حکمه چه دا دواړه د حیض او نفاس او لیونتوب وغیره په وجه د مسلمانانو نه ساقطیږی، حکمه چه نبی اکرم صلی الله علیه وسلم حضرت معاذ رض ته یمن په طرف ولیږلو په وخت ویلے وو، چه ته به داهل کتابو یو قوم ته اوسیے ته هغوی ته دے خبری وکړه اهمی طرف دعوت ورکړه چه هغوی ستا خبره ومنله نو هغوی ته دا وایه چه الله تعالیٰ په دوی هره شپیر اووړځ کښی پنځه مونځونه فرض کړی دی، دا دے خبرې تصریح ده چه کافران په عبادتونو مکلّف نه دی، لیکن ایمان نه پس دی۔ او ایمان خو هیڅوا نه هم ساقط کیږی او احتمال نه لری، نو دی د پاره کافران دوی مخاطب دی،

تشریح: مصنّف فیصله کوی د نورو قول ذکر کولو سره وفرمائیل چه زمونږ د ماوراالنهر مشائخو صحیح مذهب دا دے چه کوم عبادتونه د مسلمانانو نه ساقطیږی لکه موږ روژه وغیره، نو کفار دهغوی عبادتونو په ادا کولو مکلّف او مخاطب نه دی، حکمه

چه دا دواړه عباد تو نه دحیض او نفاس او دهیئتم لیونتوب په وجه د اهل اسلام نه ساقطیږی نو هر کله چه دا عباد تو نه و ساقط کیدو احتمال لری نو کافران به دوی په اداء کولو مکلّف نه وی، او دلیل داد ے چه امام ترمذی رح د حضرت ابن عباس رض روایت نقل کړی چه انّ رسول الله صلی الله علیه وسلم لمّا بعث معاذ الی الیمن فقال انّك تاتی قومًا اهل کتاب فادعهم الی الشهادة ان لا اله الا الله وانی رسول الله فان هم اطاعوك لذالك فاعلمهم ان الله افترض علیهم خمس صلوٰة فی الیوم واللیلة فان هم اطاعوك لذالك فاعلمهم ان الله افترض علیهم صدقة اموالهم تؤخذ من اغنیائهم وترد علی فقرائهم فان هم اطاعوك لذالك فایاك وکرائم اموالهم واتّق دعوة المظلوم فانه لیس بینها وبین الله حجاب۔

یعنی کله چه د رسول هاشمی صلی الله علیه وسلم حضرت معاذ رضی الله عنه د یمن حاکم جوړ کړو او لیږلو لوګے نو وی ته ئے وفرمائیل چه معاذه ته به د اهل کتابو یو قوم ته ورځے نو هغوی ته دالله د توحید او نبوت په رسالت دایمان راوړو دعوت وکړه، که هغوی دا قبول کړی نو د پنځه او خته موځو نو فرض کیدو خبر ورکړه، او که هغوی دا هم قبول کړی نو په هغوی د زکوٰة فرض کیدو خبر ورکړه، چه زکوٰة دِی مالدارو نه واخیستلے شی او فقیرانو ته دی ورکړے شی، که هغوی دا هم ومنی نو ته د هغوی د عمده مال اخستو نه ځان وساته، یعنی په زکوٰة کښی د رسیانه مال اخله، دا علیٰ درجے مال په اخستو سره په هغوی ظلم مه کوه، او ګوره! د مظلوم آه نه بچ وسیږه حکم چه د مظلوم د خیرو او د الله په منځ کښی هیڅ پرده نه وی، بلکه د مظلوم آه منع په نیغه قبلیدو کوی ته رضی۔

بهرحال دا حدیث دوی خبری وضاحت کوی چه کافران دایمان نه پس په عباداتو کولو مکلّف کیږی او د ایمان نه مخکښی په عباداتو کولو مکلّف نه وی، نو په آخرت کښی د عباداتو د نه اداکولو په وجه به په دوی څه عذاب نه وی، او پاتی شو نفس ایمان نو هغه خو په هیڅ وخت کښی هم دهیڅا نه ساقط کیږی نه، نو په څه وجه کافران دایمان مخاطب او مکلّف وی، او هر کله چه کفار په ایمان راوړو مکلّف دی نو د ایمان د پریښودو په وجه به په آخرت کښی په دوی ضرور عذاب وی۔

والله اعلم بالصّواب۔ جمیل احمد عفی عنهٗ۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمص عَنْ مَبَاحِثِ الْاَمْرِ شَرَعَ فِی مَبَاحِثِ النَّهْیِ فَقَالَ وَمِنْهُ النَّهْیُ وَ قَوْلُهٗ اَیِ الْقَائِلُ لِغَیْرِہٖ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ لَا تَفْعَلْ یَعْنِیْ اَنَّ النَّهْیَ کَالْاَمْرِ فِیْ کَوْنِہٖ مِنَ الْخَاصِّ لِاَنَّہٗ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُوْمٍ وَهُوَ التَّحْرِیْمُ وَیَاْتِی الْقُیُوْدَاتُ کَمَا مَضٰی فِی الْاَمْرِ غَیْرَ اَنَّہٗ وُضِعَ قَوْلُہٗ لَا تَفْعَلْ مَکَانَ قَوْلِہٖ اِفْعَلْ وَهُوَ یَشْمَلُ الْمُخَاطَبَ وَالْغَائِبَ وَالْمُتَکَلِّمَ وَالْمَعْرُوْفَ وَالْمَجْهُوْلَ۔

ترجمہ:۔ مصنّفؒ چه کله دامر د بحثونو نه فارغ شو نو د نهی د بحثونو شروع ئے وکړه نو وے فرمائیل چه د خاص د قبیلے نه نهی هم د ه او نهی د چا بل کس ته په د چټ شان (حاکمانه) دئیل چه لا تفعل، یعنی د خاص په کید و کښی نهی هم دامر په شان د ه، حُکم چه "نهی" داسے لفظ د ے چه د معلوے معنی یعنی تحریم د پاره وضع شوے د ے، او د دی قیودات هم داسی راځی لکه چه په امر کښی تیر شو، سوا د دی نه چه د اِفْعَلْ په ځائے لَا تَفْعَلْ لفظ ایخودے شوے د ے، او دا مخاطب، غائب، متکلم معروف او مجهول نو لوټه شامل د ے،

تشریح:۔ دالله مفضل واحسان د ے چه د امر د یو او بد بحث نه فراغت وشو، او س د خدائے په توفیق د نهی د بحثونو شروع کولے شی، نو فاضل مصنّفؒ د نهی تعریف چه مستلزم نهی (ریه کومو صیغو چه د نهی اطلاق کیږی) د خاص د قبیلے نه ده او د یو کس د طرف نه بل ته لَا تَفْعَلْ وئیل دی په دی شان چه ځان لوی کښی نو دا نهی ده، شارحؒ وائی چه د مستلزم امر په شان مستلزم نهی هم خاص ده حُکه چه نهی دا سی لفظ وی چه د معنی معلوے یعنی تحریم د پاره وضع شوے وی،

شارحؒ وائی چه د نهی په تعریف کښی د الفاظ قیود و هم هغه فائدے دی چه د امر په تعریف کښی تیرے شوے دی، هلته وګورئ، لپس صرف دومره فرق د ے چه د امر په تعریف کښی "اِفْعَلْ" د ے او د نهی په تعریف کښی د افعل په ځائے "لا تفعل" د ے، د هو یشمل المخاطب الخ د دی ځائے نه دیو سوال جواب کوی او سوال دا د ے چه د نهی تعریف دِی غیر جامع د ے حُکه چه د مذکوره نهی تعریف "لا تفعل" د وجهنه نهی غائب او نهی متکلم نه شامل نه د ے، حُکه چه په د ے کښی د لا تفعل صیغه ذکر نه

منه - د دی جواب دا دے چه د لا تفعل نه د واحد مذکر حاضر صیغه مراد نه ده بلکه هر هغه صیغه مراد ده چه د بند ولو په طلب دلالت وکړی، او مضارع نه مشتق دی که د غائب صیغه وی که د متکلم صیغه وی، که د معروف صیغه وی او که د مجهول صیغه وی، دی نه پس د لا تفعل لفظ به هر یوته شامل وی، او د نهی تعریف به جامع وی۔

وَاَنَّهُ يَقْتَضِيْ صِفَةَ الْقُبْحِ لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ ضَرُوْرَةَ حِكْمَةِ النَّاهِيْ وَالْحَكِيْمُ اِنَّمَا يَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ كَمَا اَنَّ الْحُسْنَ فِيْ جَانِبِ الْاَمْرِ كَذٰلِكَ ثُمَّ اَنَّ فِي النَّهْيِ تَقْسِيْمًا بِحَسْبِ اَقْسَامِ الْقُبْحِ وَهُوَ اَنَّهٗ اِمَّا قَبِيْحٌ لِعَيْنِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ وَكُلٌّ مِّنْهُمَا نَوْعَانِ فَصَارَ الْمَجْمُوْعُ اَرْبَعَةً عَلٰى مَا بَيَّنَّهُ الْمُصَنِّفُ۔

ترجمه:- او نهی د منهی عنه د پاره د صفت قبیح تقاضا کوی حکمه چه د ناهی (د منع کونکی) حکمت بد یعنی دے او حکیم د بے حیائیے او بد و خبرو نه منع کول کوی، خکنه چه حسن د امر په جانب کښی هم داسی دے، بیا په نهی کښی یو تقسیم د قبیح د اقسامو په اعتبار سره دے، او هغه دا دے چه قبیح، قبیح لعینه دے که قبیح لغیره دے۔ او د دی دواړو نه د هر یو دوه، دوه قسمونه دی، نو د مصنّفؒ د بیان مطابق ټول څلور قسمونه شو،

تشریح:- مصنّف رحمه الله تعالیٰ وائی چه نهی د دی خبری تقاضا کوی چه فعل منهی عنه په نفس الامر کښی قبیح دے، او د نهی د فعل منهی عنه سره متعلق کیدل د هغے قبح ظاهره وی، نو لکه چه شارع د یو فعل نه منع حُکمه کوی چه هغه فعل قبیح دے، او د شارع د یو فعل نه منع کولو مطلب دا دے چه شارع داسی وائی چه دا فعل قبیح دے، دی پاره دا منع کوی، داسی نه وه چه د شارع په منع کولو سره په دی کښی قبح ثابتیږی، بلکه چه کومه قبح په نفس الامر کښی موجوده وی نو شارع، د نهی په ذریعه د هغه اظهاره وی، که چرته د شارع د نهی نه قبح ثابتیدے نو مصنّفؒ به داسی نه فرمائیل چه "د انه یثبت صفة القبح" یعنی دا نهی صفت د قبح ثابتوی نو د مصنّفؒ د "یثبت" په حُملے د "یقتضی" لفظ ذکر کول د دی خبری ښودنه کوی چه فعل منهی عنه په نفس الامر کښی قبیح وی، او شارع د نهی کولو سره د هغے قبیح ظاهره کړی، بهرحال، "نهی" فعل منهی عنه د پاره د قبح د صفت تقاضا د دی د پاره کوی چه د ناهی (د منع کونکی) حکمت

دی تقاضا کوی حُکم چه ناهی حکیم دے او حکیم بے حیائی د خبرو او بد وخبرو نه منع کوی او دا داسی وه لکه "امر" د فعل مامور به د پاره د حُسن تقاضا کوی، حُکم چه امر حکیم دے او حکیم بنو خبرو امر کوی نه د خرابو خبرو، شارح ؒ والی چه د قبیح د قسمونو په اعتبار سره په نهی کښی یو تقسیم دے، او هغه داچه اوّل خو د قبیح دوه قسمونه دی (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ، بیا د دی نه هر یو دوه هر یو دوه قسمونه دی د غه شان د مصنف د بیان مطابق نهٔ ثلور قسمونه شول،

وَهُوَ أَيِ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ الْمَفْهُومُ مِنَ النَّهْيِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَبِيحًا لِعَيْنِهِ أَيْ لِكَوْنِ ذَاتِهِ قَبِيحَةً بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْأَدِلَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى صَاحِبِ الشَّرْعِ وَالْعُقَلَاءِ مِنَ الْمُجَاوَرَةِ وَذَلِكَ نَوْعَانِ وَضْعًا وَشَرْعًا أَمَّا الْأَوَّلُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ وُضِعَ لِلْقَبِيحِ الْعَقْلِيِّ بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنْ وُرُودِ الشَّرْعِ وَالثَّانِي مِنْ حَيْثُ أَنَّ الشَّرْعَ وَرَدَ بِهِذَا وَإِلَّا فَالْعَقْلُ يُجَوِّزُهُ أَوْ لِغَيْرِهِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ لِعَيْنِهِ وَذَلِكَ نَوْعَانِ وَضْعًا وَمُجَاوِرًا يَعْنِي أَنَّ النَّوْعَ الْأَوَّلَ مَا يَكُونُ الْقَبِيحُ وَصْفًا لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ أَيْ لَازِمًا غَيْرَ مُنْفَكٍّ عَنْهُ كَالْوَصْفِ وَالنَّوْعُ الثَّانِي مَا يَكُونُ الْقَبِيحُ فِيهِ مُجَاوِرًا لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ وَمُنْفَكًّا عَنْهُ فِي بَعْضٍ آخَرَ

ترجمہ: - او هغه یعنی منهی عنه چه مفهوم د ده د نهی نه یا خو به قبیح لعینه وی یعنی د دی ذات به قبیح وی، قطع نظر د هغه اوصافو نه چه لازم دی او قطع نظر د هغه عوارضو نه چه د دی سره دی، او د قبیح لعینه دوه قسمونه دی، قبیح وضعی او قبیح شرعی اوّل په دی اعتبار سره چه هغه د قبیح عقلی د پاره وضع دے، قطع نظر د شریعت د وارو کیدو نه او دویم په دی اعتبار سره چه په دی شریعت وارد شوے دے، گنے عقل دا جائز منی، یا قبیح لغیرہ دے، دا د مصنف ؒ په قول لعینه باندی معطوف دے، او د دی هم دوه قسمونه دی، قبیح وضعی او قبیح مجاوری، یعنی نوع اوّل هغه وه چه قبیح د منهی عنه وصف وی- یعنی لازم وی او د هغه وصف په شان د منهی عنه نه جُدا کیدے نه شی، او نوع ثانی هغه وه چه په هغے کښی قبح په بعض وختونو کښی د منهی عنه سره وی او په بعض نورو وختونو کښی د منهی عنه نه جدا وی،

تشریح: شارحؒ فرمائی چه دهُو ضمیر مرجع هغه منهی عنه وه چه د مخکښی ذکر شوی د نهی د لفظ نه مفهوم وه، لیکن دا چه شارحؒ تسامح وکړه حُکمه چه قریب کښی ذکر د منهی عنه لفظ صراحتًا ذکر دے لهٰذا چه کوم څیز صراحتًا ذکر نه وی د هغے د مرجع جوړولو ته ضرورت نه دے، بهرحال د منهی عنه دوه قسمونه دی۔ (۱) قبیح لعینہٖ (۲) قبیح لغیرہٖ۔ قبیح لعینہٖ هغه قبیح دے چه د هغے په ذات کښی قبح وی، قطع نظر د هغه وصافو نه چه دی سره لازم دی او د هغه عوارضونه چه دی سره دی،

او قبیح لغیرہٖ هغه قبیح دے چه د هغے په ذات کښی قبح نه وی بلکه د غیر د وجه نه په دی کښی قبح پیدا شوی وی، بیا د قبح لعینہٖ دوه قسمونه دی (۱) قبیح وضعی (۲) قبیح شرعی، قبیح وضعی هغه قبیح دے چه د هغه د قبح ادراک او پیژندل عقل کولے شی که شریعت وارد وی یا نه وی وارد، یعنی بغیر د شریعت نه عقل ته دی قبح ادراک ممکن وی، او قبیح شرعی هغه دے چه د هغے قبح صرف د شرع نه معلوم وی او عقل دی ادراک نشی کولے، بلکه بغیر د شرع نه عقل دا جائز او ممکن ګڼی۔

او قبیح لغیرہٖ هم دوه قسمونه دی، (۱) قبیح وضعی (۲) قبیح جواری، قبیح وضعی هغه دے چه پکښی د یو خاص وصف وجه نه قبیح راغلے وی، او د غه وصف د فصل منهی عنه د پاره د اسی لازم دی چه کله هم دی نه نه جدا کیږی، او قبیح جواری هغه دے چه پکښی د غیر وکالو نهی تو ب او د جواز کیدو په وجه قبیح پیدا شی خو د غه غیر د منهی عنه د پاره لازم نه وی، بلکه کله دی سره وی او کله دی نه جدا کیږی،

فَالْكُفْرُ وَبَيْعُ الْحُرِّ وَصَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ وَقْتَ النِّدَاءِ أَمْثِلَةٌ لِلْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ عَلَى تَرْتِيبِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ فَالْكُفْرُ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ وَضْعًا لِأَنَّهُ وُضِعَ لِمَعْنًى هُوَ قَبِيحٌ فِي أَصْلِ وَضْعِهِ وَالْعَقْلُ مِمَّا يُحَرِّمُهُ لَوْ لَمْ يَرِدْ عَلَيْهِ الشَّرْعُ لِأَنَّ قُبْحَ كُفْرِ الْمُتَعَوِّدِ مَرْكُوزٌ فِي الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ وَبَيْعُ الْحُرِّ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ شَرْعًا لِأَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يُوضَعْ فِي اللُّغَةِ لِمَعْنًى هُوَ قَبِيحٌ عَقْلًا وَإِنَّمَا الْقُبْحُ فِيهِ لِأَجْلِ أَنَّ الشَّرْعَ فَسَّرَ الْبَيْعَ بِمُبَادَلَةِ مَالٍ وَالْحُرُّ لَيْسَ بِمَالٍ عِنْدَهُ وَكَذَا صَلَاةُ الْمُحْدِثِ قَبِيحَةٌ شَرْعًا لِأَنَّ الشَّارِعَ أَخْرَجَ الْمُحْدِثَ مِنْ أَنْ تَكُونَ أَهْلًا لِأَدَائِهَا۔

ترجمہ: لکہ کفر، د آزاد بیع، روژہ دیوم نحراو د جمع د اذان په وخت بیع کول، داد لف ونشر و ترتیب مطابق د خلور قسمونو مثالونه ندی، نو کفر د قبیح لعینہ وضعی مثال دے ځکہ چه کفر د اسی معنیٰ د پاره وضع دے چه خپل اصل وضع کښی قبیح دے، او هم عقل به دی ته حرام وئیلو که چرے شریعت په دی وارد هم نه وے ځکه چه د کفر ان قبح په عقول سلیمه کښی مستحکم ده او د آزاد بیع د قبیح لعینہ شرعی مثال دے ځکه چه بیع په لغت کښی د اسی معنیٰ د پاره وضع نه ده چه ډ هغه معنی عقلاً قبیح وی او په دی کښی قبح صرف دی وجه نه پیدا شوے ده، چه شریعت د بیع تعریف په مبادلة المال بمال سره کړے او آزاد سړے په شرع کښی مال نه دے، او د غه شان د بے اوسه سړی موخ شرعاً قبیح دے، ځکه چه شارع محدث د صلوٰة د اداء کولو د اهلیت نه خارج کړے

تشریح: مصنفؒ د قبیح د ذکر شو و خلورو قسمونو مثالونه د لف ونشر مرتب په طریقه ذکر کوی، نو وے فرمائیل چه "کفر" د قبیح لعینہ وضعی مثال دے ځکه چه کفر د اسی معنی د پاره وضع شوے چه د اصل وضع په اعتبار سره دا معنی قبیح ده، که د دی په قبیح کیدو شریعت وارد هم نه وے نو عقل به په خپل د دی د حرمت او قباحت حکم لګولے، ځکه چه د منعم حقیقی د نافرمانی او د نعمتونو د کفران (انکار) قبح په عقول سلیمه کښی پیوند او پیوست ده، یعنی الله تعالیٰ رحمٰن او رحیم دے او په خپلو بندګانو باندی د بے شماره انعامونو لارو ووړلے دے، لهٰذا د دی انعامونو عقلی تقاضه داده چه بندګان د هغه خپل حقیقی رب شکریه ادا کړی، او د هغه تابعداری وکړی، د هغه د توحید اعتراف او تصدیق وزیړه نه وکړی نو هر کله چه د انعام کوونکی شکر ادا کول عقلاً او مستحق څیز دے، نو د دی ناقدری او ناشکری په یو قبیح او مذموم څیز دی، بهرحال د کفر د خپل ذات په اعتبار سره قبیح کیدل ثابت شو، او د دی قبیح ادراک خو عقل کوی، دے د پاره به دا قبیح لعینہ وضعی وی، او د آزاد سړی بیعه د قبیح لعینہ شرعی مثال دے ځکه چه بیع په لغت کښی د یو د اسی معنی د پاره وضع نه ده چه عقلاً قبیح وی، د آزاد په بیع کښی قبح صرف دی وجه نه پیدا شوے ده چه شریعت اسلام د بیع تعریف په مبادلة المال بالمال سره کړے دے، او حال دا دے چه د شریعت په نظر کښی آزاد سړے "مال" نه دے نو هر کله چه آزاد سړے شرعاً مال نه دے، نو د آزاد په بیعه

باندی ، « مبادلة المال بالمال » صادق را نه غلو ، ادهر کله چه د آزاد په بیعه د شریعت بیان شوے تعریف صادق را نغلو ، نو د آزاد بیعه به د خپل ذات په اعتبار سره قبیح وی او عقل خو دی قبح د معلومولو نه قاصر دے بلکه دی قبح صرف د شرع په ذریعه معلومیدے شی ، نو دی د پاره د آزاد بیع به د قبیح لعینه شرعی مثال وی ، د غه شان د بے اودسۍ سړی مونځ شرعًا قبیح دے ځکه چه مونځ خو په خپله حسین څیز دے لیکن شریعت د مونځ د پاره هغه کس اهل کړے دے چه پاک او صفاوی ، لهذا د حدث سره مونځ کول به شرعًا قبیح لعینه وی ،

وَ صَوْمُ یَوْمِ النَّحْرِ مِثَالٌ لِّمَا قَبُحَ لِغَیْرِہٖ وَصْفًا فَإِنَّ الصَّوْمَ فِی نَفْسِہٖ عِبَارَةٌ وَإِمْسَاكٌ لِلّٰہِ تَعَالٰی وَإِنَّمَا یَحْرُمُ لِاَجْلِ اَنَّ یَوْمَ النَّحْرِ یَوْمُ ضِیَافَةِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَفِی الصَّوْمِ اِعْرَاضٌ عَنْهَا وَهٰذَا الْمَعْنٰی لَا یَمْنَعُ لِنَفْسِ الْوَصْفِ لِهٰذَا الصَّوْمِ لِاَنَّ الْوَقْتَ خَارِجٌ فِی الْحَقِیْقَةِ الصَّوْمِ وَوَصْفُ الْجُزْءِ وَصْفُ الْکُلِّ فَصَارَ فَاسِدًا وَلَمْ یَلْزَمْ بِالشُّرُوْعِ بِخِلَافِ النَّذْرِ فَإِنَّهٗ فِی نَفْسِہٖ طَاعَةٌ لَا فَسَادَ فِی التَّحْرِیْمِ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ فِی الْفِعْلِ فَیَجِبُ قَضَاءُهٗ وَبِخِلَافِ الصَّلٰوةِ فِی الْاَوْقَاتِ الْمَکْرُوْهَةِ فَإِنَّهَا وَإِنْ کَانَتْ مِنْ هٰذَا الْقَبِیْلِ اَیْضًا لٰکِنَّ الْوَقْتَ لَیْسَ دَاخِلًا فِی تَعْرِیْفِهَا وَلَا مَعْیَارًا لَهَا فَلَمْ تَکُنْ فَاسِدَةً بَلْ مَکْرُوْهَةً تَلْزَمُ بِالشُّرُوْعِ وَیَجِبُ الْقَضَاءُ بِالْاِفْسَادِ۔

ترجمه :- او روژه د یوم النحر د قبیح لغیره وصفی مثال دے ځکه چه روژه خو په خپله عبادت دے او صرف د الله د پاره نفس منع کول دی او د اصرف د ځان د پاره حرام ده ، د نحر (قربانی) ورځ د الله د طرف نه د میلمستیا ورځ ده ، او په روژه نیولو سره د الله تعالی د میلمستیا نه مخ اړول (اعراض) راشی او د اسې معنی د دی روژے د پاره د وصف په مرتبه کښی لږ نهم ده ځکه چه د روژے په تعریف کښی وخت داخل دے او د جزء وصف د کل وصف وی ، لهذا روژه به فاسده وی او په شروع کولو به نه لازمیږی په خلاف د نذر ځکه چه نذر په خپله اطاعت دے ، او د روژے په ذکر کولو کښی هیڅ

خرابی نشته ، خراب والے خو په فعل کښی وی نو لهٰذا ددی قضاء کول به واجب وی
په خلاف د مونځ په اوقاتِ مکروهه کښی چه مونځ اګرچه ددی قسم نه دے لیکن
وخت د مونځ په تعریف کښی داخل نه دے اونه د مونځ دپاره معیار دے لهٰذا مونځ
به فاسد نه وی بلکه مکروهه کیږی ، او په شروع کولو به لازم کیږی او په فاسدکولو
به ئے قضا واجب وی ،

تشریح :- شارح د نورالانوار فرمائیلی دی چه روژه د یوم نحر د قبیح لغیره
وصفی مثال دے ځکه چه روژه سره د نیت نه د صبح صادق نه وراخله تر غروب آفتاب (نصر
پریواته) پورے خپل نفس د مفطراتِ ثلثه (خوړل ، ځکل ، جماع) نه بند د ولو نو دے
او دا په خپله عبادت او یو ښه کار دے ، خو قربانی د ورځے روژه حرام ځکه ده چه د
قربانی د ورځے د روژے سره د الله تعالیٰ د میلمستیا او میز بانی نه خپل د ول دی ځکه چه
د یوم النحر د ورځ د الله تعالیٰ د طرف نه د ضیافت او د خپلو بندګانو د دعوت د ورځ ده او
د هر یو بنده د پاره د خپل پروردګار د ضیافت نه اعراض کول او د دی نه خپل د ول
د پیر زیات ناخوښه او قبیح خیز دے نو اصلی قباحت خو د الله تعالیٰ د ضیافت نه پرانوتو
کو لو کښی دے ، لیکن د دی وجه نه د یوم النحر په روژه کښی هم قباحت پیدا شو ، په دی
طریقه چه د یوم النحر په روژه نیولو سره د الله تعالیٰ د ضیافت میلمستیا نه اعراض
لازم میږی ، نو هر کله چه په اصل روژه او رو روژے په ذات کښی خو قبیحه نشته بلکه
د غیر یعنی د اعراض عن ضیافة الله د وجه نه د یوم النحر په روژه کښی قبح پیدا شوے
دے ، نو د یوم النحر روژه به قبیح لغیره وی ، او دا غیر یعنی اعراض من ضیافة الله
خو د یوم نحر د روژے د پاره وصف دے او لازم دے یعنی اعراض عن ضیافة الله
د یوم نحر د روژے نه کلهم نه جدا کیږی نو دی د پاره د یوم النحر روژه به د قبیح لغیره
وصفی مثال وی -

پاتی شوه دا خبره چه د یوم نحر د روژے د پاره اعراض من ضیافة الله د وصف
په مرتبه کښی ولے دے ، نو د دی جواب دا دے چه د وخت یعنی یوم نحر چه د ضیافت
ورځ ده ، د روژے دا د اکولو محل دے او د وخت د روژے په تعریف کښی داخل
دے ، ځکنګه چه د روژے په تعریف کښی بیان شوه چه روژه د صبح صادق نه

واخله تر غروب آفتاب سره د نیت نه د مفطراتِ ثلثه نه د بندیدلو نوم دے، د صبح صادق نه تر غروب آفتاب پورے د خت د روژے په تعریف کښی داخل دے، او د روژے یو جُز دے او اعراض عن ضیافۃ اللہ د دی جز یعنی د دی وخت وصف دے او امعنی د صوم یوم النحر نه کلهم نه جدا کیږی نو صوم یوم النحر به قبیح لغیرہ وی، او د دی اعراض عن ضیافۃ اللہ په وجه به د یوم النحر روژه فاسده وی او کچا د یوم نحر روژه شروع کړه نو د دی پوره کول به واجب نه وی بلکه د دی پریخودل او ماتول ئے واجب وی، نو د ی د پاره که دا په مینځ کښی هم پریخودے شوه نو د ی قضاء به واجب نه وی، او د قضاء دَ نه واجب کیدو دلیل دا دے چه شروع کولو نه پس پوره کول د ی د پاره واجب وی، چه د شروع شوی څیز هغه مقدار چه ادا شوے دے د هغے حفاظت د شی خو په یوم النحر کښی روژه دَ شروع کولو نه پس هم دا مر قبیح د شا ملید و په وجه سره د ادا شوی مقدار حفاظت کول واجب نه وی د ی د پاره د ادا شوی مقدار د حفاظت د پاره به د دی پوره کول واجب نه وی - او هر کله چه د یوم النحر شروع کړے شوے روژه پوره کول واجب نه وی نو په مینځ کښی د پریخودو په وجه به د هغے قضاء هم واجب نه وی، ځکه چه قضاء د هغه څیز په مینځ کښی د پریخودو په وجه لازمیږی چه د هغے د شروع کولو نه پس پوره کول هم واجب وی، په یوم نحر کښی د روژے نیولو نذر کول د دی په خلاف دی یعنی که په یوم نحر کښی ئے د روژے نیولو نذر وکړو او په ذمّهٔ ذی الحجے ئے د اسی ووئیل چه زه به صبا روژه نیسم یا ئے د اسی ووئیل چه د اللہ د پاره نذر کوم چه د یوم النحر روژه به نیسم. نو دا نذر صحیح دے خو په یوم النحر د دی روژه نه نیسی بلکه روستو د دی د دی قضاء وکړی، او که د شرعی ممانعت نه باوجود ئے په یوم النحر کښی د نذر روژه ونیوله نو نذر به پوره شی، او په د هٔ باندی به قضاء واجب نه وی ځکه چه څنګه روژه د هٔ په ځان لازم کړے وه، هم هغه شان ئے ادا کړه او په یوم النحر کښی به د روژے نیولو نذر کول ځکه صحیح وی چه د اللہ تعالیٰ د پاره د روژے نیولو نذر کول فی نفسه طاعت دے، او صرف په د ی ونیلو چه زه په یوم نحر کښی د روژے نیولو نیت کوم، نه فساد شته او نه څرقباحت ځکه چه معصیت او گناه خو د اللہ تعالیٰ د سیلمستیا

نه په اعراض کولو کښی ده او صرف د روژے په ذکر کولو او په نذر کولو سره دا اعراض نه لازمیږی او هر کله چه صرف په نیت سره د الله تعالیٰ د رضا فت نه اعراض نه لازمیږی نو د یوم نحر د روژے په نذر کولو کښی به هم څه فساد نه وی،

فساد او معصیت خو په دی کښی دے، چه په یوم النحر کښی روژه ونیولے شی، نو هر کله چه په یوم نحر کښی روژه نیول گناه او بدکار دے نو داکس وګڼه په یوم النحر کښی روژه نه نفلی بلکه روستو ډی د دی قضاء ونفلی، فتوی هم په دی ده خوکه د دی باوجوډ ے روژه ونیوله نو نذر ادا او شو، او د محشّیؒ د قول مطابق د لته یو اعتراض دے هغه دا چه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایلی دی چه لا وفاء لنذر فی معصیة الله، یعنی که د معصیت (گناه) نذر ډی وکړو نو دا د نه پوره کوی او په یوم نحر کښی د روژے نذر کول معصیت دے، لهذا د دی پوره کول به هم واجب نه وی، نو هر کله چه د یوم نحر د روژے نذر پوره کول واجب نه د دی نو د دی قضاء دی هم واجبه نه شی، ځکه چه قضاء د هغه څیز واجبه وی چه د هغے ادا هم واجب وی، او چه د دی نذر ادا واجب نه ده نو پکار ده چه د دی قضاء هم واجب نه شی، حالانکه تا بیان کړے چه د دی قضا به د ایام نحر نه پس واجبه وی،

د دی جواب دا دے چه حدیث کښی د معصیت نه مراد معصیت لعینها دے، لکه د شرابو څکل یعنی که چرے لوکس د لعینها معصیت مثلاً د شرابو څکلو نیت وکړه نو د دی پوره کول واجب نه د دی او په دی مقام کښی د لته په روژه د یوم نحر کښی لعینها معصیت نشته بلکه لغیرها معصیت دے لهذا د مذکوره حدیث نه په صوم د یوم نحر باندی هیڅ اعتراض نه وارد یږی،

شامی ؒ وائی چه مکروه د وخت نوره د طلوع د وخت، د غروب د وخت، د نصف النهار د وخت) کښی د موڼځ کولو حکم د یوم نحر د روژے د حکم خلاف دے ځکه چه په دا اوقاتو مکروه کښی موڼځ کول مکروه دی، لهذا مناسب خو دا وه چه په مکروه د وختونو کښی د موڼځ د موڼځ د نکړی خو که موڼځ ئے په دی وختونو کښی شروع کړو او فاسد ئے کړو نو د موڼځ قضاء به واجب وی - بهرحال په مکروه د وختونو کښی اګرچه موڼځ د یوم نحر د روژے په شان قبیح لغیره دے، لیکن د وخت

دموځ په تعریف کښی داخل نه دے ، اونه دموځ دپاره معیار دے بلکه وخت دموځ دپاره ظرف دے ، اودروڑے وخت دپاره معیار هم دے ، اودروڑے په تعریف کښی داخل هم دے لهذا دوخت فساد به دروڑے په فساد کښی مؤثر وی ، یعنی په یوم نحر کښی به روژه فاسده وی اودوخت فساد به دموځ په فساد کښی مؤثر نه وی ، یعنی په دی وړځی وختونو کښی به موځ فاسد نه وی ، بلکه مکروه به وی ، اوپه شروع کولوبه لازمیږی اوپه فاسده کولوسره بهرے قضاء واجب کیږی ،

رحشیٔ د الصبح الصادق په حواله لیکلی دی چه په دی وختونو کښی په موځ کولو باندی چه کومه نهی راغلے ده دغه "نهی" د تحریم دپاره ده ، دکراهیة دپاره نه ده ، لهذا په دی وختونو کښی موځ کول اوپه یوم نحر روژه نیول په فاسده کیدو اوحرام کیدو کښی دواړه برابر دی ۔

وَالْبَيْعُ وَقْتَ النِّدَاءِ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِغَيْرِهٖ مُجَاوِرًا فَإِنَّ الْبَيْعَ فِيْ ذَاتِهٖ اَمْرٌ مَشْرُوْعٌ مُفِيْدٌ لِلْمِلْكِ وَاِنَّمَا يَحْرُمُ وَقْتَ النِّدَاءِ لِاَنَّ فِيْهِ تَرْكَ السَّعْيِ اِلَى الْجُمُعَةِ الْوَاجِبِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ وَهٰذَا الْمَعْنٰى مِمَّا يُجَاوِرُ الْبَيْعَ فِيْ بَعْضِ الْاَحْيَانِ فَيُمْكِنُ اِذَا بَاعَ وَتَرَكَ السَّعْيَ وَيُفَكُّ عَنْهُ فِيْ بَعْضِ الْاَحْيَانِ فَيُمْكِنُ اِذَا سَعٰى اِلَى الْجُمُعَةِ وَبَاعَ فِي الطَّرِيْقِ بِاَنْ يَكُوْنَ الْبَائِعُ وَالْمُشْتَرِيْ رَاكِبَيْنِ فِيْ سَفِيْنَةٍ كَذَا هُوَ اِلَى الْجَامِعِ وَفِيْمَا اِذَا لَمْ يَبِعْ وَلَمْ يَسْعَ اِلَى الْجُمُعَةِ بَلِ اشْتَغَلَ بِلَهْوٍ اٰخَرَ فَهٰذَا الْبَيْعُ لَيْسَ بِقَبِيْحٍ لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ ۔

ترجمه :- اودجمعے داذان په وخت کښی بیع دقبیح لغیره مجاورًا مثال دے ځکه چه بیع په خپله یومشروع کاروے اومفید دملک دے ، اوداذان دجمعے په وخت کښی ځکه حرام ده چه په دی کښی سعی الی الجمعة کوم چه وخدائے پاک دی قول چه فاسعوا الی ذکرالله وذروا البیع دوجه نه واجبه ده ، هغه پریخودلے شی ، اودا معنیٰ (ترک سعی

الی الجمعة) دهغه خیز و نونه ده چه په بعض وختونو کښی د بیع سره مستحق کیږی په دی صورت کښی چه بیع وکړی او سعی پریږدی - او په بعض وختونو کښی د بیع نه جدا کیږی ، په دی صورت کښی چه سعی الی الجمعة کوی او په لاره کښی بیع هم کوی ،

په دی طریقه چه بائع او مشتری دواړه په یوه کشتئ کښی سوار وی ، او کشتئ د جامع مسجد طرف ته روانه وی ، او په دے صورت کښی چه نه د بیع معامله او نه سعی الی الجمعه کوی بلکه په یو بل لغو کار کښی مشغول شی نو د بیع د غاصب د بیع په شان ده ، د قبضے نه پس د ملک فائده ورکوی ،

تشریح :- شارح وائی چه د جمعے د اول اذان نه پس خرید و فروخت (او نور اشتغال او خرڅول) کول د قبیح لغیره جواری مثال دے حکم چه بیع په خپله یو جائز او مشروع څیز دے او مفید د ملک دے ، د دی په ذات کښی هیڅ قسم قباحت نشته دے ، خو د یو امر خارجی د وجه نه حرام والے او قباحت پکښی پیدا شو او هغه امر خارج دا دے چه د باری تعالیٰ د دی قول ، اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَیْعَ " په وجه کار دبار پریښودل او سعی الی الجمعة واجب ده ، او سکر چرے د جمعے د اذان نه پس کوم کس د عقد بیع معامله کوی نو د دی په وجه به سعی الی الجمعه پاتے شی او سعی الی الجمعه ترک کول حرام دی او نا جائز دی او د حرام سبب هم حرام وی نو د دی وجه نه د جمعے د اذان نه پس به عقد بیع کول هم حرام وی حکم چه د اذان د جمعه نه پس عقد بیع کول هم د سعی الی الجمعه د ترک کولو سبب کوی ۔

بهر حال د جمعے د اذان نه پس په بیع کښی خو قباحت د یو امر خارجی د وجه نه پیدا کیږی د دی وجه نه د جمعے د اذان نه پس بیع قبیح لغیره ده خو لیکن دا د امر خارج یعنی ترک سعی الجمعة د جمعے د اذان نه پس د هرے بیعے سره نه متحقق کیږی ، بلکه کله کله متحقق کیږی ، لکه خرڅ د اذان نه پس په بیع او شراء کښی مشغول شی ، او سعی الی الجمعه پریږدی ، او کله دا امر خارج ، د اذانِ جمعه نه پس د بیع سره نه متحقق کیږی ، لکه برعکس د جمعے د اذان نه پس سعی الی الجمعه هم کوی او په تلوتلو کښی په لاره کښی اختسل خرڅول هم کوی ، په دی شان چه بائع او مشتری دواړه په یوه کشتئ کښی سوار وی شی یا پیاده جامع مسجد طرف ته روان دی او په خپل منځ کښی بیع او شراء هم

کوی۔ نو په دی صورت کښی د اذان د جمعه نه پس موجود ه شوه خو ترک السعی الی الجمعه
ونه مونده له شوه، او کله دی برعکس وی، یعنی بیعه خو اذان د جمعه نه پس موجوده
نه وی خو ترک السعی الی الجمعه موجود وی، بلکه یوکس د اذان د جمعه نه پس بیع او
شراء نه کوی او سعی الی الجمعه هم نه کوی بلکه په یو بل کار کښی مشغول شی، نو په
دی صورت کښی د اذان جمعه نه پس ترک سعی الی الجمعه موجود ده، لیکن بیع موجوده
نه ده، بهرحال داخبره ثابته شوه چه د اذان د جمعه نه پس ترک د سعی الی الجمعه
د بیع د پاره لازم نه ده یعنی هیشه ترک د سعی الی الجمعه د بیع سره نه متحقق کیږی
بلکه کله متحقق کیږی او کله نه متحقق کیږی، او دا صورة په قبیح لغیره مجاوراً کښی
وی، نو ثابته شوه چه د اذان د جمعه نه پس اخستل او خرڅول د قبیح لغیره مجاوراً
مثال دے،

صاحب د نور الانوار وائی چه د جمعے د اذان نه پس بیعه د غاصب د بیعے په شان
ده، یعنی چه څنګه چه د غاصب د شئ مغصوب خرڅول د قبضے نه پس مفید د ملک
وی، یعنی مشتری را خستو لکے) به د شی د مغصوب (مبیعه) د قبضه کولو نه پس
دی مالک جوړیږی د قبضے نه مخکښی به مالک نه وی، د غه شان د جمعے د اذان نه پس بیعه
به هم د قبضے نه پس مفید د ملک وی، محشیٓ وائی چه په دی مقام کښی شارح
نه تسامح شوے، اول تسامح دا چه د جمعے د اذان نه پس بیعه، بیعه فاسده نه ده
بلکه مکروه تحریمی ده او دوه مکروه بیعے د وجه نه د قبضے کولو نه مخکښی د مشتری ملک ثابتیږی
او په مشتری باندی ثمن واجب کیږی، هم د غه شان په حواشی د هدایه کښی دی،
نو د شارح د جمعے د اذان نه پس بیعه فاسده ول او د قبضے نه پس د ملک د مفید کیدلو
قولو نه غلط دی،

دویم تسامح دا دے چه د غاصب د پاره د مغصوب څیز خرڅول د ملک په اجازت
باندی موقوف دی، او دوی بیع په وجه د مشتری د پاره ملک ثابتیدلو د مالک
په اجازت باندی موقوفه دی، دا سے نه ده چه د قبضے نه پس د مشتری د پاره د بیعه
د ملک تام فائده ورکوی۔ یعنی د غاصب په بیعه کښی "ملک" د مشتری د پاره د قبضے
کولو سره هم نه ثابتیږی بلکه دوی ثابت کیدل به د مالک په اجازت باندی موقوف وی،

دغه شان په هدیه او دُر مختار کښی دی - نو شارحؒ دغاصب دی بیع لره - پس دمشتری د بیع قبض کولونه ، مفید دَ ملک دمیل بالکل غلط دی ، حاصل داچه د بیع د فیضه کولو نه پس بیع ته مفید دملک ومیل د بیع فاسده احکام نه دی ، او شارحؒ دغه حکم د بیع مکروهه او د بیع موقوفه دپاره ثابت کړی ، او د بیع موقوف ، بیع مکروه او بیع فاسده په مینځ کښی ځه امتیاز ونکړو - حال داوسے چه دد ی په مینځ کښی واضحه فرق دے ،

وَمِثْلُهُ وَطْیُ الْحَائِضِ مَشْرُوْعٌ مِنْ حَیْثُ اَنَّهَا مَنْکُوْحَتُهُ وَاِنَّمَا یَحْرُمُ لِاَجْلِ الْاَذٰی وَهُوَ مِمَّا یُمْکِنُ اَنْ یَّنْفَکَّ عَنِ الْوَطْیِ بِاَنْ یُّوْجَدَ الْوَطْیُ بِدُوْنِ الْاَذٰی بِدُوْنِ الْوَطْیِ وَکَذَا الصَّلٰوةُ فِی الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ مَشْرُوْعَةٌ فِیْ ذَاتِهَا وَاِنَّمَا تَحْرُمُ لِاَجْلِ شُغْلِ مِلْکِ الْغَیْرِ وَهُوَ مِمَّا یَنْفَکُّ عَنِ الصَّلٰوةِ بِاَنْ تُوْجَدَ الصَّلٰوةُ بِدُوْنِ شُغْلِ مِلْکِ الْغَیْرِ بَلْ فِیْ مِلْکِ نَفْسِهٖ وَیُوْجَدَ الشُّغْلُ بِدُوْنِ الصَّلٰوةِ بِاَنْ لَّمْ یُصَلِّ فِیْهِ وَلٰکِنْ کَانَ یُصَلِّیْ -

ترجمه :- او په قبیح لغیره مجاوراً کید وکښی د جمعے داذان نه پس د بیعے مثل کله د وطی کول د حائضے مینځے سره (ځکه چه) د حائضے سره وطی کول د دی اعتبار نه خو جائز دی چه داسنکوحه ده او د حیض د نجاست د وجه نه حرام دی ، او داسی خیزدی چه د وطی نه جدا کیږی په دی طریقه چه وطی بغیر د نجاست نه دی او نجاست بغیر د وطی نه دی ، دغه شان په غصب شوی زمکه باندی مونځ کول خو فی نفسه جائز دی ، او د غیر دَ ملک دمشغولولو په وجه حرام دی ، او داسی خیزدے چه د مونځ نه جُدا کیږی په دی طریقه چه مونځ موجود شی بغیر د مشغولولو د غیر د ملک نه ، بلکه په خپل ملک کښی وشی ، او شغل راشی خو بغیر د مونځ نه په دی طوی چه په دی کښی سکونت (اوسیدل) وشی ، او مونځ پکښی ونکړی -

تشریح :- شارحؒ وائی چه د جمعے داذان په وخت کښی او د جمعے داذان نه پس د بیع د قبیح لغیره مجاوراً کید و مثل د حائضے مینځے سره وطی کول حرام دی ، یعنی

دحالئضے ښځے سره وطی کول هم د قبیح لغیره مجاوراً مثال دے، خو حائضه ښځه د ده منکوحه ده، نوده سره د دے وطی کول جائز دی خو لیکن د وطی په محل کښی نجاست او حیض دے، دی دپاره ، په دی حالت کښی وطی کول حرام دی، نو وطی د دی نجاست د وجه نه حرام ده ، او داد قبیح لغیره کید و علامت دے، اودا نجاست د حیض د وطی نه جدا کیږی هم ، په دی طور چه د حیض د و رځو نه علاوه وطی وکړے شی نو وطی به بغیر د حیض د نجاست نه متحقق شی ، اوکه د حیض په زمانه کښی وطی وکړی نو نجاست بغیر د وطی نه رائے ، بهرحال هرکله چه د نجاست حیض او د وطی په منبع کښی لزوم نشته بلکه دیو بل نه جدا کیږی ، نوداهم د قبیح لغیره مجاوراً مثال دے ، د غه شان په غصب شوی زمکه کښی موږ کول خو فی لفسه جائز دی لیکن دی وجه نه حرام دے چه ده د دیم کس ملک بغیر د هغه دا جازت نه مشغول کړے دے او د غیر ملک مشغر لولو او موږ د یو بل نه جدا کیږی ، مثلاً یو کس په خپله زمکه کښی موږ وکړی او دا موږ موجود شو، بغیر د بل د ملک د مشغولولو نه ، اوکه یو کس د بل په زمکه کښی بغیر د هغه دا جازت نه دیره واچوی ، او موږ پکښی نه کوی ، نوده غیر ملک مشغول شو بغیر د موږ نه ، بهرحال هرکله چه د غیر د ملک په مشغولولو او په موږ کښی لزوم نشته بلکه دیو بل نه جدا کیږی ، نوداهم د قبیح لغیره مجاوراً مثال دے

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ تَقْسِيمِ النَّهْيِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ أَيَّ نَهْيٍ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَأَيَّ نَهْيٍ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْآخَرِ فَقَالَ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالْمُرَادُ بِالْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ مَا يَكُونُ مَعَانِيهَا الْمَعْلُومَةُ الْفِعْلِيَّةُ قَبْلَ الشَّرْعِ بَاقِيَةً عَلَى حَالِهَا وَلَا تَتَغَيَّرُ بِالشَّرْعِ كَالْغَسْلِ وَالزِّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ بَقِيَتْ مَعَانِيهَا وَمَاهِيَاتُهَا بَعْدَ نُزُولِ التَّحْرِيمِ عَلَى حَالِهَا وَلَا يُرَادُ أَنَّ حُرْمَتَهَا حِسِّيَّةٌ مَعْلُومَةٌ بِالْحَسِّ لَا تَوَقُّفَ عَلَى الشَّرْعِ فَانْتَهَى عَنْ هَذَا الْأَفْعَالِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْمَوَانِعِ يَقَعُ عَلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهِ إِلَّا إِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى خِلَافِهِ كَالْوَطْيِ حَالَةَ الْحَيْضِ حَرَامٌ لِغَيْرِهِ مَعَ أَنَّهُ فِعْلٌ حِسِّيٌّ بِقِيَامِ الدَّلِيلِ۔

ترجمہ: ـ او هر کلمه چه مصنّفؒ دَ نهی د تقسیم نه فارغ شو نو دی بیان کولو ارادهٔ وکړه چه کومه نهی به په اوّل قسم واقع کیږی او کومه به قسم ثانی، نو وے فرمائیل چه دَ افعال حسیّه نه نهی په قسم اوّل محمول وی او د افعال حسیّه نه مراد هغه افعال دی چه د هغے معانی د شریعت د وارد کیدو نه مخکښی معلومی وی، او په خپل حال باندے باقی وی، او د شریعت دَ وجه نه بدل شوی نه وی، لکه قتل، زنا او شراب څکل د دی معنے کانے او حالتونه د حرمت دَ نازلیدو نه پس هم په خپل حال باقی دی، او دا مراد نه دے چه د دی افعالو حرمت حسی دے چه د هغے په وجه حرمت معلوم شی او په شرع موقوف نه شی، نو دا طلاق او عدم موانع په صورت کښی د دی افعالو نه د نهی اطلاق په قبیح لعینه کیږی خو چه کله د دی په خلاف باندی دلیل قائم وی لکه په حالت دَ حیض کښی وطی کول حرام لغیره ده، سره د دی چه دا حسّی فعل دے حُکمه چه دلیل موجود دے،

تشریح: ـ شارحؒ وائی چه مصنّف رحمة الله علیه د تقسیم نه فارغیدو نه پس دا خبره بیانول غواړی چه کومه نهی په اوّل قسم یعنی په قبیح لعینه باندی محمول ده او کومه نهی په قسم ثانی یعنی په قبیح لغیره باندی محمول وی یعنی دا به حُکمه معلومیږی، چه دا نهی په قبیح لعینه باندی دلالت کوی، او دا نهی په قبیح لغیره باندی دلالت کوی، نو په دی بارهٔ کښی فاضل مصنّفؒ وفرمائیل چه کومه نهی په افعالِ حسیّه باندی وارد وی هغه به په قبیح لعینه باندی محمول وی، یعنی په افعالِ حسیّه باندی د نهی مراتل به د دی خبری علامت وی چه دا افعال قبیح لعینها دی۔

شارحؒ د نور الانوار فرمائی چه د افعالِ حسیّه نه مراد دا نه دی چه د دی افعالو حرمت د دی حسّی وی او د حواسو په ذریعه معلوم دی او په شریعت باندی موقوف نه وی، حُکمه چه حرمت په احکامو کښی راځی او زمونږ نه نزد دَ احکامو ثبوت د شریعت نه کیږی، دا نه چه د شریعت نه علاوه د بل دلیل نه بلکه د افعال حسیّه نه مراد دا دے چه د دی الفاظو معنے کانے د شریعت د وارد کیدو نه مخکښی هم وغه وی او تراوسه پوری په خپل حال باقی وی۔ د شریعت د وجه نه په دی کښی څه بدلی نه وه راغلے، لکه قتل، زنا او شراب څکل، چه د دی معانی او ماهیت

وحال د حرام د والی نه پس هم په خپل حال باقی دی، مثلاً د قتل چه کومه معنی د نزول
قریب نه مخکښی وه هم هغه د نزول تحریم نه پس هم وه، د شریعت په راتلو سره
په دی کښی څه قسم تغیّر نه دے راغلے، دغه شان زنا هم وه، چه دوی په معنیٰ
کښی هم د حرمت د نازلیدو نه پس څه تبدیلی نه ده راغلی، حُکم چه د زنا معنی داده
چه شرمگاه د اخلول دی په غیر محل کښی، او بعضو و سُلی دی چه د زنا معنی وه چه
دسړی په واسی قُبُل کښی وطی کول کوم قُبل چه د ملک یمینی او ملکِ نکاحی نه وی شبهے
نه هم خالی وی۔ د ملکِ یمینی د شبهے صورت خو دادے چه یو کس د خپل حوُی د بنځے
سره وطی وکړی، او د ملکِ نکاحی د شبهے صورت دادے چه یو کس د یوی بنځے سره
بغیر د کواهانو نه نکاح وکړی او وطی ورسره وکړی،

بهرحال د زنا چه کوے معنیٰ کانے د شریعت د وارد کیدو نه مخکښی وے، هم هغه
معنیٰ کانے د حرمت د نازلیدو یعنی د شریعت د وارد کیدو نه پس هم دی، د شرع
په وجه په دی کښی څه تبدیلی نه ده راغلے، دغه شان د شرابو څکلو چه کومه معنیٰ
د شریعت د راتلو نه مخکښی وه، او سی هم وه، د شریعت د راتلو په وجه په دے کښی
هیڅ بدلون نه دے راغلے، بهرحال په افعالِ حسیّه باندی چه کومه "نهی" وارد وی
او په دی هیڅ قسم څه قرینه موجوده نه وی، او نه څه مانع موجود وی، نو دغه
نهی به په قبیح لعینه باندی محمول وی، یعنی دغه افعال به قبیح لعینه وی حُکم
چه لعینه قبیح اصل ده، او د اطلاق په وخت یعنی د څه قرینے یا څه مانع نه کیدلو
په وخت ذهن اصل طرف ته اوړی، دی دپاره د اطلاق په وخت په افعالِ حسیّه
باندی د وای د شوی نهی نه به قبیح لعینه ثابتیږی، او که چرته په افعالِ حسیّه باندی
د نهی د راتلو سره د قبیح لعینه خلاف یعنی په قبیح لغیره دلیل موجود وی،
نو په دی صورت کښی په افعالِ حسیّه باندی وارده شوی نهی به هم په قبیح لغیره او
په حرام لغیره باندی محمول وی، او په قبیح لغیره او حرام لعینه باندی به محمول نه وی
مثلاً د حیض په حالت کښی د بنځے سره وطی کول قبیح لغیره او حرام لغیره ده، سره
د دی نه چه وطی یو فعل حسّی دے، خو دی په قبیح لغیره کید و باندی دلیل یعنی د
باری تعالیٰ دا قول یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْمَحِیْضِ قُلْ هُوَ اَذًی فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ الآیة

موجود دے دے وجہ نہ دحیض په حالت کښی وطی دښځے سره اګرچه نعل حسی دے خو قبیح لغیرہ دے، یعنی په دی وطی کښی دا ذی (نجاست دحیض) دوجہ نه قبیح پیدا شوے ده، ګنی دښځے سره وطی کول په خپله یو مشروع او جائز کار دے،

وَعَنِ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الَّذِيْ اِتَّصَلَ بِهٖ وَصْفًا عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ اَيْ وَالنَّهْيُ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْاَمْرِ الَّذِيْ اتَّصَلَ بِهِ الْقُبْحُ وَصْفًا يَعْنِيْ يُحْمَلُ عَلٰى اَنَّهٗ قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا وَالْمُرَادُ بِالْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ مَا تَغَيَّرَتْ مَعَانِيْهَا الْاَصْلِيَّةُ بَعْدَ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بِهَا كَالصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ وَالْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ فَاِنَّ الصَّوْمَ هُوَ الْاِمْسَاكُ فِي الْاَصْلِ وَزِيْدَتْ عَلَيْهِ فِي الشَّرْعِ اَشْيَاءُ وَالصَّلٰوةُ هُوَ الدُّعَاءُ وَزِيْدَتْ عَلَيْهِ اَشْيَاءُ وَالْبَيْعُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ فَقَدْ زِيْدَتْ عَلَيْهَا اَهْلِيَّةُ الْعَاقِدِيْنَ وَعَلَيْهِ الْمَعْقُوْدِ وَغَيْرُ ذَالِكَ وَالْاِجَارَةُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَنَافِعِ زِيْدَتْ عَلَيْهِ مَعْلُوْمِيَّةُ الْمُسْتَاجَرِ وَالْاُجْرَةِ وَالْمُدَّةِ وَغَيْرُ ذَالِكَ فَالنَّهْيُ عَنْ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ يُحْمَلُ عَلَى الْقُبْحِ الْوَصْفِيِّ اِلَّا اِذَا دَلَّ الدَّلِيْلُ عَلٰى كَوْنِهٖ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ كَالنَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ۔

ترجمہ: او دامور شرعیه نه نهی په هغه واقع کیږی چه دکوم سره قبیح وصفی متصل وی، داد مصنفؒ په قول عن الافعال الحسیه باندی عطف ده، یعنی دامورو شرعیه نه نهی په هغه قسم باندی واقع کیږی چه دکوم سره قبیح وصفی متصل وی، یعنی نهی به په دی باندی محمول وی چه منهی عنه قبیح لغیره وصفی دے او د امورو شرعیه نه مراد هغه امور مراد دی چه هغے اصل معنی کانے د شریعت دواره کیدو نه پس بدلے شوی وی، لکه صوم نځ، روژه، بیع، اجاره، حکمه چه په اصل کښی روژه نوم دے د منع کیدلونه، او په شریعت کښی په دی باندی دڅه خیږونو اضافه شوے ده، او صلوٰة دعاده په دی باندی هم دڅه خیږونو اضافه شوی ده، او بیع فقط مبادلة المال بالمال ته وائی په دی کښی دعاقدینو اهل کیدل د معقود علیه محل والے صحیح کیدل او دی نه علاوه څیزونه زیات شوی، او اجاره د مال په

نفع سره د بدلولو لوم دے ، په دی باندی د شئ مُسْتَأْجَرْ اجرت د مودے (د وخت) معلومولو او د دی نه علاوه څیزونه اضافه شوی ، نو د اطلاق په وخت به دی افعالونه نهی په قبیح وصفی محمول کولے شی ، خوکه چرته څه دلیل د دی په قبیح لعینه کیدو باندی دلالت وکړی لکه د مضامین او ملاقیح بیعه او د محدث مونځ۔

تشریح: مصنّفؒ د فرمائیل چه کومه نهی په اُمُورِ شرعیه باندی واړه د یوری نو دوی نه قبیح لغیرہٖ وصفی ثابتیږی یعنی د افعل منهی عنهٗ که د افعال شرعیه نه وی نو هغه قبیح لغیرہٖ وصفی وی ، او دا د وصفی کیدلو سره حُکم خاص کړے شو چه زیات او مشهور هم دغه دے ، کنی کله کله خو په افعال شرعیه باندی وارد شوی نهی په قبیح لغیرہٖ مجاورًا باندی هم دلالت کوی ، لکه څنګه چه په غصب شوی زمکه کښی په مونځ کولو چه کومه نهی واړه شوی نو دی نه د قبیح لغیرہٖ مجاورًا اثبات راځی ، د قبیح لغیرہٖ وصفًا نه راځی۔ حال دا ځکه چه مونځ د افعال شرعیه نه دی دا نه چه د افعال حسیّه نه دی ، لکه چه محکښی تیر شوی دی۔

بهرحال فعل منهی عنه که د افعال شرعیه نه وی نو هغه په بالعموم قبیح لغیرہٖ وصفی وی ، او د اُمُورِ شرعیه او افعالِ شرعیه نه مراد دا دے چه دی افعالو اصل معنی کمانے د شریعت د راتلو نه پس بدلے شوی دی ، مثلاً روژه ، مونځ ، بیع او اجاره ، ځکه چه د اصلِ لغت په اعتبار سره د روژے معنی مطلقًا منع کیدل دی خو د شریعت د راتلو نه پس په دی کښی دغه څیزونو اضافه وکړے شوه۔ (۱) مفطرات ثلثه (خوړل ، څکل ، جماع) نه بندیدل (۲) دی صبح صادق نه واخله تر غروب پورے کیدل (۳) د نیت کیدل۔

او د صلوٰة اصل معنیٰ دعاده ، لیکن شریعت په دی باندی د رکوع ، سجدے قیام ، قعوده او قراءت وغیره څیزونه اضافه کړل ، او بیع په اصل کښی د یو مال په بل سره د بدلولو نوم وو۔ خو شریعتِ اسلام په دی کښی څو څیزونه زیات کړل ، مثلاً (۱) عاقدین (بائع او مشتری) د عاقل وی ، (۲) معقود علیه دی محل وی د پاره د بیع یعنی چه موجود وی حُکم چه د معدوم بیع نه کیږی ، (۳) بیع به بائع مملوک وی حُکم چه د غیر مملوک بیع نه منعقد کیږی ،

(۴) چه عاقدین د یو بل خبری داوری ځکه چه که مشتری اشتریت ووائی او بائع وشتر
کلام او ونیدلے نه وو نو دا بیع به منعقد نه وی او د پرځیز و نه داسی وی چه د
هغے "محل" د فقهاؤ کتابونه دی،

او اجاره په اصل کښی مال پلے نفع سره د بدلولو نوم وو، لیکن په شریعت کښ په
دی باندی څه څیزونه زیات کړے شو، (۱) مُسْتَأْجَرْ (کوم څیز چه په اُجرت اخستلے شوے
وی) معلوم وی، (۲) اُجرت معلوم وی، (۳) د اجارے موده معلومه وی، (۴) د
شئ مستاجر منفعت به داسی وی چه د هغے حقیقةً یا شرعًا حاصلول د اُجرت اخستونکی
په وس کښی وی، نو دی وجه نه د تخنیدونکی غلام په اُجرت باندی اخستل جائز
نه دی، ځکه چه د دی نه نفع حاصلول په حقیقت کښی د د هٔ وس کښی نشته او کاڼه
کولو د پاره څه څیز په اُجرت اخستل هم جائز نه دی ځکه چه شرعًا د دی نه نفع
حاصلول ممکن نه دی، بهرحال دا فعالو اصلی معنی کلمے کړه شریعت په راتلو بدلے
شوی وی نو دی افعالو ته به افعال شرعیه وئیلے شی، او په دی افعالو چه کومه
نهی دا سی دی هغه به په قبیح لغیره وصفًا باندی محمول وی، په دی شرط که نهی
مطلق وی یعنی نه څه قرینه موجوده وی او نه څه مانع موجود وی، خو داشته
چه که چرته په دی خبره باندی څه دلیل موجود وی چه په دی افعال شرعیه کومه
نهی وارد ده، داد فعل منهی عنه په قبیح لعینهٖ کیدو باندی دلالت کوی نو په دی
صورت کښی که دا فعل منهی عنه د افعال شرعیه نه وی نو دا به هم قبیح لعینهٖ دی
قبیح لغیرهٖ به نه وی، لکه د بیع د مضامینو او د بیعے د ملا قبیح نه نهی په قبیح لعینهٖ
دلالت کوی، او محدث د موضع نه نهی په قبیح لعینهٖ دلالت کوی، حال دا دے چه
دا درے واړه څیزونه دا فعالِ شرعیه نه وی، ځکه چه د دی قبیح لعینهٖ کیدو د
باندی دلیل موجود دے، او دلیل دا دے چه مضامینو د مضمونو جمع ده او بیع
مضمونه داده چه یو کس دا سی ووائی چه د دی نرخنا ورد لطفے نه چه کوم بچے
پیدا کیږی ما داد د ومره ثمنو په عوض کښی خرڅ کړو، او ملا قبیح د ملقوحه
جمع ده، او بیع ملقوحه داده چه یو کس داسی ووائی چه زما د دی مادے مثلاً
د دی چیلئ په کیده (خیښه) کښی چه کوم بچے دے ما دا خرڅ کړو، دا د ملا

د جاهلیت بیع دی، خو رسول اکرم صلی الله علیه وسلم دی نه منع فرمایلے ده
ځکه چه د مسلم شریف په جلد ثانی کښی په کتاب البیوع کښی د پیر روایات ذکر شوی
دی، نو دی دواړه بیعو په قبیح لعینه کیدو باندی دلیل دادے چه د بیعے د
انعقاد رکن مبیعه ده او په دی دواړو بیعو کښی مبیعه معدوم ده، او د معدوم بیع
باطله وی، یعنی د مبیعے د معدوم کیدو په صورت کښی بیع د ذات په اعتبار سره
نه موجود پیدا کیږی بلکه باطل وی، نو داسی ده لکه چه هم دی په ذات کښی قبیح
موجود وی، او چه څوک په ذات کښی قبیح موجود وی، هغه خو قبیح لعینه وی، نو
دی د پاره دا دواړه بیعے به قبیح لعینه وی۔

او د محدث د صلوة د پاره په قبیح لعینه کیدو دلیل دادے چه بنده به د
موږ د پاره د اهل د طهارت په حالت کښی وی، نو چه بنده د ادائے صلوة اهل
د حدث نه د پاک کیدو په صورت کښی وی نو فعل صلوة مع الحدث به یقیناً قبیح
لعینه وی۔

لِاَنَّ الْقُبْحَ یَثْبُتُ اِقْتِضَاءً فَلَا یَتَحَقَّقُ عَلٰی وَجْهٍ یَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضٰی وَهُوَ
النَّهْیُ دَلِیْلٌ عَلَی الْبَقَاءِ عَلَی الْاَخِیْرَةِ وَبَیَانُهٗ یَقْتَضِی بَسْطًا وَهُوَ اَنَّ فِی
النَّهْیِ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِیَّةِ اِخْتِلَافًا فَقَالَ الشَّافِعِیُّ اِنَّهٗ یَقْتَضِی
الْقُبْحَ لِعَیْنِهٖ وَهُوَ الْکَامِلُ قِیَاسًا عَلَی الْاَوَّلِ عَلٰی مَا یَاْتِیْ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ
النَّهْیَ یُرَادُ بِهٖ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلٰی اِخْتِیَارِ الْعِبَادِ فَاِنْ کَفَّ عَنِ الْمَنْهِیِّ عَنْهُ
بِاخْتِیَارِهٖ وَیُثَابُ عَلَیْهِ وَاِلَّا یُعَاقَبُ عَلَیْهِ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ ثَمَّةَ اخْتِیَارٌ سُمِّیَ
ذَالِکَ الْکَفُّ نَفْیًا وَتَسَامُحًا لَا نَهْیًا کَمَا اِذَا لَمْ یَکُنْ فِی الْکَوْنِ مَاءٌ وَیُقَالُ لَهٗ لَا تَشْرَبْ
فَهٰذَا نَفْیٌ وَاِنْ قِیْلَ لَهٗ ذَالِکَ بِوُجُوْدِ الْمَاءِ سُمِّیَ نَهْیًا فَالْاَصْلُ فِی النَّهْیِ عَدَمُ
الْفِعْلِ بِالْاِخْتِیَارِ وَالْقُبْحُ اِنَّمَا یَثْبُتُ فِی النَّهْیِ اِقْتِضَاءً ضَرُوْرَةَ حِکْمَةِ الشَّارِعِ
فَیَنْبَغِیْ اَنْ لَا یَتَحَقَّقَ هٰذَا الْقُبْحُ عَلٰی وَجْهٍ یَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضٰی اَعْنِی النَّهْیَ لِاَنَّهٗ
اِذَا اَخَذَ الْقُبْحُ مُجَّانًا لِعَیْنِهٖ صَارَ النَّهْیُ نَفْیًا وَیَبْطُلُ الْاِخْتِیَارُ اِذَا الْاِخْتِیَارُ کُلُّ

شَیْئٍ مَا یُنَاسِبُہٗ فَاخْتِیَارُ الْاَفْعَالِ الْحِسِّیَّۃِ ھُوَ الْقُدْرَۃُ حِسًّا اَیْ یَقْدِرُ الْفَاعِلُ اَنْ یَّفْعَلَ الشَّیْءَ بِاخْتِیَارِہٖ ثُمَّ یَکُفُّ عَنْہُ نَظَرًا اِلَی النَّھْیِ لِلّٰہِ تَعَالٰی فَیَکُوْنُ الْقُبْحُ ثَمَّۃَ لِعَیْنِہٖ وَاخْتِیَارُ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِیَّۃِ اَنْ یَّکُوْنَ اخْتِیَارُ الْفِعْلِ فِیْہِ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ وَمَعَ ذٰلِکَ یَنْھَاہُ عَنْہُ فَیَکُوْنُ مَاْذُوْنًا فِیْہِ وَمَمْنُوْعًا عَنْہُ جَمِیْعًا وَلَا یَجْتَمِعَانِ قَطُّ اِلَّا اَنْ یَّکُوْنَ ذٰلِکَ الْفِعْلُ مَشْرُوْعًا بِاعْتِبَارِ اَصْلِہٖ وَذَاتِہٖ وَقَبِیْحًا بِاعْتِبَارِ وَصْفِہٖ وَلَا یَلْحَقُ ھٰذِہِ الْاَفْعَالَ الشَّرْعِیَّۃَ الْاِخْتِیَارُ الْحِسِّیُّ کَمَا کَانَ فِی الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَالشَّافِعِیُّ اِذَا قَالَ بِکَمَالِ الْقُبْحِ اَعْنِیْ لِعَیْنِہٖ ذَھَبَ اِلٰی اَنَّ اخْتِیَارَ الشَّرْعِ وَبَقِیَ الْاِخْتِیَارُ الْحِسِّیُّ وَھُوَ لَا یُفْضِیْ اِلَی الْمَنْعِ فَصَارَ النَّھْیُ نَفْیًا وَنَسْخًا وَبَطَلَ الْمُقْتَضٰی لِسَرَیَانِ الْمُقْتَضٰی وَھُوَ قَبِیْحٌ جِدًّا ھٰذَا ھُوَ غَایَۃُ التَّحْقِیْقِ فِیْ ھٰذَا الْمَقَامِ۔

ترجمہ: دوی دپارہ چہ قبح اقتضاء ثابتیږی نو دا بہ پہ داسی طریقی باندی متحقق نہ وی چہ دوی نہ مقتضی یعنی نهی یا طلب شی (دا) پہ آخری دعوی باندی دلیل دے، چہ دوی بیان د تفصیل تقاضا کوی، او هغہ داد ے چہ افعال شرعیہ نہ پہ نهی کښی اختلاف دے، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرمائی چہ نهی د قبیح لعینہ تقاضا کوی او هم داد کامل درجے قبح دہ، پہ اوّل باندی قیاس کولو سرہ چہ دا روستو را روانہ دے او مونږ وایو چہ د نهی نہ مراد، بند ہ کا نو طرف تہ لنبت کولو سرہ د فعل نہ کیدل دی، نو کہ هغہ پہ خپل اختیار د فعل منهی عنہ نہ منع شو، نو پہ دی بہ ثواب ورکړی شی، کنټی پہ دی بہ عذاب ورکولے شی او چرے هلتہ اختیار نہ وی نو دی منع کیدلو تہ پہ نفی او نسخ ویلے شی، نفی ورتہ نشی ویلے کیدے، لکہ چہ پہ کومو کښی او بہ نہ وی او سکھ تہ ویلے شی چہ مدحکہ۔ نو دا بہ نفی وی، او کہ داخبرہ هغہ وخت وکړے شی، چہ او بہ موجودہ دی، نو دیتہ بہ نفی ویلے شی نو پہ نفی کښی "اصل" پہ اختیار سرہ د فعل نہ کیدل دی، او پہ نهی کښی قبح دحکمتا ۲ د وجہ نہ اقتضاء ثابتیږی، نو مناسب داد ہ چہ دا قبح پہ داسے طریقہ متحقق نہ وی۔ چہ پہ دی سرہ مقتضی یعنی نهی یا طلب شی، حکہ چہ کلہ قبح، قبح لعینہ

وی، نو نهی به نفی شی او اختیار به باطل شی، ځکه چه د هر شی اختیار هغه وی چه د هغې سره مناسب وی، نو افعالِ حسیّه اختیار حسی قدرت دے، یعنی فاعل په خپل اختیار سره په زنا باندی قادر وی، بیا دالله تعالیٰ د نهی طرف ته خیال کولو سره د هغې نه منع کیږی، نو دلته به قبح لعینه وی،

او د افعالِ شرعیه اختیار دا دے چه په دیکښی د فعل اختیار د شارع د طرف نه وی او د دی باوجود شارع مکلف د دی فعل نه منع کړی، نو دا فعل به ماذون فیه او د کوم چه اجازت ورکړے شوے وی) او ممنوع عنه (د کوم نه چه منع شوی وی) د دا په دی حال دا دے چه دا د دواړے خبرے کلهم نشی جمع کیدے، خو دا چه دا فعل به د خپل اصل او ذات په اعتبار سره مشروع او د خپل وصف په اعتبار سره به قبیح وی، او به دی افعال شرعیه کښی حسّی اختیار د غه شان کافی نه وی څنګه چه په اوّل قسم کښی وو،

او امام شافعی رحمه الله تعالیٰ چه د کمالِ قبح یعنی د قبح لعینه قائل دے نو اختیار شرعی خو لاس واو اختیار حسّی باقی پاتی شو او دا مونږ نه نفع نه راکوی، نو نفی خو نفی او نسخ شوه او د مقتضیٰ په رعایت کولو سره مقتضی باطل شوه او دا چیره قبیح ده په دی مقام باندی هم د غه آخری تحقیق دے،

تشریح: مخکښی مصنف وفرمائیل چه په افعالِ شرعیه باندی وارد شوی نهی د قبح لعینه تقاضا کوی او په افعالِ شرعیه باندی د وارد شوی نهی نه په قبح لغیره ثابت کیدلو دلیل بیان شو، د مصنّف په قول د دی حاصل دا دے چه "نهیٔ" په فعل منهی عنه کښی د قبح تقاضا کوی، یعنی دا قبح اقتضاءً ثابتیږی، لهٰذا "نهی" به مقتضیٰ (بالکسر) وی، او قبح به مقتضیٰ (بالفتح) وی، او قاعده دا ده چه مقتضیٰ (بالفتح) په دا سی طریقے سره ثابت شی، چه دی دی په رعایت کښی مقتضیٰ (بالکسر) باطله نه شی، او په افعال شرعیه باندی وارده شوی نهی کړچرته په قبیح لغیره باندی محمول شی څنګه چه مخکښی وویلے شو نو په قبح یعنی مقتضیٰ (بالفتح) ثابتولو سره به مقتضیٰ (بالکسر) یعنی د نهی باطلیدل یه لازم نشی او کړچرته قبح په لعینه محمول شی څنګه چه امام شافعیؒ فرمائیلی دی نو په قبح یعنی مقتضیٰ (بالفتح) ثابتولو سره

او به نه ځکل وه ده په اختیار کښی وی او که چرته په لوخی کښی او به نه وی او او رته وویلے شی چه "لا تشرب" نو دا نفی ده ځکه چه دی صورت کښی نه ځکل د بنده په اختیار کښی نه وی، بلکه د او بو نشتوالی په وجه دی، د غه شان که ئا بینا (روند) سړی ته د ویلے شی چه "لا تبصر" نو دا به نفی وی، او که بیناسړی ته لا تبصر د ویلے شی نو دا به نهی وی، دویمه خبره دا یادول پکار دی چه د نهی په وجه قبح امتناعی ثابت بیږی ځکه چه نا هی (منع کوونکے) حکیم دے او حکیم د بد و او قبیح څیز و نه منع فرمائی، د بنه څیز و نه منع نه کوی، دریمه خبره دا یادول پکار دی چه مقتضی (بالفتح) دا سے ثابت کړے شی چه دی په وجه مقتضی (بالکسر) باطل نه شی، د دی تمهیدی خبرو نه پس دلیل حاصل وادے چه په افعال شرعیه باندی وارد شوی نهی نه که قبیح لعینه ثابتیږی لکه څنګه چه امام شافعیؒ مذهب دے نو دا مذکوره "نهی" به نهی شی او مکلف اختیار به باطل شی، ځکه چه دهغه څیز اختیار د هغه څیز مناسب وی، د افعال حسیه اختیار د حسّی قدرت حاصلولو دی، مثلاً مکلّف د خپل قدرت او اختیار د وجه نه په زنا کولو قادر دے، خو یا هغه د الله تعالیٰ د نهی فرمائیلو په وجه د فعل زنا نه منع کیږی، نو په دی فعل زنا کښی به قبح لعینه وی، او دا افعال شرعیه اختیار دادے چه په دی کښی د فعل اختیار د شارع د طرف نه وی خو دی سره سره شارع د دی فعل نه منع فرمائی نو دا فعل شرعی به د شارع د اختیار و رکولو په وجه ماذون فیه وی او د شارع د نهی په وجه به ممنوع وی، او دا خبره هم مسلمه ده چه په فعل واحد کښی دا دوارے خبری نشی جمع کیدے، یعنی دا نه شی کیدے چه فعل واحد به ماذون فیه هم وی او ممنوع عنه هم، خو دا دوارے په دی شان جمع کیدے شی، چه د غه فعل د خپل اصل او ذات په اعتبار سره یعنی د ارکانو د تحقق په اعتبار سره مشروع او ماذون فیه وی او د خپل یو وصف په اعتبار سره ممنوع او قبیح وی، دا خیال وی هم د سا تلے شی چه په افعال شرعیه کښی حسّی اختیار کافی نه دے، لکه څنګه چه په افعال حسیه کښی حسی اختیار کافی وی، نو امام رازی رحمة الله علیه خو په فعل شرعی منهی عنه کښی د کمال قبیح یعنی قبح لعینه قائل دے نو دی وجه نه به اختیار شرعی

مقتضی (بالکس) یعنی نهی به باطل شی، حال دا دے چه مقتضیٰ یه دا سی طریقه ثابتول
دی هغه نه مقتضیٔ باطل شی دا ویریدی،
نو ثابته شوه چه فعل نهی عنه که دا فعال شرعیه نه وی نو دا به قبیح لعینه نه وی
دقبیح لغیره به وی، او دشارحؒ دبیان مطابق دوی تفصیل دا دے، چه په دا فعال شرعیه
اندی کومه نهی وارده وی، په دے کښی اختلاف دے، نو امام شافعیؒ فرمائی چه په دا فعال
شرعیه باندی وارده شوی نهی د قبیح لعینه تقاضا کوی او دا حنافو په نزد د قبیح
لغیره تقاضا کوی،
دامام شافعی رحمة الله علیه په دی کښی دوۀ دلیله دی، یو دا چه نهی د قبیح
تقاضا کوی او د قبیح کامل فرد قبیح لعینه دی، لهذا د قبیح کامله درجه قبیح لعینه به مراد
وی، دویم دلیل دا دے چه په دا فعال شرعیه باندی وارده شوی نهی به دا فعال
حسیه په وارده شوی نهی باندی قیاس کولے شی، او په دا فعال حسیّه باندی وارده شوی
نهی به په قبیح لعینه باندی محمول دی، لهذا په دا فعال شرعیه باندی وارده شوی
نهی به هم په قبیح لعینه باندی محمول وی،
دا حنافو دلیل نه مخکښی د نهی او نفی په مینځ کښی فرق د پیژنی، په دی د وارد
کښی فرق دا دے چه د نهی په صورت کښی د فعل نه کیدل د بنده په اختیار کښی وی،
او فعل منهی عنه چه دهغے کول د بنده په اختیار کښی دی که دا بنده دا دی دکولو
نه منع شو نو د ثواب مستحق به وی، او که منع نه شو بلکه د لئے وکړو نو د عذاب او
سزا مستحق به وی، او د نفی او نسخ کیدو په صورت کښی د فعل په نه کیدلو کښی د
بنده هیڅ اختیار نه وی، نو د منفی فعل نه د منع کیدلو په وجه بنده د ثواب مستحق
نه گرځی، حکم چه د فعل منهی نه منع کیدل دهغه فعل د نفی نفسه نشتوالی په وجه
دی، د بنده اختیار له په دی کښی هیڅ دخل نشته، او په کوم شیئ کښی چه د بنده اختیار
له هغه دخل نه وی، نو دی په وجه بنده د ثواب یا د سزا مستحق کیږی نه، لهذا
د فعل منفی نه په منع کیدلو یه بنده د ثواب مستحق نه وی، د دی د وارد فرق به دوی
مثال نه وا ضحه شی، چه کله پر لوښی (لوښی) کښی او به موجود وی او مخاطب ته وویلے
شی، چه د (اتشرب) مه څکه، نو دا نهی دلا، څکه چه په دی صورت کښی د مخاطب

ختم شی، ځکه چه دوکه شیز په ذات کښی قبح وی نو د شارح رح دطرف نه دوی وکړ هیڅ اختیار نه وی، او حسّی اختیار به باقی وی، لیکن حسّی اختیار به په افعالو کښی مفید نه وی ځکه چه حسّی اختیار د افعالِ شرعیه مناسب نه دے، ځکه مخکښی بیان تیر شوے دے، چه د هغه شیز اختیار به هغے مناسب وی، پهغه په "فعلِ شرعی منهی عنه" کښی د قبح لعینه منلو وجه نه چه د مکلف اختیار شرعی پاتی نه شو نو دغه فعل د بنده د اختیار د فوت کیدو په وجه شرعًا محال کیږی او د محال سره نهی نه متعلق کیږی، بلکه نهی د ورسره متعلق کیږی، لهذا امام شافعی د مذهب په بنیاد باندی په افعالو شرعیه باندی وارد شوی نهی به نهی پاتی نه شی بلکه دا به نهی او نسخ شی او هر کله چه دا نهی، نهی شوه نو د مقتضیٰ (بالفتح) یعنی د قبح په رعایت کښی مُقْتَضِیٰ (بالکسر) باطله شوه، او مخکښی دا بیان تیر شو چه د مقتضیٰ (بالفتح) ثابتولو دپاره مقتضیٰ (بالکسر) باطلول ډیره بده خبره ده، نو بهر ترده چه داسی وویلے شی چه په افعالو شرعیه باندی وارد شوی نهی په قبح لغیره دلالت کوی، ځکه چه په دی صورت کښی به قبح هم ثابت شی او مقتضیٰ (بالکسر) به هم باطل نه شی، او هم دا احنافو مذهب دے، نو ثابته شوه چه د احنافو مذهب صحیح او راجح دے علماء رح وائی چه په دی مقام کښی دا آخری تحقیق دے، دوی نه زیات تحقیق کول نه پسه وس کښی نشته،

ثُمَّ فَرَّعَ عَلَى الْوَصْلِ الَّذِيْ مَهَّدَهُ فَقَالَ وَلِهٰذَا كَانَ الرِّبٰوا وَسَائِرُ الْبُيُوْعِ الْفَاسِدَةِ وَصُوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعًا بِاَصْلِهٖ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ لِتَعَلُّقِ النَّهْيِ بِالْوَصْفِ لَا بِالْاَصْلِ اَيْ لِاَجْلِ اَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِي الْقُبْحَ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا كَانَ هٰذِهِ الْاُمُوْرُ الْمَذْكُوْرَةُ مَشْرُوْعَةً بِاعْتِبَارِ الْاَصْلِ دُوْنَ الْوَصْفِ فَاِنَّ الرِّبٰوا هُوَ مُعَاوَضَةُ مَالٍ بِمَالٍ وَفِيْهِ فَضْلٌ يُسْتَحَقُّ بِعَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ لِاَحَدِ الْجَانِبَيْنِ وَهٰذَا مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ الَّذِيْ هُوَ الْجَوْهَرُ وَاِنَّمَا الْفَسَادُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْعَرَضِ الْمَشْرُوْطِ وَهٰكَذَا حَالُ سَائِرِ الْبُيُوْعِ الْفَاسِدَةِ

كَالْبَيْعِ بِشَرْطٍ لَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْدُ وَفِيهِ نَفْعٌ لِأَحَدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ أَوْ بِلَا عَقْدٍ عَلَيْهِ الَّذِي هُوَ أَهْلُ الْاِسْتِحْقَاقِ وَالْبَيْعُ بِالْخَمْرِ وَنَحْوِهِ كُلُّ ذٰلِكَ مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ بِاعْتِبَارِ الشَّرْطِ الزَّائِدِ فَيَكُونُ مُفِيدًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَكَذَا صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ صَوْمًا وَغَيْرُ مَشْرُوعٍ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفِ الَّذِي هُوَ الْإِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ فَتَعَلَّقَ النَّهْيُ فِي كُلِّ ذٰلِكَ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ۔

ترجمہ:- بیا مصنّف رحمۃ اللہ علیہ پہ ھغہ اصل دکوم چہ تمہید بیان شو او تفریع ذکر کړی۔ نو فرمائی چہ دوی وجہ نہ ربا (سود) او بہ تولے فاسد سے بیعے او روژہ د یوم نحر، دا دخیل اصل اعتبار سرہ مشروع دی او دخیل وصف پہ اعتبار سرہ غیر مشروع دی، حُکہ چہ نہی د وصف سرہ متعلق کیږی دا اصل سرہ نہ متعلق کیږی یعنی دوی وجہ نہ چہ دا افعال شرعیہ نہ نہی د قبیح لغیرہ وصفًا تقاضا کوی دا مذکورہ نوی دا اصل پہ اعتبار سرہ مشروع دی او د وصف پہ اعتبار سرہ نہ دی، حُکہ چہ ربا یو مال د بل مال پہ عوض کښی پہ دی طریقہ درکول دی چہ پہ دے کښی د عقدِ معاوضے وجہ نہ احد المجانبین د زیاتوالی مستحق وی او دا دخیل ذات پہ اعتبار سرہ چہ ھغہ دا اړہ عوضونہ دی مشروع او جائز دی او پہ دی کښی فساد د شرط شوی زیاتی پہ وجہ دے، او ھم د غہ حال د تولو فاسدو بیعودے، مثلاً بیع د داسی شرط سرہ چہ عقد د ھغے تقاضا نہ کوی او پہ دے کښی یو د متعاقدینو تہ یا ھغہ معقود علیہ نہ نفع وی، چہ د استحقاق اھل وی او لکہ بیع با لخمر و غیرہ ھرہ یو ہ دخیل ذات پہ اعتبار سرہ مشروع دہ او فاسد د زیاتی شرط پہ اعتبار سرہ دے، نو دا بیع فاسد بہ د قبضے نہ پس د ملک فائدہ ورکوی د غہ شان د یوم نحر روژہ د دی اعتبار د وجہ نہ مشروع دہ چہ دا روژہ دہ او د دی د وصف پہ اعتبار سرہ غیر مشروع دہ چہ ھغہ د ضیافت (میلمستیا) نہ لحاظ اړول دی نو پہ دی تولو کښی د ھر یو د وصف سرہ نہی متعلق شو سے دہ اصل سرہ نہ دہ۔

تشریح:- شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی چہ مخکښی مصنّفؒ چہ د اد عوی

کړی وه چه په افعال شرعیه وارده شوی نهی د قبح لغیره فائده ورکوی په دی
مصنفؒ یوخو تفریعی مسئلے ذکر کړی دی نو فرمائیلی دی چه بیع د ربا، بیع فا
دیوم نخر روژه د خپل اصل په اعتبار سره مشروع دی او د وصف په اعتب
غیر مشروع دی، ددی وجه داده چه د نهی تعلق د وصف سره وی دا صل
نه وی،

« دی تفصیل دا دے چه بیع ربا دا ده چه دواړه طرفونو ته مال وی
دواړو طرفونو مال په جنس او قدر کښی یو شان وی بیا د احد العاقدین د پار
شرط وی مثلاً یو کس وائی چه زه په تا سل درهمه خرخوم خو په دی شرط
ته به مانه د دی په عوض کښی یو نیم سل درهمه راکوے، او هغه کس ئے قبول
نو دا بیع ربا ده، او دا بیع د خپل اصل او ذات په اعتبار سره مشروع ده ځکه
چه بیع ذات عوضین دی او دواړه عوضونه مال دے یعنی د بیعے محل کیدے شی
او ایجاب و قبول چه د بیعے ارکان دی هغه هم موجود دی، نو هر کله چه دواړه عوضونه
د بیع محل هم دی او د بیع رکن هم موجود دے نو دا بیع به د خپل اصل او ذات په اعتبار
سره جائز او مشروع وی، خو لیکن د جنس او قدر د یو شان کیدو په صورت کښی په
دواړو عوضونو کښی مساوات او برابری شرط ده او د زیات والی شرط نګلو لو سره
مساوات ختم شو نو دی د پاره د دی شرط شوی زیاتی په وجه د ربا بیعه فاسده ګرځی
او دا مشروط زیات والے خو په بیع ربا کښی تابع دے، نو دی د پاره دا به د وصف
په شان وی او فساد به د وصف سره متعلق وی۔

پهر یو حال دا ثابته شوه چه بیع ربا د خپل اصل او ذات په اعتبار سره
مشروع او د خپل وصف په اعتبار سره غیر مشروع او فاسده ده، او کوم څیز
چه د ذات په اعتبار سره مشروع او د وصف په اعتبار سره غیر مشروع وی نو هغه
قبیح لغیره وی، هم د غه حال د نقو لو فاسدو بیعو دے، مثلاً د یو داسی شرط
سره بیعه وکړے شی چه د هغے عقد بیع تقاضا نه کوی، او په دی شرط کښی دا حد
المتعاقدین نفع وی یا د معقود علیه نفع وی، په دی شرط چه معقود علیه د
استحقاق اهل وی مثلاً یو سړی خپل غلام په دی شرط خرڅ کړو چه یو میاشت

به دده خدمت کوی نو په دی صورت کښی د بائع نفع ده اوکه چا یوه کپړه په دی شرط واخسترچه بائع به د دی نه کرته جوړه وی او راکوی به ئے، نو په دی کښئ مشتری نفع ده اوکه چاخپل غلام په دی شرط خرڅ کړو چه مشتری به ترمرګه پورے دا غلام نه خرڅوی نو په دی کښی د معقود علیه یعنی غلام فائده ده ځکه چه غلام بیا بیا خرڅول نه خوښوی اودا معقود علیه د استحقاق د اهل نه هم دے ځکه چه د سړی کیدو په وجه به د غلام په مشتری باندی د نه خرڅولو حق ثابت شی او هغه د خپل حق د حاصلولو د پاره خصومت یعنی مقدمه هم چلولے شی اوکه چرته داسی شرط ئے ونکولو چه عقد د مقتضی نه خلاف نه وی، مثلاً دا شرط ونکوی چه مشتری به د بیع مالک وی نو دی په وجه به بیعه نه فاسد یږی یا د معقود علیه د پاره نفع شرط ونکوی او معقود علیه د استحقاق د اهل نه نه وی، مثلاً چاخپل اس په دی شرط باندی خرڅ کړو چه مشتری به دی تر هره وړځ دا فلانے نکے قسم واخه (چاره) په دومره مقدار درکوی، نو په دی صورت کښی هم بیعه نه فاسد یږی ځکه چه په دی صورت کښی د معقود علیه خو نفع ده لیکن اس د استحقاق د اهل نه نه دے، بهرحال بیع فاسده د خپل ذات په اعتبار سره غیر مشروع وی، او یا ئی شرط (چه د وصف په وجه کښی وی) په وجه سره غیر مشروع کیږی، لهذا بیع فاسده یه هم قبیح لغیره وی، او د غه شان بیع پر شرابو هم بیع فاسده ده ځکه چه شراب (خمر) خو مال دے لیکن متقوم نه دے، مال خو د دی وجه نه دے چه د مال تعریف دا دے چه د هغے طرف ته د طبیعت میلان وی او د ضرورت د وخت د پاره خلق د هغے ذخیره کوی یا مال هغه دے چه دا د سړی د مصلحتونو د پاره پیدا شوے وی، او سړے د دی حرص کوی، او خمر (شراب) هم دا سی دی لهذا خمر مال دے او متقوم نه دے، ځکه چه متقوم هغه وی چه د هغے نه نفع حاصلول شرعاً حلال وی، حال دا دے چه شارع د شرابو تسلیم او تسلم نه او د دی سره ئے د دی نه د نفع حاصلولو نه منع فرمائیلی ده، نو د هر کله چه دا سی وه نو خمر به متقوم نه وی، بهرحال خمر غیر متقوم مال دے او په خمر سره بیعه کښی خمر ثمن جوړ شوی او خمر د مال کیدو په وجه ثمن کیدے شی، او هر کله چه خمر ثمن کیدے شی، نو بیع په خمر سره به صحیح وی، لیکن د ثمنو حواله کول او په دی باندی

قبضه کول د مسلمان د پاره جائز نه دی ، نو د خمر په بیعه کښی داخل د ثمنو طرف نه راځی او ثمن مقصود نه وی ، یعنی د بیع د صحیح حاصلولو د پاره ذریعه وی ، هم داوجه ده چه د بیع د صحیح کیدلو د پاره په مبیع باندی قادر کیدل شرط دی ، لیکن په ثمن باندی قادر کیدل شرط نه دی ، نو په بیعه کښی ثمن داوصاف د تبیلے نه شو او خلل په وصف کښی راځی ، او هر کله چه بیعه د ذات په اعتبار سره مشروع (جائز) وی او په وصف کښی خلل وی ، یعنی د وصف په اعتبار سره غیر مشروع وی نو دغه بیعه فاسده وی ، او په دی کښی قبحه لغیره وی ،

لهٰذا ثابته شوه چه بیعه په خمر سره بیعه فاسده ده ، او په دی کښی قبح لغیره ده ، او بیع فاسده د مشتری د قبضے نه پس د ملک فائده ورکوی ، لهٰذا دا به هم د قبضے نه پس د ملک فائده ورکوی ، دغه شان د نخرو د مړے روژه ، د روژے کیدو په اعتبار سره ، یعنی د خپل ذات په اعتبار سره مشروع ده ، اوداد وصف یعنی د خدائے د سپارتیا نه د مخ اړولو په وجه غیر مشروع ده ، لهٰذا د نخر روژه به هم قبیح لغیره وی ، حاصل داد ے چه په مذکوره څیزونو کښی په هر یو کښی نفی د وصف سره متعلق ده ، داصل سره متعلق نه ده ، او کوم ځائے چه د نفی تعلق د وصف سره وی او د اصل سره نه وی نو هغه به قبیح لغیره وی . لهٰذا بیع د ربا وغیره . قول څیزونه به قبیح لغیره وی .

ثُمَّ هٰهُنَا سَوَالٌ مُعَدَّدٌ عَلٰی اَبِیْ حَنِیْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَهُوَ اَنَّ بَیْعَ الْحُرِّ وَالْمَضَامِیْنِ وَالْمَلَاقِیْحِ وَنِکَاحَ الْمَحَارِمِ مِنَ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِیَّةِ مَعَ اَنَّ هٰهُنَا لَمْ یَقَعْ عَلَی الْقَبِیْحِ لِغَیْرِهٖ بَلْ عَلَی الْقَبِیْحِ لِعَیْنِهٖ عِنْدَکُمْ فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ وَقَالَ وَالنَّهْیُ عَنْ بَیْعِ الْحُرِّ وَالْمَضَامِیْنِ وَالْمَلَاقِیْحِ وَنِکَاحِ الْمَحَارِمِ مَجَازٌ عَنِ النَّفْیِ فَالْمُرَادُ عَامٌّ مِنْ اَنْ یَّکُوْنَ حُرًّا اَوْ صُلْبَ اَوْ حُرَّ الْعِتَاقَةِ وَالْمَضَامِیْنُ جَمْعُ مَضْمُوْنَةٍ وَهُوَ مَا فِیْ اَصْلَابِ الْاٰبَاءِ وَالْمَلَاقِیْحُ جَمْعُ مَلْقُوْحَةٍ وَهُوَ مَا فِیْ اَرْحَامِ الْاُمَّهَاتِ وَالْمَحَارِمُ عَامٌّ مِنْ اَنْ یَّکُوْنَ حُرْمَةُ الْقَرَابَةِ اَوْ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ وَبِالْجُمْلَةِ فَالنَّهْیُ عَنْهَا لَهُ کَمَا یُحْمَلُ عَلَی النَّفْیِ بِطَرِیْقِ الْمَجَازِ فَکَانَ نَسْخًا لِلْعَدَمِ مُحْکَمًا اَیْ فَکَانَ هٰذَا النَّهْیُ کُلُّهٗ

نَسْخًا لِلْمُشْتَرِیْ وَعِبْرَةٌ لِعَدَمِ مَحَلِّ النَّهْیِ اِذْ مَحَلُّ الْبَیْعِ هُوَ الْمَالُ وَهُوَ لَا یَبْسُوْا بِمَالٍ وَمَحَلُّ النِّکَاحِ الْمَحِلِّیَّاتُ وَهُنَّ مُحَرَّمَاتٌ بِالنَّصِّ وَفِی اِیْرَادِ لَفْظِ النَّسْخِ بَعْدَ النَّفْیِ تَنْبِیْهٌ عَلٰی تَرَادُفِ مَفْهُوْمَیْهِمَا وَیُمْکِنُ اَنْ یَّکُوْنَ نَسْخًا اِصْلَاحِیًّا عِنْدَ مَنْ یَّقُوْلُ اِنَّ رَفْعَ الْاِبَاحَةِ الْاَصْلِیَّةِ وَرَفْعَ مَا فِی الْجَاهِلِیَّةِ اَوْ فِی الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ یُسَمّٰی نَسْخًا لِاَنَّ بَیْعَ الْحُرِّ کَانَ فِیْ شَرِیْعَةِ یُوْسُفَ ۴ وَبَیْعَ الْمَمَالِیْکِ وَالْاِمَاءِ قَبِیْحٌ کَانَ فِی الْجَاهِلِیَّةِ وَنِکَاحُ بَعْضِ الْمَحَارِمِ کَانَ فِی الْجَاهِلِیَّةِ وَبَعْضُهَا فِی الْاَدْیَانِ السَّابِقَةِ۔

ترجمہ: دلته یو سوال مقدر دے چه په امام ابوحنیفه رحمه الله تعالیٰ پاندی شوے دے، او هغه داچه د آزاد بیع او د مضامین او د ملاقیح بیعه او نکاح (معامو د شریعت دا فعالونه نه دی، حال دا دے چه دا ټول په قبیح لغیره باندی محمول نه دی بلکه ستاسو په نزد دا په قبح لعینه باندی محمول دی، نو دی جواب دا امام صاحب ؒ طرف نه مصنف ؒ دا وی کړے دے، چه د آزاد د ملاقیح او د مضامین بیعه او د محارمو نکاح په حقله چه کومه نهی وارده شوی هغه د نفی نه مجاز ده، نو آزاد عام دے که اصلاً آزاد وی، یا عتاقةً آزاد وی، او مضامین د مضمونٌ جمع ده او مضمونٌ هغه څیز (دے چه د پلار و نو (آبا) په پشت کښی وی، او ملاقیح د ملقوحه جمع ده او ملقوحة هغه څیز دے د میاندو په رحمونو کښی وی او محارم هم عام وی، که حرام والے د قرابت په لحاظ سره وی یا حرمت د مصاهرة (سخرګنۍ) په وجه وی، حاصل داچه په دی ټولو کومه نهی واړه وشوی نو دا په طریقے د مجاز باندی په نفی محمول ده، نو دا نهی به د خپل محل د نشتوالی په وجه د نسخ شی یعنی دا نهی به پورته په پورته د مشروعیت (پاڼه نسخ شی حکمه چه د نهی محل نشتر، او دی د پاره چه د بیعے محل مال وی او دا څیز نو مال نه دے او د نکاح محل حلالے بښځے دی، او محارم خو هغه دی چه په نص سره حرام دی، او د نفی نه پس د نسخ لفظ راوړل په دی خبره خبردارے ورکول دی، چه دا دواړه دلته مترادف دی، او دا هم ممکن ده، چه دا نسخ اصلاحی وی د هغه خلقو په نزد چه وائی چه دا اصلی اباحت او د جاهلیت طریقے او د سابقه شریعتونو

طلیقے خمولو تہ نسخ وائی حُکہ چہ د آزاد بیعہ د یوسف پہ شریعت کښی او د مضامینو املاء قبیح بیعہ د جاهلیت پہ زمانہ کښی موجود وے، او د بعضے محارمو نکاح پہ جاهلیت کښی او د بعضے نکاح پہ محکښی او دیانو کښی موجود وہ۔

تشریح:- شارحؒ وائی چہ دلتہ کښی یو سوال مقدر دے چہ حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ باندی شوے د اوہغہ دا دے چہ د آزاد سړی بیعہ او د مضامینو املاء قبیح بیعہ او د محارمو یعنی د مور او نیا وغیرہ سرہ نکاح دا شریعت افعال دی، لیکن دوی سرہ د احنافو پہ نزد پہ دی خبرو نو باندی وارد شوی نهی پہ قبح لغیرہ باندی محمول نہ وی بلکہ پہ قبح لعینہ باندی محمول دی، حال دلتہ چہ د احنافو پہ نزد پہ شرعی افعالو باندی وارد شوی نهی پہ قبح لغیرہ باندی محمول وی لکہ څنګہ چہ محکښی پہ تفصیل سرہ بیان تیر شو،

د احنافو ؒ د طرف نہ فاضل مصنفؒ جواب ورکولو سرہ فرمائی چہ د آزاد مضامینو املاء قبیح پہ بیعہ او د محارمو پہ نکاح باندی چہ کومہ نهی وارد شوی نو دا د نفی نہ مجاز دہ، یعنی دوی نهی نہ مجازاً نفی مراد دہ، او پہ دی دواړو کښی مناسبت دا دے، چہ دوی دواړو پہ منع کښی صورۃً هم اتصال دے، او د معنی پہ اعتبار سرہ هم اتصال دے، صورۃً خو حُکہ چہ پہ نهی او نفی دواړو کښی د نفی حرف موجود وی، او معنیً حُکہ چہ پہ دواړو کښی اعلام د یو څیز نشتوالے بیانول مقصود وی، د اخبرہ دہ چہ نهی د بندہ د اختیار سرہ د عدم تقاضا کوی، او نفی د اصلاً د بندہ د اختیار نہ بغیر د عدم تقاضا کوی، نو هر کلہ چہ د نهی او نفی پہ منع کښی مناسبت شتہ، نو نهی مجازاً پہ نفی محمول کول صحیح دی، او کلہ چہ نهی مجازاً پہ نفی باندی محمول شوہ نو دا بہ قبح لعینہ باندی محمول کیږی حُکہ چہ پہ نفی سرہ پہ منفی فعل کښی قبح لعینہ ثابتیږی، قبح لغیرہ نہ ثابتیږی او هر کلہ چہ دلتہ نهی لرہ پہ نفی باندی مجازاً محمول کولو سرہ د قاعدے مطابق قبح لعینہ ثابتیږی، نو دوی نہ پہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ باندی کوم اعتراض نہ واقع کیږی، شارحؒ دوی جواب پہ وضاحت کولو سرہ فرمائی چہ پہ متن کښی آزاد عام دے، کہ اصلاً یعنی پیدا شوے آزاد وی یا د مالک پہ آزاد کولو سرہ آزاد وی، او مضامینو مضمونۃٌ جمع دہ، مضمونۃٌ د

منی هغه قطرے ته وائی چه د پلار په صلب او شا کښی وی، او ملا قیح د ملقوحة جمع ده او ملقوحه هغه نطفه وی چه د موں په رحم کښی وی، او محارم هم عام دی که د نزی حرام کیدو په وجه محارم وی لکه د موں، نور و غیره حرام والے یا د حرام والی د مصاهرة (سخر کښی) په وجه محارم وی لکه د اواطی د پلار او د واطی د خوئی حُرمت په موطوء باندی او د موطوئے د موں او د نور حُرمت په واطی باندی، بهرحال په دی مذکوره کارونو چه کومه نهی وارد شوی نو دا مجازاً په نفی باندی محمول ده یعنی (انشاء دا صیغه (نهی) دا خبار (نفی) په صیغے باندی محمول ده، نو دا نهی به مجازاً نسخ وی، یعنی په مذکوره کارونو چه کومه نهی راغلے نو غه به د دوی حشر و عیت د پاره نسخ وی، حُکه چه په ذکر شو و کارونو (اُمور) کښی د نفی محل معدوم دے حُکه چه بیع محل مال دے او آزاد، ملا قیح او مضامین مال نه دی. او د نکاح محل ملا لے نه ښځے دی، او محارم خو هغه ښځے دی چه نص سره د رته حرام و ګرځلے شوی دی. نو چه په دغه کارونو کښی د بیع او د نکاح محل اصلاً معدوم دے نو د دی اصلی معدوم سره صرف نفی متعلق کیدے شی، نهی وں سره نه شی متعلق کیدے او کله چه په مذکوره اُمورو کښی نهی نشی راتلے او صرف نفی راتلے شی نو په دی اُمورو کښی وارد شوی نهی به مجازاً په نفی محمول وی، او د نفی په ذریعه خو قبح لعینہ ثابتیږی او قبح لغیره نه ثابتیږی، ځنګه چه مخکښی تیر شوی دی، نو دی د پاره په مذکوره کارونو کښی بدهم قبح لعینہ ثابتیږی او دا قبح لعینہ ثابتیدل به بالکل قاعدے مطابق وی او کله چه دلته قبح لعینہ ثابت کیدل د قاعدے مطابق دی نو په امام صاحبؒ باندی هیڅ اعتراض واقع نه شو،

صاحبؒ د نورو الانوار والی چه د متن په عبارت کښی د نفی د لفظ نه پس د نسخ لفظ په ذکر کولو کښی په دی خبره تنبیه ده چه دلته نفی او نسخ دواړه یوشان دی. او د اهم ممکن ده چه د نسخ نه اصلاً حی نسخ مراد شی، خو دا به د هغے خلقو په نزد وی چا چه د نسخ تعریف داکړے چه اباحت او په زمانه د جاهلیت کښی او مخکښی شریعتونو کښی رواج شوی طریقے حتمول حُکه چه د آزاد بیعه د حضرت یوسف علیه السّلام په شریعت کښی جائز ده، خو اسلام په نهی کولو سره دا منسوخ کړه دغه شان د مفاتیح

او ملاقح بیعه په جاهلیت کښی جائز وه خو اسلام د نهی په ذریعه دا منسوخ کړی او د بعضو محارمو نکاح په جاهلیت کښی جائز وه او د بعضو په محکمینو ادیانو کښی جائز وه خو اسلام دا منسوخ کړی، بهرحال په دی صورت کښی به د نهی او نفی په منځ کښی تراوف نه وی بلکه مطلب به ئے دا وی چه هرکله په مذکوره اُمورو کښی وارد شوی نهی مجازاً په نفی باندی محمول شوے نو دا نهی به د مذکوره اُمورو د پاره تسخر وی یعنی د غه کار روته رمونږ د شریعت نه محکمی جائز وو، خو زمونږ ه شریعت د غه منسوخ کړل،

وَ قَالَ الشَّافِعِیُّ فِی الْبَابَیْنِ یَنْصَرِفُ اِلَی الْقِسْمِ الْاَوَّلِ شُرُوْعٌ فِیْ بَیَانِ مَذْهَبِ الشَّافِعِیِّ یَعْنِیْ اَنَّ عِنْدَهُ النَّهْیَ فِیْ کُلِّ مِنَ الْاَفْعَالِ الْحِسِّیَّةِ وَالْاَفْعَالِ الشَّرْعِیَّةِ یَنْصَرِفُ اِلَی الْقُبْحِ لِعَیْنِهٖ مُحَرِّمَةُ الزِّنَا وَالْخَمْرِ وَحُرْمَةُ صَوْمِ یَوْمِ النَّحْرِ عِنْدَهُ سَوَاءٌ قَوْلُهٗ بِکَمَالِ الْقُبْحِ حَالٌ بِمَعْنِی الْفَاعِلِ اَیْ حَالَ کَوْنِهٖ قَائِلًا بِکَمَالِ الْقُبْحِ لِعَیْنِهٖ اَوْ مَفْعُوْلٌ لَهٗ اَیْ لِاَجْلِ قَوْلِهٖ بِکَمَالِ الْقُبْحِ کَمَا قُلْنَا فِی الْحُسْنِ فِی الْاَمْرِ لِاَنَّ مِنْ مَذْهَبِنَا اَنَّ الْاَمْرَ الْمُطْلَقَ الْخَالِیَ مِنَ الْقَرِیْنَةِ یَقَعُ عَلَی الْحُسْنِ لِعَیْنِهٖ قَوْلُهٗ بِکَمَالِ الْحُسْنِ فَلَا یَکُوْنُ صَوْمُ یَوْمِ الْعِیْدِ سَبَبًا لِلثَّوَابِ عِنْدَهٗ وَلَا الْبَیْعُ الْفَاسِدُ مُوْجِبًا لِلْمِلْکِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَاِنَّمَا شَبَّهَ الشَّافِعِیَّ النَّهْیَ بِالْاَمْرِ لِاَنَّ النَّهْیَ فِی اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِیْقَةً کَالْاَمْرِ فِی اقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَیَنْبَغِیْ اَنْ یَّکُوْنَا عَلَی السَّوَاءِ وَلِاَنَّ الْمَنْهِیَّ عَنْهُ مَعْصِیَةٌ فَلَا یَکُوْنُ مَشْرُوْعًا مَعَ مَا بَیْنَهُمَا مِنَ التَّضَادِ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ قَوْلُهٗ بِکَمَالِ الْقُبْحِ لَا عَلٰی قَوْلِهٖ لِاَنَّ النَّهْیَ فِی اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِیْقَةٌ کَمَا یُوْهِمُهُ الظَّاهِرُ وَهُوَ دَلِیْلٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِیِّ بِاعْتِبَارِ تَرَتُّبِ اَحْکَامِهٖ وَاٰثَارِهٖ کَمَا اَنَّ الْاَوَّلَ دَلِیْلٌ بِاعْتِبَارِ تَقَدُّمِ الْمُقْتَضٰی وَشَرْطِهٖ وَالْفَرْقُ بَیْنَ الْمُسْلِمِیْنَ بَیِّنٌ وَقَدْ عَرَفْتَ جَوَابَهُمَا فِیْمَا تَقَدَّمَ فِیْ ضِمْنِ تَقْرِیْرَاتِنَا۔

ترجمه: او امام شافعیؒ فرمائی چه نهی به په دواړو بابونو کښی اوّل قسم ته راجع وی، دا امام شافعیؒ د مذهب ابتداء ده، یعنی د امام شافعیؒ په نزد په شرعیّه او حسیه دواړه قسمه افعالو کښی به د هر یو نهی قبح لعینه ته راجع وی، لهذا

دوی په نزد د زنا او خمر و حرام ولے او نحر د دوے د روژے حرام ولے برابر دے ، په دی حال کښی چه هغه په قبح کښی د کمال قائل دے ، د اجال دے د فاعل په معنی کښی یعنی په دی حال کښی چه امام شافعیؒ په قبح کښی د کمال یعنی د قبیح لعینه قائل دے یا د مفعول له په معنی نه دے یعنی د دی وجه نه شے و وے چه هغوی په قبح کښی د کمال قائل دی ، څنګه چه مونږ په امر کښی د حسن متعلق وئیلے وو ، لکه چه زمونږ مذهب دا دے چه مطلق امر چه د قرینے نه خالی وی هغه د پوره حُسن (کمال حسن) د قول په وجه په حسن لعینه واقع کیږی ، نو امام شافعیؒ په نزد اختر روژه به د ثواب سبب نه وی ، او نه به فاسده بیعه د قبضه کولو نه پس د ملک موجب وی ، او امام شافعیؒ د نهی تشبیه د امر سره ورکړے ، څکه چه نهی د قبیح په تقاضا کولو کښی حقیقت دے لکه څنګه چه امر د حسن په تقاضا کولو کښی دے ، نو منا سب داده چه نهی او امر دواړه برابر وی او دادی د پاره چه منهی عنه معصیت (گناه) ده ، لهٰذا مشروع به نه وی ، څکه چه په دی دواړو کښی تضاد دے د وا مات نّ په دی قول " قولہٗ بکمال القبح " باندی معطوف دے ، د انه چه په دی قول باندی چه " لان النّهی فی اقتضاء القبح حقیقۃٌ " دے ، لکه څنګه چه په ظاهره دوی وهم کولے شی ، او د امام شافعیؒ دویم دلیل دا دے چه نهی د احکامو او آثارو د ترتیب په اعتبار سره لکه څنګه چه اوّل دلیل دے (د قبح لعینه) د نهی مقتضیٰ او د شرط د متقدم والی په اعتبار سره او د دواړه مسلکونو په مینځ کښی فرق ظاهر دے ، او تاسو د دواړو دلیلونو جواب زمونږ د مخکښی تقریر و نو په رنړا کښی معلوم کړے دے ،

تشریح :- صاحب د کتاب وائی چه د امام شافعی رحمة الله علیه مذهب دا دے چه نهی که په شرعی افعال یا په حسی افعالو راغلے وی په دواړو صورتونو کښی به د نهی نه قبح لعینه ثابتیږی ، لهٰذا د امام شافعیؒ په نزد د زنا د شرابو څکلو او د نحر د روژے حرمت برابر دے ، حال دا دے چه زنا کول او شراب څکل د حسی افعالو نه دی او د روژه د نحر د وے ده شرعی افعالو نه ده ، نو د امام شافعیؒ په نزد به دغه مذکوره افعال نه اصلاً مشروع وی او نه به

وصفاً مشروع وی بلکه باطل به وی د حضرت امام شافعیؒ په د ی باندی دوه دلیلونه دی، اوّل دلیل دادے چه مطلق نهی چه د قرینے نه خالی وی نو دا به دکاملے قبحے طرف ته راجع وی، او کامله قبحه، قبح لعینه وی، لهذا نهی به په قبح لعینه باندی محمول وی، برابره خبره ده که په شرعیه افعالو باندی وارده وی که په حسیه افعالو باندی، او دا داسی ده لکه څنګه چه مونږ احنافو دامر په بیان کښی د حسن متعلق وئیلے دی، یعنی زمونږ د احنافو مذهب دادے چه مطلق امر چه د قرینے نه خالی وی هغه به دکاملے درجے حسن طرف ته راجع وی، او کامل حسن، حسن لعینه وی لهذا مطلق امر به په حسن لعینه باندی محمول وی، نو څنګه چه زمونږ په نزد مطلق امر د کامل حسن لرلو په وجه په حسن لعینه باندی محمول کولے شی، د غه شان د امام شافعیؒ په نزد مطلق نهی هم کامل قبح لرلو په وجه په قبح لعینه محمول وی نو لکه امام شافعیؒ د منهی عنه قبحه د مامور په حسن قیاس کړے، بهرحال چه د امام شافعیؒ په نزد په شرعیا فعالو باندی وارد شوی نهی هم په قبح لعینه باندی محمول کړی، نو د دوی په نزد خو داختره د ورځے روژه قبیح لعینه ده یعنی نه اصلاً مشروع ده او نه وصفاً مشروع ده، نو د دی وجه د دوی په نزد هاروژه د ثواب سبب نه جوړیږی او بیع فاسد هم د دوی په نزد د قبح لعینه کیدو په وجه د مشتری د قبضه کولو نه پس هم د ملکیت فائده نه ورکوی،

شارح ترکیب نحوی بیانوی چه قولاً حال دے د فاعل په معنی او فاعل امام شافعیؒ دے، یعنی په دی حال کښی چه امام شافعیؒ دکاملے قبحے قائل دے، یا د مفعول له په معنی کښی حال دے، یعنی د دی وجه نه چه امام شافعیؒ دکاملے قبحے قائل دے، یعنی دکاملے قبحے د قائل کیدو په وجه امام شافعیؒ دا نهی په قبح لعینه باندی محمول کوی،

حضرت امام شافعیؒ د امر د نهی سره دی پاره تشبیه ورکړے چه نهی د قبحے په تقاضا کولو کښی دا سی حقیقت دے لکه څرنګه چه "امر" د حسن په تقاضا کولو کښی حقیقت دے، لهذا اهم دا مناسبت دے، چه نهی او امر د واړه برابر دی، یعنی څنګه چه مطلق امر په حسن لعینه باندی محمول وی د غه شان مطلق نهی به هم په قبح لعینه باندی محمول وی، که دا اعتراض وکړے شی چه د نهی صیغه د قبح د اقتضاء د پاره

نه ده وضع شوے لهٰذا د قبح په اقتضاء کښی نهی ته حقیقت وئیل څنګه صحیح کیدے شی
وددی جواب به داوی چه نهی د قبح په اقتضاء (غوښتلو) کښی د حقیقت په شان
ه، یعنی څنګه چه حقیقی معنی د موضوع لفظ د پاره لازمه وی، او ددی نه، نه جدا کیږی
دغه شان د قبح اقتضاء هم د نهی د صیغے نه، نه جدا کیږی، بلکه ددی د پاره لازمه وی۔

د حضرت امام شافعی رحمة الله علیه دویم دلیل دادے چه منهی عنه فعل
ناه (معصیت) وی، او کوم فعل چه گناه وی هغه مشروع کیدے نه شی نو منهی عنه
فعل به مشروع نه وی، ځکه چه د مشروع او د منهی عنه په مینځ کښی تضاد دے او د
ضاد خیز و نه جمع کیدے نشی، پهرحال هر کله چه منهی عنه فعل غیر مشروع او حرام دے
نو پهدے کښی یه قبح لعینه ضروری وی کد دا فعل د شرعیه افعالو نه وی کد حسیه افعالو
ناه وی۔

شارح رح وائی چه دا عبارت د لان المنهی عنه الخ د ماتن رح په دی قول "قولاً بکمال
القبح" باندی معطوف دے، دا سی نه چه په دی قول باندی چه لان النهی فی اقتضاء
القبح حقیقةً دے، څنګه چه په ظاهره د نزدی والی په وجه ددی وهم کیږی، حاصل
داچه دامام شافعی رح اوّل دلیل "قولاً بکمال القبح" په ذریعه بیان شوے او دویم دلیل
لان المنهی عنه معیبٌ سره بیان شوے، او په "لان النهی فی اقتضاء القبح حقیقةً
الخ کښی د نهی تشبیه دامر سره ورکولو کښی د ددی په مینځ کښی د تشبیه د وجهے بیان دے
شارح رح فرمائی چه دامام شافعی رح دویم دلیل د نهی د احکامو او آثارو په نفی باندی مرتب
کیدو په اعتبار سره دے، یعنی د ویم دلیل په دی اعتبار سره دے چه د نهی احکام
او آثار یعنی د منهی عنه فعل معصیّت (گناه) او غیر مشروع کیدل په نهی باندی مرتب
دی او احکام او آثار خو مؤخر وی لهٰذا د ویم دلیل دهغه څیز په اعتبار سره دے چه
په د نهی نه مؤخر دے۔

او دامام شافعی رح اوّل دلیل د نهی د مقتضیٰ او شرط په اعتبار سره دے، او د نهی مقتضیٰ
و شرط قبحه ده او د هر څیز شرط او مقتضیٰ په هغه څیز باندی مقدم دی، لهٰذا اوّل
دلیل د دا سی شی په اعتبار سره دے چه په نهی باندی مقدم دے، صاحب نور الانوار
وائی چه د احنافو او شوافعو د مذهبونو په مینځ کښی فرق بنکاره دے او دامام شافعی رح

د دوا رو دلیلو نو جواب زمونږ په مخکینو تقریرونو کښې تیر شوے دے، نو دا اوّل دلیل جواب وا دے چه امام شافعیؒ د کاملے قبیح قائل کیدل ممکن نه دی، ځکه چه د کاملے قبیح یعنی په قبح لعینه د قائل کیدو په صورت کښې به د نهی نه نفی جوړه شی څنګه چه مخکښې تیر شو، او د دلیل ثانی نه جواب وا دے چه د منهی عنه فعل اصلاً او وصفاً واړه شانه معصیت کیدل نه منو بلکه منهی عنه فعل وصفاً معصیت وی، او اصلاً مشروع وی، لهٰذا د حیثیتونو د مختلف کیدو په وجه هیڅ تضاد نشته لکه یو آقا چه خپل غلام ته ووائی چه سفر مه کوه، او زما کار ته وکنده او راوړه، او غلام کار ته هم وکنده او سفر ته هم وځی نو دا غلام به مطیع (تابعدار) هم وی او عاصی (نافرمان) به هم وی، او په دې کښې هیڅ حرج نشته۔

وَلِذَا قَالَ لَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا هٰذَا شُرُوْعٌ فِيْ تَفْرِيْعَاتِ الشَّافِعِيِّ عَلٰى مُقَدِّمَةٍ مَطْوِيَّةٍ نَشَأَتْ مِنْ قَوْلِهٖ فَلَا يَكُوْنُ مَشْرُوْعًا وَلَا يَكُوْنُ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ سَوَاءٌ كَانَ حِسِّيًّا أَوْ شَرْعِيًّا لَا يَكُوْنُ مَشْرُوْعًا بِنَفْسِهٖ وَلَا سَبَبًا لِلْمَشْرُوْعِ اٰخَرَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا لِاَنَّ الزِّنَا حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِنِعْمَةٍ هِيَ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ لِاَنَّهَا تُلْحِقُ الْاَجْنَبِيَّةَ بِالْاُمَّهَاتِ وَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ تَعَالٰى بِهَا عَلَيْنَا حَيْثُ قَالَ وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَصِهْرًا فَلَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ اِلَّا بِالنِّكَاحِ وَهِيَ اَنْ يَحْرُمَ حَلِيْلَةُ اَبِي الْوَاطِئِ وَابْنِهٖ عَلَى الْمَوْطُوْءَةِ وَحُرْمَةُ اُمِّ الْمَوْطُوْءَةِ وَبِنْتِهَا عَلَى الْوَاطِئِ فَهٰذِهِ الْحُرُمَاتُ اِلَّا مَنْ يَحْرُمُ عِنْدَهٗ لَا تَتَعَلَّقُ اِلَّا بِالْوَطْءِ الْحَلَالِ وَعِنْدَنَا كَمَا تَثْبُتُ بِالنِّكَاحِ تَثْبُتُ بِالزِّنَا وَدَوَاعِيْهِ مِنَ الْقُبْلَةِ وَاللَّمْسِ وَالنَّظَرِ اِلَى الْفَرْجِ الدَّاخِلِ بِشَهْوَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّ وَدَاعِيَ الزِّنَا مُفْضِيَةٌ اِلَى الزِّنَا وَالزِّنَا مُفْضٍ اِلَى الْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْاَصْلُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ اَفَادَ يَحْرُمُ عَلَى الْوَلَدِ اَوْ لَا اَبُ الْوَاطِئِ وَابْنُهٗ اِذَا كَانَتْ اُنْثٰى وَاُمُّ الْمَوْطُوْءَةِ وَبِنْتُهَا اِذَا كَانَ وَلَدًا ثُمَّ تَتَعَدّٰى مِنَ الْوَلَدِ اِلٰى طَرَفِ غَيْرِ فَتَحْرُمُ حَلِيْلَةُ الْمَرْاَةِ عَلَى الزَّوْجِ وَحَلِيْلَةُ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْاَةِ لِاَنَّ الْوَلَدَ اَنْشَاَ جُزْئِيَّةً

وَاتِّحَادًا بَيْنَهُمَا وَلِهٰذَا يُضَافُ الْوَلَدُ الْوَاحِدُ اِلَى الشَّخْصَيْنِ جَمِيْعًا فَصَارَ كَاَنَّ الْمَوْطُوْءَةَ جُزْءٌ مِنَ الْوَاطِئِ وَالْوَاطِئُ جُزْءٌ مِنْهَا فَتَكُوْنُ قَبِيْلَتُهٗ قَبِيْلَتَهَا وَقَبِيْلَتُهَا قَبِيْلَتَهٗ فَعَلٰى هٰذَا كَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ لَّا يَجُوْزَ وَطْءُ الْمَوْطُوْءَةِ مَرَّةً اُخْرٰى وَلٰكِنْ اِنَّمَا جَازَ ذٰلِكَ دَفْعًا لِلْحَرَجِ وَكَذَا تَعَدِّيْ هٰذِهِ مِنَ الزِّنَا اِلٰى اَسْبَابِهٖ فَالزِّنَا وَاَسْبَابُهٗ اِنَّمَا يُفِيْدُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِوَاسِطَةِ الْوَلَدِ لِاَنَّ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ زِنًا لَمَّا اَنَّ الْعِقَابَ اِنَّمَا يُطَهِّرُ الْوُجُوْدَ لِاَجْلِ قِيَامِهٖ مَقَامَ الْمَاءِ لَا مِنْ حَيْثُ نَفْسِهٖ۔

ترجمہ: اودی وجہ نہ امام شافعیؒ دوئیل چہ دمصاهرت (سخرکنی یا رشتہ زوم والی) حرام والے دزنا نہ نہ ثابتیږی، واد امام شافعیؒ دهغہ تفریعاتو شروع ده چه په دی مشکل مقدمه باندی بناء دی، چه دموصوف دقولؒ فلا یکون شرعًا۔ نه پیدا شوی ده، حکه چه منهی عنه فعل کهرسی وی کهشرعی وی نه خویه په خپل مشروع وی او نه په دبل دمشروع والی دپاره سبب کږی، امام شافعیؒ وفرمایل چه دزنا نه دمصاهرت حرمت نه ثابتیږی حکه چه دزنا حرامه ده او معصیّت (گناه) ده، لهذا دابه دنعمت یعنی دمصاهرت دحرمت سبب نه وی حکه چه دا حرمت اجنبیّې لره دامّهات سره لاحق کوی۔

او الله تعالیٰ دودی حرمت په ذریعه په موبنو خپل احسان یادکړی حکه چه ارشاد دے هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَّصِهْرًا نو دمصاهرت حرمت به دَ نکاح نه بغیر نه ثابتیږی او دمصاهرت دحرمت څلور قسمونه دی،

په مَوْطُوْءَة (چا سره چه وطی شوی دی) باندی دواطی (چاچه وطی کړے وی) پلار او ځامن حرام کیدل او په واطی دموطوءة سور او دی دلور حرام کیدل، نو دامام شافعیؒ په نزد صرف دحلال وطی په ذریعه واخلوں حرمتونه راځی اوزموبنو په نزد دمصاهرت حرمت څنګه چه دنکاح نه ثابتیږی دغه شان په زنا او په دواعیو دزنا چه بیکلول او شهوت سره په مسح کولو او نظر کولو داخل دفرج ته داهم دمصاهرت حرمت ثابتوی، او دا حکه چه دزنا دواعی معنی (واسطه جوړه شی) الی الزنا دی،

او زنا مفضی الی الولد وی او د حرامید و په حق دا رکید کښی ولد اصل دے یعنی په ولد باندی اول دواطی پلار او حُوی حرام دی کله چه ولد مؤنث وی او د موطؤة مور او لور به حرامے وی چه ولد مذکر وی، بیا دا حرام والے ولد نه ولد دوا پرته طرفونو نه متعدّی کیږی حُکه چه د ښځے اصول او فروع به په خاوند باندی او د خاوند اصول او فروع به په ښځه باندی حرام وی، حُکه چه ولد دوی دواړو کسانو طرف ته په یو وخت کښی منسوب کیږی نو دا سی شوه لکه چه موطؤة دواطی جز شوا و دا طی د موطؤة جز شو، نو دواطی قبیله به د موطؤة قبیله وی او د موطؤة قبیله به د واطی قبیله وی نو په دی بنیاد باندی مناسب دا ده چه د موطوئے سره په دویم وطی جائز نه شی، خو دی حرج د لرے کولو د پاره جائز ده، د غه شان دا د مصاهرت حرمت د زنا نه د اسباب و د زنا طرف ته متعدی کیږی نو د زنا او د اسباب د زنا به د ولد (بچی) په وجه د مصاهرت د حرمت فائده ورکوی، دا نه چه د زنا کید و په وجه، لکه څنګه چه خاوره (احداث (پلیتی) پاکوی حُکه چه دا د اُبو قائم مقام دا د دی وجه نه، نه چه دا په خپله پاکه ده،

تشریح: - د امام شافعیؒ د قول "فَلَا یکون مشروعًا" نه یوه مقدمه ذهن ته راځی او هغه دا چه منهی عنه فعل که حسّی وی یا شرعی، په هر صورت به د منهی عنهٗ فعل نه په خپله مشروع وی او نه به د یو بل د مشروع والی سبب جوړیږی حُکه منهی عنه معصیت (گناه) وی او د معصیت او مشروع (جائز) په مینځ کښی مناقات وی، او یو د متنا فیینو د یل د پاره سبب نه شی کید ے، لهذا منهی عنه فعل د یو مشروع امر سبب هم نه شی کید لے، او هر کله چه منهی عنه فعل د هیڅ یو مشروع امر سبب نه شی کید ے، نو دا په خپله څرنګه مشروع کید ے شی،

بهر حال امام شافعی و فرمائیل چه منهی عنهٗ فعل به نه مشروع وی او نه د یل مشروع امر سبب جوړید ے شی، په دی مقدمه باندی د امام شافعیؒ طرف نه څو تفریعی مسائل ذکر شوی دی، نو اوله مسئله دا ده چه د حضرت امام شافعیؒ په نزد زنا به د مصاهرت (زوم کید و ډشته) د حرمت سبب نه وی، یعنی د زنا نه به د مصاهرت حرمت نه ثابتیږی حُکه چه زنا حرامه ده او معصیت دے او مصاهرت

حرمت یو نعمت دے او مشروع امر دے او د مصاهرت حرمت نعمت ځکه چه کلا یو
کس زوم جوړیږی نو د ښځې مور یعنی د ده خوانے د ده مور په خلځ شی تر دې پورې
چه په خوانے د خپل زوم نه پرده واجب نه ده او د زوم د خپلے خوانے سره نکاح جائز
نه ده ، د غه شان د خاوند پلار د ښځے پلار وی ، تر دې چه په ښځه د خپل سخر
نه پرده واجب نه ده ، او د ښځے د خپل سخر سره نکاح جائز نه ده ، بهرحال
دا د مصاهرت حرمت یعنی د زوم والی رشته یو ه پردې ښځه یعنی د خاوند
خوانے د خاوند د مور سره پیوست کوی او د ده ځمور په مرتبه کیږی او څوک پردې
د مور سره پیوست کیدل یو لوی نعمت دے نو لهذا د مصاهرت حرمت یو نعمت
دے ، او الله تعالیٰ هم د دی مصاهرت د حرمت په ذریعه په خپلو بندګانو یا دی
احسان کړے دے ، چه فوائیلی دی چه ، هغه ذات چاچه د منځ د ځا ځکے نه انسان پیدا
کړو ، بیائے دا د نسب والا او د زوم درشتے والا جوړ کړو ،
بهرحال دا الله د مصاهرت د حرمت په وجه د احسان کولو قول کول د دې خبرې
دلیل دے ، چه د مصاهرت حرمت یو نعمت دے ، او هر کله چه د مصاهرت حرمت
یو نعمت دے او مشروع امر دے نو زنا چه منهی عنه فعل دے او حرامه ده نو
د دی نعمت د حاصلولو سبب ځکه جوړیدے شی ، او چه زنا د مصاهرت د حرمت
سبب نه شی کیدے نو زنا په وجه به د مصاهرت حرمت نه ثابتیږی بلکه دا به نکاح
او حلال وطی سره ثابتیږی۔

او د مصاهرت د حرمت څلور قسمونه دی (۱) دا واطی د پلار په موطوئه باندی
حرام کیدل (۲) دا واطی د څوئ په موطوئه حرام کیدل ، (۳) په دا واطی باندی د موطوئه
مور حرام کیدل ، (۴) په دا واطی باندی د موطوئه لوڼ حرام کیدل ، نو د امام شافعیؒ
په نزد به دا څلور حرمتونه نه صرف د حلالے نکاح سره متعلق کیږی ، او د زنا
سره به نه متعلق کیږی ،
او زمونږ په نزد د مصاهرت حرمت څرنګه چه د نکاح سره ثابتیږی ، نو
د غه شان د زنا او د واعیو سره هم ثابتیږی د زنا د واطی مثلاً د یوی
ښځے بنکلول ، په شهوت سره د دی بدن نه لاس لګول او د غه شان په شهوت

سره دیوے بنځے د اخلاقو فرج نه کتل، محشّیٰ دائی چه د بشهوة لفظ د لمس او او نظر سره متعلق دے د قبلد چپه، بنکلول، کوکه) سره متعلق نه دے، ځکه چه په قُبله (بنکلول کې هم شهوت اصل دے۔

ځکه چه پـه تنویر الابصار کښې دغه چه که یو کس د خپلې بنځې د مور نه قبله (چپه) واخلي نو بنځه پـه ده حرامه شوه، تر څو چه د شهوت نه کیدل ظاهر نه وی، د دی مسئلے نه معلومه شوه چه په قبله (چپه) اخستو کښې شهوت اصل دے او په لمس او نظر کښې شهوت اصل نه دے، نو د بنځې د مور بدن نه په لاس لګولو او د هغې د اخلو د فرج نه په کتلو سره بنځه نه حرامیږی، تر څو چه شهوت معلوم نه شی، یعنی کله چه په سړی کښې شهوت موجود وی، نو بنځه به حرامیږی نو د دی نه معلومه شوه چه په لمس او نظر کښې شهوت اصل نه دے، په دُرِّ مختار کښې دا هم دی چه د لمس او نظر په وخت کښې به شهوت اعتبار وی، د دی نه علاوه په نور و کښې شهوت اعتبار نشته۔

د شهوت تعریف داد ے چه پـه اله تناسل (مخصوص اندام) کښې حرکت پیدا شی، او که د مخکښې نه متحرک وی، نو چه د لمس یا نظر په وجه په دی کښې زیات والے راشی، او د بنځې او بو ډاسړی شهوت داد ے چه د لمس او نظر په وجه د دوی په زړه کښې تحریک راشی او که د مخکښې نه یکښې حرکت وو، نو چه زیات شی، شارح فرج لره د داخل سره ځکه عقید کړی چه خارج فرج ته نظر کولو نه احتراز متعذر دے، لهذا د مصاهرت په حرمت ثابتولو کښې به خارج فرج ته د کتلو اعتبار نه وی، بهرحال زمونږ په نزد په زنا او په زنا په دواړو باندې هم د مصاهرت حرمت ثابتیږی او د دی دلیل داد ے چه دواړو د زنا سړے زنا ته رسوی، او د زنا نه بچے پیدا کیږی، او د مصاهرت د حرمت په خلورو قسمونو ثابتولو کښې هم دا بچے اصل دے، یعنی پیدا کید و نکے بچے که جینئ وی نو اوّل به د واطی پلار او حُوئ په دی جینئ حرام وی، او که هلک وی نو د وطی شوے بنځې مور او لور به په دی هلک حرامے وی، بیا د احرمت د بچی نه په طرف د مور او پلار متعدّی کیږی، نو بنځے یعنی د بچی د مور اصول او فروع به په خاوند یعنی د بچی په پلار حرام وی، او د خاوند یعنی د بچی د پلار اصول او فروع به په بنځه یعنی د بچی په مور باندې حرام وی، او د دی حرمت ثابتولو د پاره بچے ځکه اصل دے چه هم دی

بچی د واطی او موطوئے یعنی د خپل موں پلار پہ منځ کښی جزئیت او اتحاد پیدا کړو، یعنی دا بچے د جزئیت او اتحاد سبب شو، هم دا وجہ ده چہ یو بچے پہ پوره طور پلار تہ منسوب کیږی او د موں طرف تہ هم منسوب کیږی، یعنی پہ عُرف کښی داسی هم وئیلے شی چہ دا بچے د فلانکی پلار دے، او داسی هم وئیلے شی چہ د فلانکے موں دے، نو دا سی ده لکہ چہ دا بچے د پلار جزء هم دے او د موں جزء هم دے، او د دی بچی پہ واسطے سره یو موطوئہ (موں) د واطی (پلار) جزوی، او د واطی یو موطوئے جزوی، نو د دی جزئیت پہ وجہ یو د واطی قبیلہ یعنی د واطی اصول او فروع یو د واسی دی لکہ د موطوئہ اصول او فروع او د موطوئے اصول او فروع یو د واطی اصول او فروع دی، خو پہ دی باندی یو دا اشکال دی چہ هر کلہ موطوئہ د واطی جزء دے، او واطی د موطوئے جُزء دے نو دا یو بچی د پیدا کیدو نہ پس د واطی او موطوئہ منځ کښی حرمت ثابت کیدل پکار دی، حُکمہ چہ د خپل جز سره استمتاع (نفع حاصلول) حرام دی،

د دی جواب دا دے چہ د قیاس تقاضا خو هغہ وه چہ د بچی د پیدا کیدو نہ پس د موطوئے سره د یو بارہ وطی جائز نہ شی خو پہ داسی کولو سره خلق پہ حرج (تکلیف) کښی مبتلا کیږی، حُکمہ چہ هر ماشوم نہ پس نوی بچی د مور ندل د پرہ کوانہ وه، نو د انسانی نسل د باقی ساتلو د پارہ د خلقو د ضرورت پہ وجہ دا حرج لرے کړے شو او د جزئیت د علاقے سره سره د موطوئہ منځ سره د بچی نہ پس هم استمتاع یعنی وطی تہ حلال وئیلے شوی دی، نو زنا او د زنا سبیونہ د ولد (بچی) پہ ذریعہ د مصاهرت د حرمت سبب دی، یعنی د مصاهرت د حرمت اصل سبب ولد دے د زنا او د زنا اسباب نہ دی، او د ولد پہ ذات کښی خو معصیّت او حرمت نشتہ دے بلکہ د زنا پہ فعل کښی معصیّت دے، نو چہ کوم منهی عنہ ده یعنی زنا نو دا د مشروع امر یعنی د مصاهرت د حرمت سبب نہ دے، او کوم شیز چہ د مصاهرت د حرمت سبب دے یعنی ولد نو دا منهی عنہ نہ دے او هر کلہ چہ زمونږ دی تقریر نہ د مصاهرت د حرمت د پارہ د منهی عنہ سبب جوړ یدل لازم نہ شول، نو د مصاهرت حرمت بہ د زنا او د زنا د اسبابو د پارہ د سره ثابت یږی،

او دا داسی ده لکہ خاوره چہ د احداث (پلیتی) د پارہ پاکو ونکے ده، خو صرف پہ

دی وجه چه «اَبُو قَائِمُقام» ده، «دا نه چه «دا فی نفسه پاکو ونکی ده، دغه شان زنا په خپله د مصاهرت د حرمت سبب نه دے بلکه د بچی په واسطه سره سبب دے او د بچی د سبب کیدو په صورت کښی د منهی عنه سبب کیدل لازم نه شو،

وَلَا يُفِيدُ الْغَصْبُ الْمِلْكَ عَطْفٌ عَلَى لَا تَثْبُتُ وَتَفْرِيعٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْغَصْبَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِأَمْرٍ مَشْرُوْعٍ هُوَ الْمِلْكُ إِذَا هَلَكَ الْمَغْصُوْبُ وَقُضِيَ عَلَيْهِ بِالضَّمَانِ وَعِنْدَنَا يَمْلِكُ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ بَعْدَ الضَّمَانِ فَيَمْلِكُ الْكَسَابَ الْبَاقِيَةَ فِي يَدِهِ وَيَنْفُذُ بَيْعَةُ الْمَاضِي لِأَنَّهُ لَوْلَمْ يَمْلِكِ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ بَلْ بَقِيَ فِي مِلْكِ الْمَالِكِ لَاجْتَمَعَ الْبَدَلَانِ فِي مِلْكِهِ وَهُوَ الْأَصْلُ مَعَ الضَّمَانِ وَذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ فَكَمَا مَلَكَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ يَجِبُ أَنْ يَمْلِكَ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ فَالضَّمَانُ عِنْدَهُ بِمُقَابَلَةِ الْيَدِ الْفَائِتَةِ عَنِ الْمِلْكِ الْقَائِمِ إِلَّا فِي الْمُدَبَّرِ فَإِنَّهُ إِذَا غَصَبَ رَجُلٌ مُدَبَّرَ آخَرَ وَهَلَكَ فِي يَدِهِ يَضْمَنُهُ وَلَا يَمْلِكُهُ جَبْرًا لِيَدِهِ الْفَائِتَةِ -

ترجمه: «او غصب د مِلک فائده نه ورکوی دا په «لَا تَثْبُتُ» باندې معطوف دے، او دا امام شافعیؒ دویمه تفریع ده او دا حکه چه غصب حرام دے او گناه ده لهٰذا دا مشروع امر یعنی د غاصب د ملک سبب به نه گرځی، په هغه وخت کښی چه غصب شوی څیز (مغصوب) هلاک شی او په غاصب باندې د تاوان فیصله وشی، او د زمونږ په نزد غاصب به د تاوان (ضمان) نه پس د غصب شوی څیز مالک وی، لهٰذا دا به د دی څیز د هغو لوکسبونو هم مالک وی، چه دوئه په قبضه کښی دی، او د غاصب تیره شوی بیعه به هم نافذه وی، حکه چه کله غاصب د غصب شوی څیز مالک نه شی او مغصوب د مالک په ملک کښی باقی پاتی شی، نو دوه بدله (اصل او تاوان) به دیو مالک په ملک کښی یو ځای شی، او دا خو اصل سره د تاوان نه دے، او دا جائز نه ده، نو هر کله چه مالک د تاوان مالک شو نو واجبه ده چه غاصب دی د غصب شوی څیز مالک شی، نو تاوان (ضمان) د امام شافعی رحمة الله علیه په نزد د هغے قبضے په مقابله کښی دے، کوم

چه دملک نه فوت شوے دے، او زمونږ په نزد دهغه ملک په مقابله کښی دے چه فوت شوے دے خو دمدّبر په حقله کښی، ځکه چه کله یو سړی د چا مدّبر غصب کړی، او د هغه مدّبر دده په قبضه کښی هلاک شی، نو غاصب به د مدبر تاوان ورکوی او د دی مالک به نه وی، (او دا تاوان) دده د فوت شوے قیمے د پوره کولو د پاره دے،

تشریح: شارح رح وائی چه دا عبارت د متن په تیر شوی عبارت "لِأَنَّهُ" باندی معطوف دے، او د امام شافعی رح طرف نه دویمه تعلیلی مسئله ده، د دی حاصل دا دے چه که چا د چا سامان غصب کړو، او د هغه سامان د غاصب د قبضے نه هلاک شو، او په غاصب باندی د تاوان اداء کولو فیصله د شوه نو د امام شافعی رح په نزد دا غصب د ملک فائت نه ورکوی، یعنی د تاوان اداء کولو نه پس به غاصب د غصب شوی سامان مالک نه وی، د هغوی دلیل دادے چه غصب حرام فعل دے، او گناه ده او قبیح لعینه دے، او ملک یعنی د غاصب د غصب شوی څیز مالک جوړیدل دا یو مشروع امر دے او نعمت دے، او تحکینی دا تیر شو چه حرام فعل او منهی عنه فعل دیو مشروع د جائز کار سبب نه شی جوړولے لهذا غصب به د غاصب د پاره د ملک د حصول سبب نه وی۔

او په دی سلسله کښی زمونږ مذهب دادے چه د تاوان اداء کولو نه پس دا غاصب د غصب شوی څیز مالک کیږی، لهذا که غصب شوی څیز غلام وی او دی غلام په دی د واړان کښی څه گمتے کړی وی، نو هر څه چه د غصب شوی غلام په قبضه کښی وی د هغو لو مالک به دا غاصب وی، ځکه چه اکساب (گټلے شوے مال) د غصب شوی غلام تابع دے، لهذا هر گله چه په اصل یعنی په غصب شوی کښی د غاصب ملکیت ثابت شو دے، نو دهغه په تابع یعنی په اکساب کښی به هم د غاصب ملکیت ثابت وی، او په دی کښی نکته دا ده چه د تاوان اداء کولو نه پس د غاصب د پاره د ملک ثبوت د غصب د وخت طرف ته منسوب کولے شی، نو لهذا د غصب نه پس به تول اکساب غاصب ته حواله کولے شی، او زمونږ په نزد خو د تاوان اداء کولو نه پس دا غاصب د غصب شوی څیز مالک جوړیږی، نو دی د پاره گه چرته غاصب دا غصب

شوے خبز خرچ کړی او بیا مالک ته ددی تاوان اداکړی نو د غاصب
بیعه به د تاوان اداکولو نه پس نافذه شی ځکه چه د بیع د نافذ
د پاره نا قص ملک هم کافی وی،

بهر حال د غصب په ملک کښی په راتلو باندی زمونږ دلیل دا
چرته د تاوان اداکولو نه پس هم غاصب د غصب شوی څیز مالک نه نه
دا غصب شوی څیز د مالک په ملکیت کښی باقی پاتی شی نو اصل (غصب
څیز) او تاوان دواړه بدله یه دیو مالک په ملک کښی جمع شی حال دا
داجائز نه دی، نو د دی ناجائزوالی د څخه لو د پاره مونږ دا وایو چه هرکله
د تاوان مالک شو نو د غصب شوی څیز مالک به خامخا غاصب وی د
چه اصل او ضمان ضمان دواړه بدله د یو په ملک کښی جمع نه شی، او پاتی
د اسوال چه په دی صورت کښی خو یه غصب یعنی منهی عنه فعل د مشروع
امر یعنی د غاصب د پاره سبب شی، او دا خو صحیح نه ده، نو د دی جواب
دے چه په غصب شوی څیز کښی د غاصب ملک غصب نه دے، بلکه د غاصب د
ملک سبب خو تاوان دے، یعنی په غاصب باندی تاوان واجب کیدل د غاصب
د ملک کیدو سبب دے، او د تاوان واجب کیدل خو منهی عنه نه وی
بلکه مامور به دے نو د غه د غاصب د ملک سبب دے او کوم څیز چه منهی عنه
بلکه مامور به دے نو د غه د غاصب د مالک سبب دے، او کوم څیز چه منهی
عنه دے، هغه د غاصب د ملک سبب نه وی او هرکله چه د اسی ده نو
هیڅ اعتراض نه واقع کیږی خو د وهره ده چه زیات نه زیات دا به وویلے شی
چه د غاصب د ملک سبب د تاوان واجب کیدل دی، او د تاوان د واجب کیدلو
سبب غصب دے، لهذا د غاصب د ملک سبب شو او غصب شو او غصب خو
منهی عنه دے، لوکه د غاصب ملک یعنی مشروع امر منهی عنه فعل شو،

د دی جواب دا دے، چه بیشکه د تاوان واجب کیدو په ذریعه غصب د
غاصب د ملک سبب دے خو د غصب سبب جوړیدل بالعرض او بالواسطه
دی نو د دی د پاره د دی اعتبار به نشی کیدے بلکه د غاصب ملک په سبب

کید و کښی به د تاوان واجب کیدل معتبر دی،

صاحب دنور الانوار د احنافو او شوافعو په منځ کښی د اختلاف خالی ذکر کوی او فرمائی چه د امام شافعیؒ په نزد د تاوان د مالک د فوت شوے قبضے په بدل له کښی دے، یعنی د ی غاصب چه د غصب شوی څیز نه د مالک کومه قبضه ختم کړه نو د دی قبضے د پوره کولو د پاره په غاصب یا ندی تاوان واجب شوے وے، او تاوان د غصب شوی څیز په مقابله کښی دے واجب شوے او هر کله چه تاوان د غصب شوی څیز په مقابله کښی په غاصب واجب نه شو نو د تاوان ادا کولو نه پس به هم غاصب د غصب شوی څیز مالک نه وی،

او د احنافو په نزد خو تاوان د غصب شوی څیز په مقابله کښی واجبیږی نو په دی وجه به د تاوان ادا کولو نه پس غاصب د غصب شوی څیز مالک خو "مدبر" دی نه مستثنی وے، یعنی که یو کس د چا مدبر غلام (کوم غلام ته چه آقا دا وائیلے وی چه کله زه مړه شوم نو ته آزاد ئے) غصب کړو او ادا غلام د غاصب سره هلاک شو او غاصب د ده تاوان هم ادا کړو، نو د احنافو په نزد غاصب به د دی غصب شوی "مدبر" مالک نه وی، ځکه چه مدبر د یو مالک نه دویم مالک طرف ته انتقال نه قبلوی، یعنی مدبر د یو مالک نه دویم مالک طرف ته نه شی منتقل کیدے، نو هر کله چه مدبر انتقال نه قبلوی نو د تاوان ادا کولو نه پس به هم مدبر د مالک (مولی) د مالک نه، نه منتقل کیږی او د غاصب په ملک کښی نه داخلیږی او کوم تاوان چه په غاصب واجب شوے دے، نو دا څوله نه د مدبر د قبضے د ختمیدو په بدله کښی دے یعنی د مدبر په صورت کښی به زمونږ په نزد هم تاوان د غصب شوی په مقابله کښی نه وی، بلکه د مالک یعنی مولی د ختم شوے قبضے په مقابل کښی به وی او هر کله چه تاوان د مدبر په مقابله کښی نه شو، بلکه د ده د فوت شوے قبضے په مقابل کښی شو، نو د تاوان د ادا کولو نه پس به هم غاصب د مدبر مالک نه وی۔

وَلَا يَكُوْنُ سَفَرُ الْمَعْصِيَةِ سَبَبًا لِلرُّخَصِ تَفْرِيْعٌ ثَالِثٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذَالِكَ

لِاَنَّ سَفَرَ الْمَعْصِيَةِ وَهُوَ سَفَرُ الْآبِقِ وَقَاطِعِ الطَّرِيْقِ وَالْبَاغِيْ مَعْصِيَةٌ وَ حَرَامٌ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْمُشْرُوْعِ وَهُوَ الرُّخْصَةُ فِيْ اِفْطَارِ الصَّوْمِ وَ قَصْرِ الصَّلٰوةِ وَعِنْدَنَا تَعُمُّ الرُّخْصَةُ لِلْمُطِيْعِ وَالْعَاصِيْ جَمِيْعًا لِاَنَّ السَّفَرَ لَيْسَ قَبِيْحًا فِيْ نَفْسِهٖ بَلِ الْقَبِيْحُ هُوَ الْمَعْصِيَةُ مُجَاوِرَةً لَهٗ مُتَّحِدَةً فَيَصْلُحُ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ ۔

ترجمہ :۔ او د معصیت (گناہ) سفر د رخصت سبب نه شی کیدے د امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ دریمه تفریع ده ، او دا څکه چه د معصیت (گناہ) سفر او د تختیدلی غلام او د رهزن (لاری شوکو نکے چاکو) او د باغی سفر سبب دے ، او حرام دے ، او حرام کار د یو مشروع سبب نه شی کیدے او د غه مشروع امر روژه نه نیول او قصر مونځ کول دی ، او زمونږ په نزد رخصت فراخ دے او نا فرمانه دوارو ته شامل دے ، ځکه چه سفر په خپله قبیح نه دے ، او قبیح غلهٔ معصیت دے ، چه د سفر سره دی - (او) دی نه جُدا هم دی نو نفس سفر د رخصت سبب کیدے شی ،

تشریح :۔ د امام شافعیؒ دریمه تفریع داده چه د معصیت او گناہ په اراده سفر چه کوم سفر دی ، نو دا به په رمضان کښی د روژے نه نیولو او د قصر مونځ ادا کولو سبب نه وی ، او وجه داده چه د معصیت سفر مثلاً د مالک نه تختیدونکے غلام ، راهزن او د امام المسلمین نه باغی د دوی دا سفر معصیت دے او حرام دے ، او په رمضان کښی د روژے نه نیولو اجازت او د قصر مونځ کول مشروع کار دے ، او حرام فعل او منهی عنه د یو مشروع کار سبب نه شی جوړیدے ، لهذا د معصیت سفر به د روژے نه نیولو او د قصر مونځ کولو سبب نه وی ، او هر کله چه د معصیت سفر د دی څیز د نو سبب نه شی کیدے نو تختیدونکے غلام ، راهزن او باغی که سفر کوی نو دوی د پاره به په رمضان کښی د روژے نه نیولو اجازت نه وی ، او نه به دی ته قصر مونځ کولو اجازت وی ،

خو نر مسونږ په نزد دا رخصت فرمانبردار ه اونافرمانه دواړو ته شامل دے یعنی څرنګه چه د فرمانبردار ه سړی د پاره د سفر په وجه اغه مذکوره رخصتونه حاصل وی د غه شان به د نافرمان د پاره هم حاصل وی، او دلیل دا دے چه سفر فی نفسه (د خپل ذات په اعتبار سره) قبیح نه دے بلکه قبیح خو هغه معصیت یعنی د غلام تختیدل رهزنی کول (لاړ ے شوکول) او بغاوت کول دی، چه دکوم وجه نه سفر وکړے شو، او دا معصیت د سفر د پاره لازم هم نه دے، بلکه کله د سفر سره یو ځائے وی او کله د سفر نه جدا وی، مثلاً غلام د خپل مولی نه اجازت واخلی او سفر وکړی نو په دی صورت کښی سفر بغیر د معصیت نه راغلو، او که یو غلام د خپل مولی نه د تختی او هم د دی بنیاد په یو مکان کښی پټ شی نو تختیدل یعنی معصیت راغلو بغیر د سفر نه، بهرحال په نفس سفر کښی هیڅ قباحت نشته، بلکه قباحت د سفر سره په متصل اویو ځائے شوے څیز کښی دے، چه د سفر نه جدا کیږی هم نو مونږ نفس سفر د روژے د نه نیولو او د قصر مونځ کولو د پاره سبب کړے دے، او نفس سفر خو یو مشروع (جائز) څیز دے، لهذا ادلته یو مشروع امر (نفس سفر) د دویم مشروع امر (د روژے نه نیولو وغیره) د پاره سبب شو، او یو مشروع امر د بل مشروع امر د پاره سبب کرځول صحیح دی،

وَلَا يَمْلِكُ الْكَافِرُ مَالَ الْمُسْلِمِ بِالِاسْتِيْلَاءِ، تَفْرِيْعٌ رَابِعٌ لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَذٰلِكَ لِأَنَّ اسْتِيْلَاءَ الْكَافِرِ مَالَ الْمُسْلِمِ وَاِحْرَازَهُ بِدَارِ الْحَرْبِ أَمْرٌ حَرَامٌ وَمَحْظُوْرٌ فَلَا يَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ سَبَبًا لِلْمِلْكِ وَعِنْدَهُمَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ سَبَبًا لِلْمِلْكِ لِأَنَّ الْحِفْظَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِالْمِلْكِ اَوْ بِالْيَدِ فَاِذَا اَخَذُوْهُ وَاَدْخَلُوْهُ فِيْ دَارِهِمْ فَاتَ مِنَّا الْيَدُ وَالْمِلْكُ فَكَانَ اسْتِيْلَاؤُهُمْ عَلٰى مَحَلٍّ غَيْرِ مَعْصُوْمٍ بِقَاءً وَاِنْ كَانَ مَعْصُوْمًا اِبْتِدَاءً فَيَمْلِكُوْنَهُ وَقَدْ ثَبَتَ ذٰلِكَ مِنْ اِسْتِيْلَاءِ قَوْلِهِ تَعَالٰى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ

اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ اِلَّا اَنَّهُمْ كَانُوْا مَيَاسِيْرَ بِمَكَّةَ وَاِنَّمَا سَمَّوْا فُقَرَآءَ الْمُسْتَيْلَآءِ الْكُفَّارِ عَلٰى مَالِهِمْ ۔

ترجمہ:- او دتسلط په وجه به کافر د مسلمان د مال مالک نه وی، داده امام شافعی رحمة الله علیه څلورمه تفریع ده، او دا چه د کافر دیاره د مسلمان په مال باندی مسلط کیدل او د مسلمان مال په دارالحرب کښی جمع کول حرام دی، او ممنوع دی، لهذا دا فعل به د هغه د ملک سبب وی، حُکمه چه د مال حفاظت په ملک سره یا قبضې سره وی، نو هرکله کافر انو د مسلمانانو مال واخستلو او هغه ئے په دارالحرب کښی داخل کړو، نو زمونږ نه د هغے ملک او قبضه ختم شوه، لهذا د هغوی تسلط بقاء په غیر محفوظ محل باندی وشو او کله چه په ابتداء کښی محفوظ وو، نو هغوی به د دی مال مالکان وی، او د کافرد پاره د مسلمان د مال مالک کیدل په طریقه د اشارة النص سره د باری تعالیٰ د قول لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ ۔ نه ثابت شوے دے حُکمه چه په مُهاجرینو کښی مالدارهم وو خو د هغوی په مالونو باندی د کافرانو د تسلط په وجه د دوی نوم فقراء کیښودلے شو،

تشریح:- په دی عبارت کښی د امام شافعی رحمة الله علیه څورمه تفریع ذکر ده، یعنی که کافر چرته د مسلمان په مال باندی تسلط او غلبه بیا مومی او د اړه خپله قبضه کښی واخلی، نو کافر به د دی مال مالک نه وی، او د دی دلیل دا دے چه د مسلمان په مال باندی د کافر تسلط حاصلول او بیا د اړه دارالحرب کښی محفوظ کول ممنوع فعل دے، او حرام فعل دے، او مال مالک کیدل خو مشروع امر دے او نعمت دے، او مخکښی تیر شو چه ممنوع فعل د مشروع امر سبب نه شی، کیدے، لهذا د مسلمان په مال باندی به د کافر تسلط را تللو هم د دی کافر د مالک کیدو سبب نه وی، او د مسلمان په مال باندی به د کافر تسلط را تللو پوځه وجه به کافر د هغے مال مالک نه جوړیږی، خو زمونږ په نزد د کافر د تسلط د هغه

د ملک سبب جوړیږی، یعنی د دی تسلط په وجه به کافر د مسلمان د مال مالک وی، او د دی دلیل دا دے چه د مال عصمت او حفاظت د ملک په ذریعه وی یا د قبضے په ذریعه او په قول د محشیؒ په قول د "دار الاسلام" په ذریعه وی یا د قبضے په ذریعه، نو هر کله چه کافران د مسلمانانو مال د "دار الاسلام" نه دار الحرب ته داخل کړی نو د مسلمان قبضه هم ختمه شوه او ملک ئے هم ختم شو، او د محشیؒ په قول د مسلمان په قبضے کښے هم پاتی نه شوه او دا مال د "دار الاسلام" کښے هم پاتی نه شو، نو چه د مسلمان ملک او قبضه دواړه فوت شو، نو دا مال غیر معصوم او غیر محفوظ شو،

او د کافر تسلط په یو غیر معصوم او غیر محفوظ مال باندی وشو، او په غیر معصوم او غیر محفوظ مال باندی د کافر تسلط راتلل ممنوع او حرام نه دی، بلکه د مسلمان په معصوم مال باندی ئے تسلط حرام دے، حاصل دا چه د مسلمان دا مال خو په اوّل کښے د کافر د تسلط نه مخکښے معصوم وو، خو بقاءً د کافر په دا سی مال باندی تسلط وشو چه غیر معصوم دے او په غیر معصوم مال باندی د کافر تسلط ممنوع نه دے بلکه مباح دے نو ځکه کافران د مسلمانانو په مال باندی د تسلط راتلو سره د مسلمانانو د مالکان جوړیږی او د دی مالک جوړیدلو سبب به دا ممنوع فعل نه وی بلکه مباح فعل یعنی په غیر معصوم مال باندی تسلط موندل به د دی سبب وی۔

شارح فرمائی چه په تسلط سره کافر د مسلمان د مال د پاره مالک جوړیدل په اشارة النص سره هم ثابت دی، ځکه کوم مهاجرین چه په مکه المکرمه کښے مالدار وو، او د خپل مال پریښودلو او مدینے ته د هجرت کولو او په مدینة المنورة کښے د مقیم کیدلو په وجه د وی ته فقرا، وویلے شو، ځکه چه د دوی کوم مال په مکه کښے پاتی شوے وو، په هغے د کافر و تسلط راغلے وو، او د تسلط راتللو په وجه کافران د دے مالکان شوی وو، نو که د مکے کافران د مسلمانانو په مال باندی د تسلط سره هم د دی مالکان نه جوړیدے او هم مسلمانان د دی مالکان وے، نو صرف د هجرت په وجه به د دوی ته فقرا نه وویلے کیدے خو مهاجرینو ته فقرا، وویل د دی خبری دلیل دے چه د مکے کافران د مسلمانانو په مال باندی تسلط حاصل کړو، نو د دی مالکان شو۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْخَاصِّ بِاَحْكَامِهٖ وَاَقْسَامِهٖ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِّ فَقَالَ وَاَمَّا الْعَامُّ فَمَا يَتَنَاوَلُ اَفْرَادًا مُتَّفِقَةَ الْحُدُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ لِكَلِمَةٍ مَا عِبَارَةٌ عَنْ لَفْظٍ مَوْضُوْعٍ لِاَنَّ الْعُمُوْمَ لَا يَجْرِيْ فِي الْمَعَانِيْ وَالْعَامُّ مِنْ اَقْسَامٍ وُجُوْهِ النَّظْمِ وَضْعًا كَالْخَاصِّ وَبِقَوْلِهٖ يَتَنَاوَلُ اَفْرَادًا اَخْرَجَ الْخَاصَّ اَمَّا خَاصُّ الْعَيْنِ فَظَاهِرٌ وَاَمَّا خَاصُّ الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ فَلِاَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ مَفْهُوْمًا كُلِّيًّا اَوْ فَرْدًا وَاحِدًا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ وَلَيْسَ هُوَ بِمَوْضُوْعٍ لِتِلْكَ الْاَفْرَادِ بِنَفْسِهٖ وَكَذَا اَخْرَجَ اَسْمَاءَ الْعَدَدِ لِاَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ الْاَجْزَاءَ دُوْنَ الْاَفْرَادِ وَكَذَا يَخْرُجُ بِهِ الْمُشْتَرَكُ لِاَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ مَعَانِيَ لَا اَفْرَادًا ثُمَّ قَوْلُهٗ مُتَّفِقَةُ الْحُدُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ لِبَيَانِ تَحْقِيْقِ مَاهِيَّةِ لَفْظِ الْعَامِّ لَا لِلْاِحْتِرَازِ وَقِيْلَ مُتَّفِقَةُ الْحُدُوْدِ احْتِرَازٌ عَنِ الْمُشْتَرَكِ لِاَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ اَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ احْتِرَازٌ عَنِ النَّكِرَةِ الْمُنْفِيَّةِ فَاِنَّهَا يَتَنَاوَلُ الْاَفْرَادَ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِيَّةِ دُوْنَ الشُّمُوْلِ وَاِنَّمَا اكْتَفٰى الْمُصَنِّفُ بِالتَّنَاوُلِ دُوْنَ الْاِسْتِغْرَاقِ اِتِّبَاعًا لِفَخْرِ الْاِسْلَامِ فَاِنَّهٗ لَا يَشْتَرِطُ عِنْدَهٗ فِي الْعَامِّ الْاِسْتِغْرَاقَ لِجَمِيْعِ الْاَفْرَادِ فَالْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ وَالْمُنَكَّرُ كُلٌّ عَامٌّ وَعِنْدَ صَاحِبِ التَّوْضِيْحِ يُشْتَرَطُ فِي الْعَامِّ الْاِسْتِغْرَاقُ فَيَكُوْنُ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ۔

ترجمہ: هرکله چه مُصنّف د خاص نه او د خاص د احکامو او قسمونو نه فارغ شو، نو د عام بیان ته شروع کړو، نو وے فرمائیل چه علم هغه لفظ دے چه په سبیل د شمول د اسی افرادو ته شامل وی چه د هغے حدود متفق وی نو دا نه مُراد دفع شوے لفظ دے، چه عموم په معانیو کښی نه جاری کیږی او عام د وضع په اعتبار سره د خاص په شان د لفظ د قسمونو نه دے او د ماتن په دی قول یَتَنَاوَلُ اَفْرَادًا سره تری خاص ووتو، د خاص العین خارج کیدل خو ظاهر دی او پاتی شو خاص الجنسی او خاص النوع نو د احکمه چه د دواړه د کلی مفهوم تر یا د اسی پورے شامل دی چه په هیڅو افرادو د باندی د صادق کیدو احتمال لری او خاص الجنسی

او خاص النوع په خپله (بذاته) دا فراد و دپاره وضع نه دی، دغه شان اسمائے عدد تری هم ووتل، ځکه چه عدد اجزاء ته شامل دی افراد و ته نه وی، او دغه شان دی تعریف نه به مشترک هم ووځی، ځکه چه مشترک معانیو ته شامل وی افرادو ته نه وی،

بیا مصنّف دا قول چه "متفقة الحدود علی سبیل الشمول" دے دا دعام د ماهیت د تحقیق بیا نولو دپاره دے، دا احتراز دپاره نه دے، اوداد یُلے شوی دی چه متفقة الحدود د مشترک نه احتراز دے، ځکه چه مشترک مختلفة الحدود افرادو ته شامل وی اود شمول په طریقه د منفیه نکړے نه احتراز دے، ځکه چه منفی نکړه په طریقے د بدلیت افرادو ته شامل وی، په طریقے د شمول نه دی، او مصنّف په تناول باندی اکتفاء وکړه، اوداستغراق لفظ لے ذکر نه کړو، د فخر الاسلام په تابعداری کولو سره، ځکه چه د فخر الاسلام په نزد په عام کښی د ټولو افرادو دپاره استغراق شرط نه دے، نو جمع معرفه او نکره دا ټول عام دی، او صاحب توضیح یې په نزد په عام کښی استغراق شرط دے نو لهذا منکّر جمع به د عام او خاص په منځ کښی واسطه وی،

تشریح: شارح دا ئی چه کله مصنّف د خاص د تعریف نه اود دی د اقسامو او احکامو نه فارغ شو، نو اوس د عام بیان شروع کوی، نو فرمائی چه عام هغه لفظ دے چه په طریقے د شمول باندی متفقة الحدود افرادو ته شامل وی، د دغه خیال ساتی چه په تعریف کښی د متفقة الحدود افرادو نه دغه افراد مراد دی چه د هغه کلی مفهوم او معنیٰ کښی یعنی چه لفظ په کوم شی دلالت کوی، دوی په صدق سره متفق وی، یعنی داد عام لفظ چه په څه دلالت کوی، نو دا په ټولو افرادو باندی یو شان صادق راځی۔

صاحب د نورو الانوار وائی چه په متن کښی د "ما" د کلمے نه مراد هغه وضع شوے لفظ دے، ځکه چه په معاینو کښی عموم نه جاری کیږی، یعنی معنیٰ کلمے په عموم باندی نه حقیقةً متصف کیږی او نه مجازاً او هر کلمه چه معنیٰ په یو قسم سره هم د عموم سره نه متصف کیږی نو معنیٰ به عام نه وی، بلکه لفظ به عام وی۔

او هر کلمه چه معنی عام نه وی بلکه لفظ عام وی، نو د عام په تعریف کښی به دما نه مراد لفظ د عام وی، معنی د عام به مراد نه وی، بعض حضرات تو د او سیلی چه معنی کا نے (معانی) د عموم سره مجازاً متصف کیدے شی، او بعض وئیلی چه معانی د عموم سره حقیقةً متصف کیږی، څنګه چه لفظ د عموم سره حقیقةً متصف کیږی، نو د دواړو اقوالو په نزد به دما نه مراد لفظ نه وی، بلکه شی به مراد وی، یعنی عام هغه شئ دے، او دا ځکه چه "شئ" لفظا و معنیً دواړو ته شامل دے، لهذا د عام تعریف لفظا و معنیً دواړو ته شامل و د پاره به دواړو د واړو قولو نو په نزد د کلمه مانه مراد شئ وی، په من اقسام وجوه کښی اضافت د بیان د پاره دے ځکه چه د وجوه نه مراد هم اقسام وی،

حاصل دا چه څنګه خاص د وضع په اعتبار سره د لفظ قسم دے، د غه شان عام هم د وضع په اعتبار سره د لفظ قسم دے، شارح د قیود و فائدے بیانولو سره فرمائی چه مانن د قول "یتناول افرادًا" په قید سره د عام تعریف نه خاص خارج شو، او مثنیٰ هم د خاص د قبیلے نه ده ځکه چه مثنیٰ د وه فردونو ته شامله وی، او افراد و ته شامله نه وی، صاحب نور الانوار وائی چه د خاص العین و تل خو ظاهر دی، ځکه چه خاص العین واحد فرد او واحد شخص ته وائی، او خاص الجنس او خاص النوع هم ځکه خارج شو، چه د جنس په حقله د بعض حضراتو مذهب دا دے چه جنس د کلی معنی او کلی مفهوم د پاره وضع شوے دے، او د بعض حضراتو مذهب دا دے چه د منتشر فرد د پاره وضع شوے دے یعنی د اسی یو فرد د پاره وضع وی چه د هغے اطلاق په هر هر فرد باندی کیږی شی، او په کثیر باندی د صدق احتمال هم لری، او نوع د کلی مفهوم او کلی معنی د پاره وضع وی، حاصل دا چه خاص الجنس او خاص النوع که د کلی مفهوم د پاره وضع وی، یا د منتشر فرد د پاره وضع وی په دواړو صورتو کښی دا افراد د پاره موضوع نه شو، او هر کله چه دا افراد د پاره د د وی وضع ر انغله، نو دا د واړه به عام نه وی، ځکه چه د عام د پاره افراد و ته شامل دل ضروری دی،

شارح وائی چه د "یتناول افرادًا" په قید سره اسمائے عدد

چه ثلثه، اربعه وغیره وی داهم خارج شو، ځکه چه عدد جزونوته شامل وی، افرادوته شامل نه وی، او د اجزاوا و افرادو مابین کښی فرق دا دے چه اجزاو کل حصّے وی او کل ددی اجزاء نه جوړ وی، او کل په خپلو جزونو باندی نه حمل یږی نو یئ نه زید (د زید لاس) ترزید نه شی ویلے کیدے او پاتی شو افرادنو او د کلی مصداق وی، او کلی ددی نه جوړ نه وی، او کلی په خپلو افرادو باندی حمل یږی نو زید "انسان" "زید انسان دے" داسی ویلے کیدے شی،

بهرحال هرکله چه عدد اجزاء ته شامل وی او افرادو ته شامل نه وی او د اجزاءاو افرادو په مینځ کښی فرق دے، نو عدد بدعام وی، ځکه چه دعام دپاره افرادو ته شاملیدل ضروری وی، شارح ؒ وائی چه دا "یتناول افرادًا" په قید سره به دعام تعریف نه مشترک هم خارج شی، ځکه چه مشترک معانیو ته شامل وی، او افرادو ته شامل نه وی، حاصل دا دے، چه دعام دپاره افرادو ته شاملیدل ضروری دی،

ملّا جیون رحمہ اللہ تعالیٰ فرمائی چه کلمه "یتناول افرادًا" په قید سره خاص، اسماء عدد او مشترک داتول خارج شو، نو مصنف ؒ دا قول متفقة الحدود علی سبیل الشمول" به دعام دماهیت د تحقیق بیانولو پاره وی. او دعام د تعریف نه دځه شی خارج کولو پاره به نه وی، خو بعضو خلقو ویلے دی چه د متفقة الحدود" په قید سره دعام د تعریف نه مشترک خارج شوے دے ځکه چه مشترک مختلفة الحدود افرادو ته شامل وی، او دعام دپاره داضروری ده چه متفقة الحدود افرادو ته دی شامل وی او په علی سبیل الشمول قید سره دعام د تعریف نه منفیه نکره خارج شوه ځکه چه منفیه نکره تولو افرادو ته په یو وخت په طریقے د شمول نه وی، شاملیږی، بلکه په طریقے د بدلیت او د یو بل نه پس شاملیږی، مثلاً د "ما رایت رجلاً" مطلب داته دے، چه د رجل تول افراد ے او نه لیدل، بلکه مطلب دا دے چه ځوک سړے ے و نه لیدو یعنی نه د ولیدو او نه دا، یعنی د یو بل نه پس به ئے یو یو کړے او د رجل د تولو افرادو نه به د لیدلو (رویت) نفی وکړے شی، نو عام لره خو په یو

وخت کښی تولوا فراد و ته شاملیدل ضروری دی نو دی د پاره به صرف د علی سبیل الشمول قید د عام د تعریف د پاره مفید وی، او منفیه نکره به د دی قید په ذریعه د عام خارجه شی، -

که څوک دا اعتراض وکړی چه مصنّفؒ روستو په خپله ویلی چه منفیه نکره عامه ده او دلته منفیه نکره د عام د تعریف نه خارج کړے شوه. نو جواب دا دے چه دلته د عام د حقیقت بیا نولو د پاره دا تعریف شوے دے، او د منفیه نکرے عام کیدل مجازی دی، نو هیڅ اعتراض نه واقع کیږی،

شارح مُدَّ اَجِیُوْنُ رحمه الله تعالیٰ فرمائی چه د ماتنؒ په تعریف کښی د "یتناول" په لفظ باندی اکتفا کول او د استغراق لفظ نه ذکر کول دا د علاؤ الدین فخر الاسلام په تابعداری کښی دی، ځکه چه د فخر الاسلام په نزد د عام څیل افراد و ته شاملیدل علی سبیل الاستغراق شرط نه دی، بلکه د عام څیل نولو افراد و ته شاملیدل کافی دی، که استغراق شی او که نه،

نو د فخر الاسلام په نزد جمع معرّف او منکّر دواړه په عام وی، ځکه د دواړو افراد و ته شاملیږی، او د صاحب توضیح په نزد د عام په تعریف کښی خو استغراق شرط دے یعنی عام به د څیل مدلول نولو افراد و ته په طریقے د استغراق شاملیدل شرط دی، نو دی د پاره د عام تعریف خو په جمع معرف باندی صادق وی، ځکه چه جمع معرف کښی استغراق وی، په دا سی طریقه چه د معرف جمع اطلاق دیو نه واخله تر آخره په نولو افرادو کیږی خو په یو او دوه باندے د جمع اطلاق نه کیږی، خو هر کله چه په جمع باندی د تعریف لام داخل کړے شی، نو دی جمعیت ختم شی، او د دی اطلاق دیو نه برے په نولو افرادو کیږی او د معرّف جمع اطلاق دیو نه واخله تر آخره په نولو افرادو کیږی، نو په دی کښی استغراق راغلو او د استغراق راتلو په وجه به د صاحب توضیح په نزد معرف جمع هم د عام په تعریف کښی داخل شی، او پاتی شوه منکّر جمع نو دا به د عام په تعریف کښی داخله نه وی ځکه چه منکر جمع افراد و ته شامله وی، خو په دی کښی د نولو افرادو استغراق نه وی، په دی طور چه د منکر جمع اطلاق په درے او دریّو نه په زیات کیږی،

او په یو یا دوو باندی نه کیږی، نو په منکّر جمع کښی استغراق رانغلو او چه کله چه په منکر جمع کښی استغراق رانغلو نو د صاحب توضیح په نزد د اعام نه وی، او منکر جمع خاص هم نه ده، حُکم چه خاص فرد ته شامل وی، افراد و ته نه وی شامل او منکر جمع افراد و ته شامل وی، بهرحال منکر جمع د صاحب توضیح په نزد نه خاص ده او نه عام، نو دا به د خاص او عام په مینځ کښی واسطه وی۔

وَاَنَّهٗ یُوْجِبُ الْحُکْمَ فِیْمَا یَتَنَاوَلُهٗ قَطْعًا بَیَانٌ لِحُکْمِهٖ بَعْدَ بَیَانِ مَعْنَاهُ فَقَوْلُهٗ یُوْجِبُ الْحُکْمَ رَدٌّ عَلٰی مَنْ قَالَ اِنَّهٗ مُجْمَلٌ لِلْاِخْتِلَافِ اَعْدَادِ الْجُمَعِ فَلَا یَکُوْنُ مُوْجِبًا اَصْلًا بَلْ یَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتّٰی یَقُوْمَ الدَّلِیْلُ عَلٰی مُعَیَّنٍ وَ قَوْلُهٗ فِیْمَا یَتَنَاوَلُهٗ رَدٌّ عَلٰی مَنْ قَالَ لَا یُوْجِبُ الْفَرْدُ اِلَّا الْوَاحِدَ وَالْاَجْمَعُ اِلَّا الثَّلٰثَ وَالْبَاقِیْ مَوْقُوْفٌ عَلٰی قِیَامِ الدَّلِیْلِ وَقَوْلُهٗ قَطْعًا رَدٌّ عَلَی الشَّافِعِیِّ حَیْثُ ذَهَبَ اِلٰی اَنَّ الْعَامَّ ظَنِّیٌّ لِاَنَّهٗ مَا مِنْ عَامٍّ اِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ فَیَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ مَخْصُوْصًا مِنْهُ الْبَعْضُ وَاِنْ لَّمْ یُقَفْ عَلَیْهِ فَیُوْجِبُ الْعَمَلَ لَا الْعِلْمَ کَخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِیَاسِ وَنَقُوْلُ هٰذَا اِحْتِمَالٌ نَاشِئٌ بِلَا دَلِیْلٍ وَهُوَ لَا یُعْتَبَرُ وَاِذَا خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ کَانَ اِحْتِمَالًا نَاشِئًا عَنْ دَلِیْلٍ فَیَکُوْنُ مُعْتَبَرًا فَعَدَدْنَا الْعَامَّ قَطْعِیًّا فَیَکُوْنُ مُسَاوِیًا لِلْخَاصِّ۔

ترجمه: او عام په هغه افراد و کښی چا ته چه شامل وی، په قطعی طور باندی حکم واجب کوی، (دا) د عام د معنی بیانولو نه پس د دی د احکامو بیان دے، نو د مصنّف قول "یُوْجِبُ الْحُکْمَ" په هغه خلقو رد دے چه دا وائی چه عام مجمل دے، حُکم چه د جمع عدد و مرتبو مختلف وی، لهٰذا دا به واجبوو لکے نه وی بلکه توقف به واجب وی، تر دے پورے چه په یو معیّن شی باندی دلیل قائم شی، او د مصنف قول "فِیْمَا یَتَنَاوَلُهٗ" په هغه خلقو باندی رد دے، چه دا وائی چه فرد صرف یو لره او جمع صرف درے لره واجبوی، او باقی د دلیل په قائمیدو باندی موقوف دی، او د مصنف قول "قَطْعًا" په امام

شافعیؒ باندی ردّ دے، ځکه چه د امام شافعیؒ مذهب دا دے چه عام ظنی دے ځکه چه یو عام هم داسی نشته چه د هغے نه څه افراد خاص شوی نه وی، نو عام د احتمال لری چه دا د مخصوص منه البعض وی، اګر که موبنږ تری واقف نه یو، نو عام به عمل واجبوی، علم او یقین به نه واجبوی، ځکه چه خبر واحد او قیاس وی، موبنږ جواب ورکوو چه دا احتمال بلا دلیل پیدا شوے دے، لهذا د دی اعتبار به نشی کیدے، او کله چه د عام نه بعض خاص شو نو دا احتمال به د دلیل نه پیدا کیږی، لهذا معتبر به وی، یعنی حال زموبنږ په نزد عام قطعی دے لهذا دا به د خاص برابر وی،

تشریح: د عام د تعریف بیانولو نه پس په دی عبارت سره د عام حکم ذکر کوی، فرمائی چه د عام حکم دا دے، چه دا عام کو موافراد ته شامل وی نو به هغے کښی قطعیت او یقین واجب کوی، یعنی دا عام د خاص په شان د یقین فائده ورکوی، د دی په واجب شوی (مُوْجَبْ) باندی عقیده کول، او یقین کول هم ضروری دی او په دی باندی عمل کول هم لازم دی، شارحؒ وائی چه مصنفؒ په قول "یُوْجِبُ الْحُکْمَ" سره هغه حضرات تردید کوی، چه فرمائی چه عام مجمل دے، او مجمل حکم نه دے، چه د جمع عدد ونه او شمار مختلف دی، ځکه چه د قلت جمع په صورت کښی د درے نه واخله تر لسو پورے هر عدد مراد کیدے شی، یعنی د جمع قلت نه د درے هم مراد کولے شی، او خلور پینځه، شپږ، اوه، اته، نهه، لس هر یو مراد اخیستے شی، او د جمع کثرت په صورت کښی د درے نه واخله تر مالا نهایة هر عدد مراد کیدے شی، او بعض عدد ونو تر په بعضو باندی ځکه ترجیح نشته نو دی د پاره دا به مجمل وی، او د هیڅ عدد د پاره به موجب هم نه وی، بلکه تر څو چه په یو معین عدد باندی څه دلیل نه وی قائم شوے نو د هغه د څه پورے به توقف کول واجب دی، اعتقاد به په دی باندی ضروری نه وی، او نه پری عمل ضروری وی، او د بعض شارحینو مذهب دے، او د بعضو مشائخو څه مرقند مذهب دا دے چه دا اعتقاد په حق کښی به توقف وی یعنی دا الله چه څه مراد دی عموم وی که خصوص نو په مبهم طریقے به په دی اعتقاد کولے شی، لیکن عمل کول به واجب او ضروری وی، زموبنږ

د طرف نه دوی نه د اجواب دے چه کله څه وجه د ترجیح موجود نه وی، نو د اجمع به په
کې باندی حمل کولے شی، په دی صورت کښی به بعضو ته په بعضو باندی بغیر د مرجح
نه ترجیح ورکول هم رانشی، او اجمال به هم باقی پاتی نشی، شارح ؒ وائی چه د مصنف ؒ
قول "وَفِيمَا يَلِيهَا وَالْكُلَّ" نه په دی حضرات و ردکول مقصود دی چه د اوائی چه عام که واحد
صیغه وی نو د ا به واحد فرد ثابتوی، یعنی په دی صورت کښی به واحد فرد مراد وی،
او که د جمع صیغه وی، نو د ا به صرف درې[۳] ثابتوی، یعنی په دی صورت کښی به صرف درې
عدد مراد وی، او دی نه علاوه نتوی عام الفاظ به د دلیل په قائیدو باندی موقوف
وی، یعنی چه په کوم باندی دلیل او قرینه موجود وی هغه به مراد وی،
دی حضرات و دلیل دا دے چه لفظ د معنی نه خالی کول خو جائز نه وی، یعنی د اخبره
فوالکل لغوه دکا، چه د لفظ نه څه معنی مراد نه شی، بلکه څه نه څه خو به ضرور مراد
وی، او سکه چرے عام د واحد صیغه وی او دی نه اقل عدد یعنی یو مراد وی، او
که عام چرے د جمع صیغه وی او دی نه اقل د جمع یعنی درې[۳] مراد دی نو د اخو یقینی
دے او که اقل نه بره یعنی د واحد صیغے کیدلو په صورت کښی دیو نه زیات او د جمع صیغے
کیدلو په صورت کښی د درې[۳] نه زیات مراد شی، نو د ا به یقینی نه وی، بلکه مشکوک
به وی، حکمکه چه اقل خو په مافوق الاقل کښی داخلیږی، خو مافوق الاقل په اقل کښی
نه داخلیږی، نو د اسی شوه لکه چه اقل په د وا پورصورتونو کښی موجود دے، او
مافوق الاقل صرف په یو صورت کښی موجود دے، او هر کله چه معامله داسی ده، نو
اقل عدد یقینی شو، او مافوق الاقل مشکوک شو، او کوم څیز چه یقینی وی هغه مراد
اشتل بهتر دی، لهذا چه صیغه واحد وی نو یو به مراد اخستے شی، او چه صیغه
جمع وی نو درې[۳] به مراد وی،
دمونږ د طرف نه دی جواب دادے چه د اکومه خبره شوے ده نو د ا خو لغت
د قیاس په ذریعه ثابتول دی، حال دادے چه لغت د قیاس په ذریعه ثابتول
باطل دی، نو د ا قول هم باطل شو، شارح ؒ وائی چه د مصنف ؒ په قول "قطعًا" سره
د امام شافعی رحمة الله علیه په مذهب رد کول مقصود دی، حکمکه چه د امام شافعی ؒ مذهب
دا دے چه عام ظنی دے او د ظنی کیدو دلیل ئے دا دے چه یو عام هم داسی نشته

چه دهغے نه بعض افراد خاص شوی نه وی، مګر دا چه دیو عام په باره کښے دلیل سره داخبره ثابته شوی وی، چه داد خصوص احتمال نه لری لکه "اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ" داسی عام دے چه ددی یو فرد هم خاص شوے نه دے، یعنی په دلیل سره داخبره ثابته ده چه هیڅ څیز د الله تعالیٰ د علم نه بهر نه دے، بهرحال ددی قسمه عام نه علاوه هیڅ یو عام داسی نشته چه دهغے نه بعضے افراد نه وی خاص شوی، یعنی هر عام د مخصوص منه البعض کیدو احتمال لری، دا بله خبره ده چه موبنر دهغے واقف نه یو، او دا داسی احتمال لرو سره عام مفید د یقین نشی کیدے بلکه مفید به د ظن وی، او مفید د ظن او ظنی دلیل عمل لره واجبوی، خو په دی باندی یقین لرل او عقیده ساتل نه واجبوی، ولکه خبر واحد او قیاس مفید د ظن او د عمل موجبیږی، خو مفید د یقین نه وی،

دغه شان به عام هم مفید د ظن او موجب د عمل وی، خو مفید به د یقین نه وی، زموبنر د کلمے نه ددی جواب دے، چه دا امام شافعیؒ پیدا شوے دا احتمال بغیر د څه دلیله دے، او کوم احتمال چه بغیر د دلیله وی دهغے اعتبار نشی کیدلے، لهٰذا د ددی احتمال به څه اعتبار نه وی، تفصیل یې دا دے چه د عام صیغے د وضع په حیثیت سره په عموم دلالت کوی، او د ددی دلیل دا دے چه صحابه رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین په ډیر تعداد سره د عام د صیغو نه په عموم استدلال کوی او د قرائنو طرف ته محتاج نه وی نو کله چرے د عام صیغے د عموم د پاره وضع نه وے نو د عموم پیژندلو د پاره به د قرائنو ضرورت وے، بهرحال ثابته شوه چه د عام صیغے بغیر د قرینے نه په عموم دلالت کوی، او لفظ دلالت په معنی باندی بغیر د قرینے نه دا قطعی وی، لهٰذا د عام د صیغو دلالت به په عموم باندی قطعی وی ظنی به نه وی، او په اتو شو څخه احتمال پیدا کول چه د موضوع له د معنی نه، یعنی د عموم نه د عام صیغے دا په ولے شی، نو دا احتمال بلا دلیله دے، ددی هیڅ اعتبار نشی کیدے، ځکه چه بغیر د لیله احتمال خو په هر څیز کښی پیدا کیدے شی، مثلاً موبنر آسمان ولیدو، په ددی کښی یو قسم مهمل احتمال دا هم دے چه نه دے لیدلے شوے، خو دا خبره ده که چرے د عام د مصداق نه بعضے افراد

یقیناً خاص کړے شوئے بیا د احتمال سره د دلیله مشترد ے نو د دی اعتبار
به کولے شی، یعنی عام مخصوص منه البعض به ظنی وی قطعی به نه وی،
حاصل دا چه مطلقاً عام زمونږ په نزد قطعی دے او مفید د یقین دے او هر
کا چه زمونږ په نزد عام قطعی دے، نو عام به د خاص مساوی او برابروی
لکه چه خاص هم قطعی دے او عام هم قطعی دے،

حَتّٰی یَجُوْزَ نَسْخُ الْخَاصِّ بِهٖ اَیْ بِالْعَامِّ لِاَنَّهٗ یَشْتَرِطُ فِی النَّاسِخِ اَنْ یَّکُوْنَ
مُسَاوِیًا لِلْمَنْسُوْخِ اَوْ خَیْرًا مِّنْهُ لِحَدِیْثِ الْعُرَنِیِّیْنَ نَسَخَ بِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ
اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ وَعُرَنِیُّوْنَ قَبِیْلَةٌ یَشْرَبُوْنَ اِلٰی عُرَیْنَةَ تَصْغِیْرُ عُرْنَةَ
الَّتِیْ هِیَ وَادٍ بِعَرَفَاتٍ وَحَدِیْثُهُمْ مَا رَوَی اَنَسُ بْنُ مَالِكٍ اَنَّ قَوْمًا مِّنْ عُرَیْنَةَ
اَتَوُا الْمَدِیْنَةَ فَلَمْ تُوَافِقْهُمْ فَاصْفَرَّتْ اَلْوَانُهُمْ وَانْتَفَخَتْ بُطُوْنُهُمْ
فَاَمَرَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَنْ یَّخْرُجُوْا اِلٰی اِبِلِ الصَّدَقَةِ وَیَشْرَبُوْا
مِنْ اَلْبَانِهَا وَاَبْوَالِهَا فَصَحُّوْا ثُمَّ ارْتَدُّوْا فَقَتَلُوْا الرُّعَاةَ وَاسْتَاقُوْا
الْاِبِلَ فَبَعَثَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فِیْ اَثَرِهِمْ قَوْمًا فَاَخَذُوْا فَاَمَرَ
بِقَطْعِ اَیْدِیْهِمْ وَاَرْجُلِهِمْ وَسَمْلِ اَعْیُنِهِمْ وَتَرْکِهِمْ فِیْ شِدَّةِ الْحَرِّ
مَاتُوْا فَهٰذَا حَدِیْثٌ خَاصٌّ بِبَوْلِ الْاِبِلِ یَدُلُّ عَلٰی طَهَارَتِهٖ وَحِلِّهٖ وَبِهٖ
نُمْسِكُ مُحَمَّدٌ فِیْ اَنَّ بَوْلَ مَا یُؤْکَلُ لَحْمُهٗ طَاهِرٌ وَیُحِلُّ شُرْبُهٗ لِلتَّدَاوِیْ
وَغَیْرِهٖ وَعِنْدَهُمَا مَنْسُوْخٌ بِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ
الْبَوْلِ وَهُوَ عَامٌّ لِمَا کُوْلِ اللَّحْمِ وَغَیْرِهٖ فَقَدْ نَسَخَ الْخَاصَّ بِهٰذَا الْعَامِّ
فَبَوْلُ مَا یُؤْکَلُ لَحْمُهٗ وَغَیْرُهٖ کُلُّهٗ نَجِسٌ حَرَامٌ لَا یَحِلُّ شُرْبُهٗ وَ
اِسْتِعْمَالُهٗ لِلتَّدَاوِیْ وَغَیْرِهٖ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَیَحِلُّ عِنْدَ اَبِیْ یُوْسُفَ
فِی التَّدَاوِیْ لِلضَّرُوْرَةِ عَلٰی مَا عُرِفَ وَقِصَّةُ هٰذَا الْحَدِیْثِ النَّاسِخِ
مَا رُوِیَ اَنَّهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ لَمَّا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ صَحَابِیٍّ مَاتَ بِالْمَدِیْنَةِ اَتٰی بِهٰذَا
الْقَبْرِ فَبَعَثَ اِلٰی اِمْرَاَتِهٖ فَسَاَلَهَا عَنْ اَعْمَالِهٖ فَقَالَتْ کَانَ یَرْعَی الْغَنَمَ

وَلَا يَتَنَزَّهُ مِنْ بَوْلِهٖ فَحُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ فَهُوَ بِحَسَبِ شَانِ النُّزُوْلِ اَيْضًا خَاصٌّ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهٗ كَمَا كَانَ الْمَنْسُوْخُ خَاصًّا بِهٖ لٰكِنَّ الْعِبْرَةَ بِعُمُوْمِ اللَّفْظِ وَالَّذِيْ يَدُلُّ عَلٰى كَوْنِ حَدِيْثِ الْعُرَنِيِّيْنَ مَنْسُوْخًا بِهٰذَا الْحَدِيْثِ اَنَّ الْمُثْلَةَ الَّتِيْ تَضَمَّنَهَا حَدِيْثُ الْعُرَنِيِّيْنَ مَنْسُوْخَةٌ بِالْاِتِّفَاقِ لِاَنَّهَا كَانَتْ فِيْ اِبْتِدَاءِ الْاِسْلَامِ ۞

ترجمہ: تردی پورے چہ د عام په ذریعه خاص منسوخ کول جائز وی، ځکه چه په ناسخ کښی شرط دا دے چه ناسخ او منسوخ برابر وی یا د منسوخ نه بهتر وی، څنګه چه حدیث د عرنیین د حضور صلی الله علیه وآله وسلم په دی قول "اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ" سره منسوخ کړے شوے دے، او عرنیین یو قبیله ده، چه د عُرینه طرف ته منسوب ده، عُرنیه د عُرنة الشئ تصغیر دے دا په عرفات کښی دیو وادئ نوم دے، دی حدیث هم هغه دے، کوم چه د انس ابن مالک رضی الله عنه نه روایت کړے شوے دے، چه د عرینه یو جماعت مدینے منورے ته راغلو، په هغوی د مدینے آب وهوا موافقه او صحیح نه لګله، هغوی رنګونه زیړ شو، او خپیټے ئے وپرسیدے نو رسول هاشمی صلی الله علیه وسلم هغوی ته حکم وکړو چه هغوی د صدقے د اوښانو طرف ته لاړ شی، هغے یئ او متیازے (واړه بول) څکئ، نو هغوی صحت مند او تندرست شو، بیا هغوی مرتد شول او د حضور صلی الله علیه وسلم شپونکی ئ قتل کړل او اوښان ئے وتختول، نو رسول الله صلی الله علیه وسلم پسے څرکسان ولیږل، دی کسانو هغوی ونیول، بیا رسول الله صلی الله علیه وسلم د هغوی د څپو او لاسونو پرې کولو او د سترګو د چوپولو او هغوی په سخته ګرمئ کښی د پریخودلو حکم وکړو تردی پورې چه دا خلق مړ شول،

دا حدیث دا ډیر نه دمیتاز دوسره خاص دے دی په پاکوالی او حلال والی باندی دلالت کوی، دی نه امام محمدؒ په دی باره کښی دلیل نیولے چه د کوموځناورو غوښه خوړل شی د هغے میتاز ے پاکی دی، او دی څکل د علاج وغیره دپاره حلال دی، او د شیخینوؒ په قول د احادیث د حضور صلی الله علیه وسلم په دی قول

استنزهوا من البول" سره منسوخ دے ، او دا ما کول اللحم (د کومو څناورو غوښه چه خوړل شی) او غیر ماکول اللحم دواړو ته عام دے، نو خاص په دی عام سره منسوخ شو، نو د ماکول اللحم او غیر ماکول اللحم پیشو لو څناورو متیازے ناپاکی او حرام شوے، (او د امام ابوحنیفه رحمه الله تعالی) په نزد د دی څکل او د علاج وغیره د پاره د دی استعمال حلال نه دی ، او د امام ابو یوسف رحمة الله علیه په نزد د ضرورت په وخت کښی د علاج وغیره د پاره حلالے دی ، څنګه چه د فقے د کتابونو نه معلوم شوی ده او د دی ناسخ حدیث قصّه داده چه رسول الله صلی الله علیه وسلم چه کله دیو اعرابی د دفن نه فارغ شو چه د قبر په عذاب کښی اخته شو، نو حضور د دده سنګے لره او غلو او د ده د اعمالو په حقلئے د هغے نه پټوس وکړو نو هغے د وئیل چه چیلئی بیګے څوک ولے او د هغے د متیازونه بهلئے ځان نه ساتلو ، نو هم دغه وخت رسول الله صلی الله علیه وسلم د فرمائیل چه د متیازونه ځان ساتئ ځکه چه عام طور د قبر عذاب د دی په وجه دی ، نو دا حدیث ناسخ هم دے او د خپل شان نزول په اعتبار سره د مایو کل لحمه د (متیازو د (بول) سره خاص دے په دی طریقے چه منسوخ حدیث د مایو کل لحمه د بولو سره خاص وو، خو اعتبار د لفظ د عموم کولے شی، او هغه څیز چه په دی خبره دلالت کوی چه حدیث د عرینیین په دی حدیث "استنزهوا من البول" سره منسوخ دے، هغه دا دے ، چه کومه مثله (د وژلو نه پس اندامونه قطع کول) په دی حدیث د عرنیین کښی ذکر کړه ، نو دا بالاتفاق منسوخ ده، ځکه چه مُثله کول په شروع د اسلام کښے جائز وو

تشریح:- فاضل مصنّف رحمه الله فرمائی چه زمونږ د احنافو په نزد عام او خاص په قطعی والی او د یقین د پاره په مفید کید و کښی برابر دی، د دی دلیل دا دے ، چه خاص په عام باندی منسوخ کول جائز دی، حال دا چه د ناسخ د پاره شرط دا دے چه هغه درجه به د منسوخ برابر وی یا به د دی نه قوی وی نو عام د خاص د پاره ناسخ کیدل د دی خبری دلیل دے، چه کم از کم عام د خاص برابر دے، او خاص بالاتفاق قطعی دے، لهذا عام به هم قطعی وی، د دی مثال دا دے چه د عرینه حدیث خاص دے دا په عام حدیث یعنی اِستَنزِهُوا عَنِ البَوْلِ، سره منسوخ دے، د دی تفصیل دا دے چه عُرَنه په عرفات کښی دیو وادی نوم دے ، د دی تصغیر عُرَنیه دے ، عرنیه یو ه

قبیله ده چه هغه ته عُرنیین منسوب وی، بقول حضرت انس ابن مالک رضی الله تعالی عنهٗ دی واقعه دا ده چه د عرینے څه خلق مدینے منورے ته راغلل - خو په دوی و دی ځائے آب وهوا صحیح رانغله، نو د هغوی رنګونه زیړ شوا وخیتے ئے وپرسیدلے کله چه حضور صلی الله علیه وسلم ته دد علم و شو، نو حضور صلی الله علیه وسلم دوی ته حکم وکړو چه د صدقے د اوښانو خواته لاړ شی او د هغے پئی او میتازے څکے، په داسی کولو سره د اخلق تندرست شوا وددی په بدله کښی ئے د اکار وکړو چه مرتد شول او شپون کی ئے قتل کړه، او د صدقے اوښان ئے بوتلل اولاړل، ځ الله رسول صلی الله علیه وسلم ته چه ددی علم وشو نو په هغوی پسے ئے لبعضے صحابهٗ ورلیږے کړه نو دوی هغه مجرمان گرفتار کړه، او پیغمبر دَخدائے ته ئے پیش کړل، نو د صاحب شریعت صلی الله علیه وسلم دَ هغوی دلاسونو او خپو پریکولو او د هغوی د سترګو د چودولو او هغوی په سخته ګرمئ کښی د پریښودلو حکم وں کړو، ترمے پورے چه هغوی مړه شو د عرینه د اخلق خو قطاع الطریق (لاره شوکوونکی) او پاکوان وو، دی د پاکاو دَدوی یولاس او یوه خپه پریکړے شوه او قتل کړے شو، ځکه چه د هغوی داسزا او د یو حدیث مطابق دی خلقو د حضور صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ د شپونکو مُثله هم کړے وه، او د هغوئ سترګے ئے چولے وے، دی د یاره "جَزَاءُ السَّیِّئَةِ سَیِّئَةٌ بِمِثْلِهَا" مطابق د الله رسول الله صلی الله علیه وسلم هم د هغوی سره دغه شان سلوک وکړو،

بهرحال د احدیث د اُوښ د میتاز و سره خاص دے، او د اوښ د میتاز و په پاکوالی او په پاکوالی دلالت کوی، د حدیث نه په استدلال کولو سره الرئیس محمد رحمه الله تعالی فرمائی چه د کومو څاروو غوښه خوړل شی د هغے میتازے پاکے دی او د علاج وغیره د پاره د دی څکل حلال دی،

او مشایخینو (امام ابوحنیفه و ابویوسف رحمهم الله تعالی) وئیلے دی چه د احدیث منسوخ دے، او د دی ناسخ د احدیث دے "اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ"، د دی قصه داسے ده چه رَسُوْلُ اللّٰه صلی الله علیه وسلم یونیک صحابئ د فن کړو، نو دا صحابئ د قَبر په عذاب کښی مُبتلا شو، نو حضور صلی الله علیه وسلم

دده ښځې له ورغلو او مړ حوم د شپې او ورځې دکارونو پښتنه ئې وکړه دهغه ښځې وویل چه چیلئ به ئې خره وله خو هغې دمتیازو نه به ئې ځان نه ساتلو په دې اوږه وسره رسول الله صلی الله علیه وسلم دفرمایل - چه اے خلقو دمتیازو نه ځان ساتئ چه عام طور د قبر عذاب دمتیازو نه دځان نه ساتلو په وجه وی داحدیث دخپل شان نزول او قصے په لحاظ سره خو دماکول اللحم څناور یعنی دچیلئ دمتیازو سره خاص دے، لکه څرنګه چه منسوخ حدیث دماکول اللحم څناور یعنی داوښ دمتیازو سره خاص دے، خو الفاظو په اعتبار سره عام دے، او اعتبار دلفظ دعموم کولے شئ داسبب دخاص والے نه کیږی، نو داحدیث "اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ" کد د نزول دسبب په اعتبار سره خاص دے، لیکن دلفظ په اعتبار سره عام دے. ځکه چه حضور صلی الله ؐ مطلق بولونه د بچ کیدو حکم فرمایلے دے، که دماکول اللحم بول وی که ؤ غیر ماکول اللحم بول وی، بهرحال داحدیث عام دے، او ناسخ دے او ؤ عُرینه حدیث خاص دے، او منسوخ دے، نو د عام په ذریعه د خاص منسوخ کیدل ثابت شو، ددی ناسخ حدیث د وجه نه د امام ابوحنیفه ؒ په نزد مطلق متیازے که دماکول اللحم وی، یا د غیر ماکول اللحم وی. پاکی نه دی، ددی څکل او د علاج وغیره دپاره استعمالول ناجائز دی، دامام ابو حنیفه ؒ د قول تائید او مضبوط والے د رسول صلی الله علیه وسلم ددی قول "لَا شِفَاءَ فِیْمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ" سره هم کیږی، یعنی چه کوم شئ په تاسو باندی حرام دی، په هغے ستاسو دپاره هیڅ شفا نشته نو هر کله چه متیازے حرامے دی، او ناپاکے دی نو په دی کښی به هم هیڅ شفا نه دی، او هر کله چه په متیازو کښی شفاء نشته، نو د علاج په خاطر دی، استعمالولو بے فائدے او ناجائزدی، خو امام ابو یوسف رحمة الله علیه د علاج وغیره دپاره د متیازو د څکلو اجازت ورکوی او ددی حدیث "لَا شِفَاءَ فِیْمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ" نه جواب دا کوی چه په حرام شیز کښی شفا نه نشته بالکل صحیح خبره ده، خو هر کله چه په ضرورت کښی د متیازو څکلو اجازت ورکړے شو، نو بیا خو حرام والے پاتے نه شو حُلِّیَتْ نور الانوار" والذی یدل علی کون حدیث العرنیین، منه دیو

اعتراض جواب وی کولو کوشش کوی، اعتراض دا دے چه ستا حدیث وعرینین ته منسوخ وئیل او حدیث "استنزهوا من البول" ته ناسخ وئیل به هله صحیح وی چه د عرینین د حدیث مخکښی والے او د استنزهوا من البول" وروستو والے ثابت شی،

حال دا دے چه دواړو حدیثونو تاریخ نه معلومیدو په دے وجه دا ثابت نه دی، دوی جواب دا دے چه د عرینین د حدیث منسوخ کیدل دلیل دلیل هم ثابت دی، دلیل دا دے چه حدیث د عرینین کښی د مُثلے خبره ذکر ده، یعنی دا چه حضور صلی الله علیه وسلم د عرینه څلوړو مُثله کړے وه، لیکن د مُثلے کولو حکم بالاتفاق منسوخ شوے، یعنی په ابتدائے اسلام کښی مُثله کولو جائز وو، خو روسته منسوخ شوه، نو چه د عرینین د حدیث یو جز منسوخ دے نو دوهم جز یعنی د مانوکل لحمه د بولو پاکوالے او حلال والے به هم یقیناً منسوخ وی، کیدی دا څنګه کیدے شی چه تیم حدیث منسوخ وی او نیم نه وی،

نو هم کله چه د عرینین د حدیث منسوخ کیدل ثابت شو نو حدیث "استنزهوا من البول"، به بغیر د شکه ناسخ وی، بعض حضرات تود جواب نه خوښ کړے، نو هغوی وائی چه د عرینین حدیث په دوو وجو باندی مشتمل دے، یو مُثله کول دویم داوښ د متیازو پاکوالے او حلال والے او دا دویم حکم په منسوخ کیدو د دوهم حکم منسوخ کیدل لازم نه دی، لهذا د مُثلے کولو منسوخ کیدلو سره به داوښ د متیازو پاکوالے او حلال والے منسوخ نه وی،

بهتر جواب دا دے چه حدیث "استنزهوا من البول" حرامو وتکے (محرّم) دے او د عرینه حدیث حلالو وتکے (مبیح) دے، او محرم روسته وی، او مبیح مخکښی وی، لهذا د عرینین حدیث به مقدم وی، او حدیث استنزهوا من البول" به مؤخر او روسته وی، او مؤخر ناسخ وی او مقدم منسوخ وی، لهذا حدیث "استنزهوا من البول" به ناسخ وی، او حدیث د عرینین به منسوخ وی،

وَاِذَا اَوْصٰی بِخَاتَمٍ لِاِنْسَانٍ ثُمَّ بِالْفَصِّ مِنْهُ لِاٰخَرَ اَخَذَ الْحَلْقَةَ بِلَا فَصٍّ وَالْفَصَّ

بَيْنَهُمَا تَايِيدٌ لِمُقَدَّمَةٍ مَفْهُومَةٍ مِمَّا قَبْلَ وَهِيَ اَنَّ الْعَامَّ مُسَاوِيًا لِلْخَاصِّ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ وَهِيَ اَنَّهُ اِذَا اَوْصٰى اَحَدٌ بِخَاتَمِهِ لِاِنْسَانٍ ثُمَّ اَوْصٰى بِكَلَامٍ مَفْصُوْلٍ بَعْدَهُ بِفَصٍّ ذٰلِكَ الْخَاتَمِ بِعَيْنِهِ لِاِنْسَانٍ اٰخَرَ فَتَكُوْنُ الْحَلْقَةُ لِلْمُوْصٰى لَهُ الْاَوَّلِ خَاصَّةً وَالْفَصُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْاَوَّلِ وَالثَّانِيْ عَلَى السَّوَاءِ وَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْخَاتَمَ عَامٌّ اَيْ كَالْعَامِّ لِاَنَّ الْعَامَّ الْمُصْطَلَحَ هُوَ مَا يَشْمَلُ اَفْرَادًا وَالْخَاتَمُ لَا يَصْدُقُ اِلَّا عَلٰى فَرْدٍ وَاحِدٍ وَلٰكِنَّهُ كَالْعَامِّ يَشْمَلُ الْحَلْقَةَ وَالْفَصَّ كِلَيْهِمَا وَالْفَصُّ خَاصٌّ بِمَدْلُوْلِهِ فَقَطْ فَاِذَا ذَكَرَ الْخَاصَّ بَعْدَ الْعَامِّ بِكَلَامٍ مَفْصُوْلٍ وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا فِيْ حَقِّ الْفَصِّ فَيَكُوْنُ الْفَصُّ لِلْمُوْصٰى لَهُمَا جَمِيْعًا تَسْوِيَةً لِلْعَامِّ مَعَ الْخَاصِّ بِخِلَافِ مَا اِذَا اَوْصٰى بِالْفَصِّ بِكَلَامٍ مَوْصُوْلٍ فَاِنَّهُ يَكُوْنُ بَيَانًا لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَاتَمِ فِيْمَا سَبَقَ الْحَلْقَةُ فَقَطْ فَتَكُوْنُ الْحَلْقَةُ لِلْاَوَّلِ وَالْفَصُّ لِلثَّانِيْ وَعِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ يَكُوْنُ الْفَصُّ لِلثَّانِيْ الْبَتَّةَ سَوَاءٌ اَتٰى بِكَلَامٍ مَوْصُوْلٍ اَوْ مَفْصُوْلٍ لِاَنَّ الْوَصِيَّةَ اِنَّمَا تَلْزَمُ بَعْدَ مَمَاتِهِ لَا فِيْ حَيَاتِهِ فَكَانَ الْمَوْصُوْلُ وَالْمَفْصُوْلُ سَوَاءً كَمَا فِي الْوَصِيَّةِ بِالرَّقَبَةِ لِاِنْسَانٍ وَبِخِدْمَتِهَا لِاٰخَرَ قُلْنَا الْوَصِيَّةُ بِالرَّقَبَةِ لَا تَتَنَاوَلُ الْخِدْمَةَ لِاَنَّهُمَا جِنْسَانِ مُخْتَلِفَانِ هٰذَا فِي الْخَاتَمِ فَاِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْفَصَّ لِاسْتِحَالَةِ فَتَكُوْنُ كَالْقِيَاسِ مَعَ الْفَارِقِ۔

ترجمہ: ـ او کلہ چہ یو انسان د یوکس دپارہ د خپلے ګنتے (انګوٹھی Ring) وصیت وکړی، بیا د دویم دپارہ ددی د غمی وصیت وکړی نو ګنتے حلقہ به د اوّل دپارہ وی او غمے په دواړو په مینځ کښی شریک وی، دا د یو فقہی مسئلے سره ددی مقدمے تائید دے، چه د محکښی نه فهم شوے ده، او هغه دا چه عام وخاص برابر شی او دا مسئله دا سی ده چه کله چرے یوکس د یو انسان دپاره د خپلے ګنتے وصیت وکړی بیا د دی نه پس په جُدا کلام سره د بل انسان دپاره هم د دی ګوتی د غمی وصیت وکړی، نو حلقه (د ګوتی) به خصوصًا د اوّل موصٰی له دپاره وی، او د "غمے" به د اول او دویم په مینځ کښی برابر شریک وی، او دا حکم چه "خاتم" یعنی ګوته عامه ده،

یعنی د عام په شان وه ، څکه چه اصطلاحی عام هغه وی چه افراد ته شامل وی او د خاتم لفظ صرف په یو فرد صادق دی ، احیٰ خو د عام په شان دے ، حلقے او غمی دوارو ته شامل دے ، اوغمے د خپل مدلول سره خاص دے نو کله چه د جُدا په ذریعه د عام نه پس خاص ذکر شو ، نو د غمی په حق کښی د دوارو په منځ کښی تعارض واقع شو ، لهٰذا غمے به د دوارو موصٰی لهما د پاره وی ، چه عام د خاص سره برابر شی ، د دی په خلاف که چرے د غمی وصیت د متصل کلام په ذریعه شوے وی ، نو دا کلام به بیان وی ، څکه چه ما سبق کښی د خاتم نه مراد صرف حلقه ده لهٰذا حلقه به د اوّل موصٰی له د پاره وی او غمے به د ثانی موصٰی له د پاره وی ، او د امام ابو یوسفؒ په نزد غمے به په هر صورت کښی د دویم موصٰی له د پاره وی ، موصٰی له (وصیت کولو والا) که متصل کلام د وائ او که جُدا ، څکه چه وصیت د وصیت کوونکی د مرګ نه پس لاړ میږی ، دا نه ده چه د ده په ژوند کښی لهٰذا موصول کلام او منفصل کلام دواړه به برابر وی ، لکه د غلام وصیت د یو انسان د پاره او د ده د خدمت وصیت د بل انسان د پاره .

مونږ جواب ورکوو چه د غلام وصیت دی خدمت ته شامل نه دے ، څکه چه دا دواړه ده مختلف جنسه دی ، په خلاف د خاتم څکه چه دا غمی ته په هر حال کښی شامله ده ، لهٰذا د قیاس مع الفارق دے .

تشریح: شارحؒ فرمائ چه کومه مقدمه په اوّل کښی معلومه شوه چه عام د خاص برابر وی ، نو دا د یو فقهی مسئلے سره موندکړے شوے ده ، فقهی مسئله دا ده چه یو کس د بل کس د پاره د خپل خاتم یعنی کوتی وصیت وکړو ، بیائے لږ ساعت پس د دی کوتی د غمی وصیت د بل کس د پاره وکړو ، نو د "کوتی" حلقه به صرف د اوّل موصٰی له (چا د پاره چه وصیت شوے) د پاره وی ، اوغمے به د اوّل موصٰی له او د دویم موصٰی له په منځ کښی برابر برابر شریک وی ، او د لیل دا دے چه د خاتم لفظ د عام په شان دے ، او د عام په شان ورته څکه وئیلے شوے دے ، چه اصطلاحی عام هغے ته وائ چه افراد ته شامل وی ، او د خاتم لفظ خو یو فرد ته شامل دے نو دی د پاره د خاتم لفظ به اصطلاحی عام خو نه وی ، لیکن د عام په شان به وی څکه

چه خاتم حلقے او غمی دواړو ترشا صلیږی نو حلقے او غمی دواړو ته د شاملیدو په وجه به د خاتم لفظ د عام په شان او په لفظ کښی "فصّ" غمے صرف د خپل مدلول یعنی غمی سره خاص دے، ددی نه علاوه څه بل څیز لره شامل نه دے، حاصل دا شو چه د خاتم لفظ د عام په شان دے، او لفظ د فص خاص دے، او موصیٰ (وصیت کولو والا) د عام نه پس یعنی د خاتم نه پس د جدا کلام په ذریعه سره خاص ذکر کړے لهٰذا د غمی په حلقه د اوّل موصیٰ له او د دویم موصیٰ له په منځ کښی تعارض واقع شو یعنی د اول موصیٰ له د پاړه د خاتم د وصیت کولو تقاضا خو دا ده چه د حلقے په شان غمے هم د اوّل موصیٰ له د پاړه وی، او د دویم موصیٰ له د پاړه خاص د غمی وصیت کولو تقاضه دا ده چه غمے د دویم موصیٰ له د پاړه وی، نو عام یعنی اوّل وصیت خاص یعنی د دویم وصیت سره د برابر کولو د پاړه دا دے چه شو غمے به د دواړو د موصیٰ لهما د پاړه نیم نیم وی، او حلقه به صرف د اوّل موصیٰ له د پاړه وی، ځکه چه حلقه کښی څه تعارض نشته دے، خو دا خبره شته که د غمی وصیت د اوّل موصیٰ له نه علاوه د بل کس د پاړه په موصول کلام سره وکړی نو په دی صورت کښی به دا دویم وصیت د اوّل وصیت د پاړه بیان او تخصیص وی، ځکه چه د مخصّص د پاړه د اضروری چه دا به د اوّل کلام سره یو ځای وی، او په دی صورت یو ځای والے موجود دے لهٰذا د موصیٰ دا دویم کلام، یعنی د غمی وصیت به د اوّل کلام یعنی د کوتی د وصیت د پاړه مخصّص وی، او دا به د یوے شی چه په اوّل وصیت کښی د خاتم نه مراد صرف حلقه ده، او هر کله چه په اوّل وصیت کښی مراد حلقه ده، نو دا اول موصیٰ له به د پاړه به صرف حلقه وی، او د دویم موصیٰ له د پاړه به صرف غمے وی،

او د جدا کلام په صورت کښی خو د تخصیص شرط یعنی مقارنت او یو ځای والے نه لغلو نو د دی د پاړه د جدا کلام په صورت کښی به د دویم وصیت د اوّل وصیت د پاړه مخصّص نه وی، او کله چه د مفصول (جدا) کلام په صورت کښی د دویم وصیت مخصّص نه شو، نو په اوّل وصیت کښی به حلقه او غمے دواړه مراد وی، او د دواړو موصیٰ لهما د پاړه به شریک وی،

حضرت امام ابو یوسف رحمة الله علیه فرمائیلی دی چه که د دویم وصیت په موصول کلام سره

وی اوکه په مفصول کلام سره په دواړو صورتو کښې به حلقد اوّل موصیٰ له وپاره وی، اوغنمے به دوديم موصیٰ له وپاره، اودلیل داد ے چه وصیت د موصیٰ د وصیت کولو د مرګ نه پس لازمیږی د هغه پرڅوندکښې نه لازمیږی، لهذا کله چه دویم وصیت د دوهم کلام یا د مفصول کلام سره وی، برابر ده، لکه څنګه چه یو سړے د خپل غلام وصیت دیو انسان وپاره وکړی، اوددی غلام خدمت وصیت د بل وپاره، نوغلام به اوّل موصیٰ له وی، اوخدمت به دوديم موصیٰ له وی، که دویم وصیت په موصول کلام شوے وی، اوکه په موصول کلام نشوے وی، ——— زمونږ د طرف نه دوی جواب دادے چه غلام اوخدمت دوه مختلف جنسه دی، نوددی د پاره د غلام د وصیت په د خدمت وصیت ته شامل نه وی، اوکله چه د غلام د وصیت د خدمت وصیت ته شامل نه دے، نود خدمت په پاره کښې د دواړو موصیٰ لهما په منځ کښې تعارض واقع نه شو، بلکه غلام به د اوّل موصیٰ له اوخدمت به ئے د دويم موصیٰ له وپاره وی، ددی په خلاف خاتم په هرحال کښې غنمی ته شامل دے، لهذا د خاتم وصیت په د غنمی وصیت ته شامل وی، او د غنمی په پاره کښې به د دواړو موصیٰ لهما په منځ کښې تعارض واقع کیږی، اوددی د تعارض د ختمولو د پاره به غنمی د دواړو په منځ کښې مشترک وی،

حاصل داچه د متن مسئله د غلام اوخدمت په وصیت باندی قیاس کول دا قیاس مع الفارق دے،

ثُمَّ اِنَّ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ عَامَّتَیْنِ اخْتَلَفَ فِیْهِمَا الشَّافِعِیُّ مَعَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ ظَنًّا مِنْهُ بِاَنَّهُمَا مَخْصُوْصَانِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَلَیْسَ کَذٰلِکَ تَقْرِیْرُ الْاَوَّلِ اَنَّ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَ تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ کَلِمَةُ مَا عَامَّةٌ بِکُلِّ مَا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ حَامِلًا اَوْ نَاسِیًا فَیَنْبَغِیْ اَنْ لَا یَحِلَّ مَتْرُوْکُ التَّسْمِیَةِ اَصْلًا کَمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ مَالِکٌ وَلٰکِنَّکُمْ خَصَّصْتُمُ النَّاسِیَ مِنْ هٰذَا قُلْنَا اَنَّ تَخْصِیْصَ الْعَامِّ مِنَّا بِالْقِیَاسِ عَلَی النَّاسِیْ وَ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ

اَلْمُسْلِمُ یَذْبَحُ عَلٰی اِسْمِ اللّٰہِ سَمّٰی اَوْ لَمْ یُسَمِّ فَلَمْ یَبْقَ فِی الْاٰیَۃِ اِلَّا مَا کَانَ مَذْبُوْحًا بِاَسْمَاءِ الْاَصْنَامِ۔

ترجمہ: بیا پہ دی ځائے کښی داسی دوہ عامہ دی، چہ پہ هغے کښی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ او امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سرہ پہ دی خیال اختلاف کړے دے چہ دواړہ عامہ دامام ابوحنیفہؒ پہ نزد مخصوص دی، حال داچہ داسی نہ دہ، داوّل تقریر دادے چہ دباری تعالیٰ دی قولہٗ وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ کښی کلمہ دمّا عام دہ هرهغہ څیز تہ شاملدہ چہ پہ کوم دالله تعالیٰ نوم پہ قصد یا پہ هیرہ نہ وی وئیلی شوے، نوناسبہ داوہ چہ متروک التسمیہ بالکل حلال نہ وی، څنګہ چہ دَ امام مالکؒ مذهب دے، لیکن "ناسی" خاص کړے دے، او تاسودا وئیلی، چہ ترک د تسمیے پہ هیرہ وشی الله جائز دے، اوآیت صرف پہ قصد باندی محمول دے، مونږ وایو چہ مونږ دہ دی نہ عامد هم خاص کړہ، پہ ناسی باندی د قیاس کولو سره او دخبر واحد وجہ نہ، اوهغہ داچہ رسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فرمایلی دی چہ مسلمان دالله پہ نوم ذبح (حلاله) کوی - کہ دالله نوم واخلی اوکہ نہ، نو پہ "آیت کښی صرف هغہ ذبح پاتی شوہ چہ د بتانو پہ نوم باندی ذبح شوی دی،

تشریح: شامی ؒ دوئی الانوار ملّا جیون رحمۃ اللہ علیہ فرمائی چہ پہ دی مقام کښی دوہ عام داسی دی، چہ پہ هغے کښی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ دامام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سره اختلاف کړے دے اوّ امام شافعیؒ داختلاف بنیاد دَ امام شافعیؒ دا گمان دے، چہ ذکر شوے دواړہ عامہ دامام صاحبؒ پہ نزد باندی مخصوص دی یعنی بعض افراد تری نہ خاص شوی، حال دا چہ پہ وسط کښی داسی نہ دہ، داوّل عام تقریر دادے چہ دباری تعالیٰ دقول "وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ"، یعنی هغہ څناورې مہ خورئ پہ کوم چہ دالله تعالیٰ نوم نہ وی اخستل شوے، پہ دی کښی دما کلمہ عامہ دہ، هرهغہ څناور ولره عامہ شاملہ دہ چہ پہ هغے باندی دقصدہ یا پہ هیرہ دالله نوم نہ وی اخستل شوے، نودُمّا" کلمے دعموم

تقاضا داده چه متروک التسمیه دی بالکل حلال نه وی، یعنی نه خو هغه حُناوی حلال دی، چه په هغے د قصده د الله تعالیٰ نوم نه دی احتمل شوے او نه هغه حُناور حلال وی، چه هغے باندی دهیر وخت په وجه د الله تعالیٰ نوم نه وی احتمل شوے خُنکه چه د امام مالک مذهب دے، خو لے حنفیانو! تاسو دُی عام نه "ناسی" خاص کړے دے، او دا مو ویلے دی چه د متروک التسمیه ناسیًا خو هم جائز دی، او دا آیت صرف په عامه (قصد) باندی محمول دے، یعنی صرف د عامدًا متروک التسمیه خو هم ناجائز دی، نو چه تاسو احناف دی عام نه "ناسی" خاص کړے، نو مونږ شوافع دی نه "عامد" هم خاص کوو، یعنی زمونږ (شوافعو) په نزد متروک التسمیه ناسیًا په شان د متروک التسمیه عامدًا خو هم جائز دی او د عامد دا خاص کولو دلیل خو قیاس دے، یعنی متروک التسمیه عامه په متروک التسمیه ناسیًا باندی قیاس شوے دے، لهٰذا د متروک التسمیه ناسیًا په شان د متروک التسمیه عامدًا خو هم حلال او جائز دی،

او دویم دلیل خبر واحد دے، رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمائیلی دی چه مسلمان خو هم د الله په نوم سره ذبیحه (حلاله) کوی، که بسم الله وویائی او که نه ویائی یعنی د مسلمان ذبیحه په هر صورت کښے معتبره او جائزه ده، که بسم الله ووائی یا که په هیره یا قصد سره ئی پریږدی۔

بهرحال دی حدیث نه دا ثابته شوه چه په قصد سره د بسم الله پریښودو په وخت هم ذبیحه حلاله وی،

فَلَمْ يَبْقَ فِي الْآيَةِ الخ سره دی سوال نه جواب دے، دا سوال په امام شافعی باندی کیږی، دی حاصل دا دے چه ذکر شوے آیت وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ۔ دوه افراد دی شامل وو، (۱) ناسی ته (۲) عامد ته، او دا آیت نه "ناسی" په اجماع سره خاص شوے دے، او تاسو په ناسی باندی قیاس کولو سره عامد هم دی نه خاص کړے دے نو هر کله چه ناسی او عامد دواړه د آیت نه خاص کړے شو، او دواړه د آیت لاندی نه انغلل، نو په دی آیت باندی به عمل څرنګ کولے شی، یعنی دا آیت به معمول بها پاتی نه شی، حال دا دے چه د رسولو یا تو نو معمول

ماکیدل ضروری دی، په دی شرط چه کوم ایت منسوخ شوے نه وی،

د امام شافعیؒ د طرف نه جواب دادے چه د ناسی او عامد د خاص کولو نه پس هم ایت معمول بهادے، په دی شان چه په ایت کښی یه هغر حنّاوی مراد وی چه د بنانو په نوم ذبح شوی وی، یعنی چه کوم حنّاوی د بنانو په نوم ذبح کړے شوی وی دی په حقله الله تعالیٰ فرمایلی دی چه وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ دی جواب نه پس په امام شافعیؒ باندی د ایت د غیر معمول بهاکید واعتراض نه شی کیدے زمونږ د طرف نه به د امام شافعیؒ د ذکر شوے اختلاف اصولی جواب خو به روستو ذکر کیږی، لیکن د امام شافعیؒ چه د ایت نه د عامد خاص کولو کم لیلو نه ذکر کړی دی، په دی کښی اوّل دلیل نه جواب دادے، چه عامد په ناسی باندی قیاس کول صحیح نه دی، ځکه چه ناسی معذور وے، او عامد معذور نه دے، او معذور په غیر معذور باندی قیاس کول صحیح نه وی، ځنګه چه قادر علی القیام په عاجز عن القیام باندی قیاس کول صحیح نه وی،

او دوهم دلیل یعنی د حدیث جواب دادے چه، علامه بدرالدّین عینی د هدایه په شرح کښی لیکلی دی، چه د احدیث د دارقطنی د روایت مطابق د اسے دے چه المسلم یذبح علی اسم الله سمی اولم یسم عامدا یتعمد، یعنی مسلمان خو د الله تعالیٰ په نوم سره ذبح کوی، که بسم الله وائی اوکه نه، ترڅو چه د بسم الله د پریښودو اراده نه کړی دی مطلب دا شو چه که مسلمان ذبح په وخت کښی په قصد سره تسمیه پریږدی نو دا به د الله تعالیٰ د نوم ذبح کو ونکے نه وی، دی خو ډیر به جائز نه وی، که عالم یتعمد خلاف په صورت کښی به د احدیث زمونږ د احنافو دلیل دی، او د امام شافعی رحمة الله علیه دلیل به نه وی،

وَتَقْرِيرُ الثَّانِي أَنَّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا كَلِمَةُ مَنْ أَيْضًا عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِمَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ قَتْلِ إِنْسَانٍ أَوْ بَعْدَ قَطْعِ أَطْرَافِهِ أَوْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ ثُمَّ قَتَلَ فِيهِ أَحَدًا فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ كُلٌّ مِنْ هَؤُلَاءِ آمِنًا وَأَنْتُمْ خَصَّصْتُمْ مِنْ هَذَا مَنْ قَتَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ الدُّخُولِ وَمَنْ دَخَلَ فِيهِ بَعْدَ قَطْعِ أَطْرَافِهِ

وَقُلْنَا إِنَّهُ يُقْتَصُّ مِنْ هٰذَيْنِ فِي الْبَيْتِ قُلْنَا اَنْ نَخُصَّ الصُّوَرَ الثَّالِثَةَ اَيْضًا وَهُوَ مَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ اَنْ قَتَلَ اِنْسَانًا فَيُقْتَصُّ مِنْهُ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصُّوَرَتَيْنِ الْاُوْلَيَيْنِ وَبِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْحَرَمُ لَا يُعِيْذُ عَاصِيًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ وَلَمْ يَبْقَ تَحْتَ هٰذَا الْعُمُوْمِ اِلَّا الْاٰمِنُ مِنْ عَذَابِ النَّارِ اِهـ۔

ترجمہ: ۔ دوویم عام تقریر دادے چہ دباری تعالیٰ پہ قول "وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا" کښی د "مَنْ" کلمہ عامہ ده، هغه کس ته شامل ده چې په بیت الله کښی دیو کس دقتل کولو نه پس یا دهغه د لاس خپو پریکولو نه پس داخل شی، یا په بیت الله کښی داخل شی او په دی کښی څوک قتل کړی، نو منا سب داده چه دی کښې هر کس پہ امن او په حفاظت کښی وی، حال دا دے چه تاسو احنافو دی عام نه هغه کس خاص کړے، چه په بیت الله کښی د داخلیدو نه پس قتل وکړی، او هغه کس چه د یو انسان لاس او خپے کټ کړی، او بیت الله کښی داخل شی، او تاسو وا ویلے چه په بیت الله کښی به دی دواړو نه قصاص اخستے شی،

مونږ شوافع وایو چه مونږ دریم صورت هم خاص کړو او هغه داچه کوم کس دیو انسان د قتل کولو نه پس بیت الله کښی داخل شو هغه نه به هم قصاص اخستے شی، داپه اوّل دوه صورتونو باندی په قیاس کولو سره او د خبر واحد په وجه او هغه دا چه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایلی دی، چه حرم نه کوم نافرمانه ته پناه ورکوی او نه د وینے نه تخنیدونکی ته پناه ورکوی، او دی عام نه لاندے هیڅوک باقی پاتی نه شو مګر داوُس د عذاب نه مامون، (د په امن شوے)

تشریح: ۔ د دویم عام تقریر دادے چه دباری تعالیٰ په قول "وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا" یعنی کوم کس چه بیت الله کښی داخل شو هغه په امن شو، دی کښی کلمه د "مَنْ" عامه ده حُکم چه په دی کښی درے صورتونه داخل دی، (۱) یو کس دیو انسان د قتل کولو نه پس په کعبه کښی داخل شی، (۲) یو کس دیو انسان د لاس او خپو پریکولو نه پس په کعبه کښی داخل شی، (۳) یو کس په کعبه کښی داخل شی او دیو انسان پکښی قتل کړی۔ د "من" کلمے عموم دوی خبرے تقاضا کوی، چه دا درے واړه کسان دی، په امن او حفاظت

کښی وی، لیکن تاسو احناف وددی عام نه دویم اودریم صورت خاص کړے دے، او تاسو وئیلی چه یو سړے بیت الله کښی داخل شی او یو انسان قتل کړی او یا دیو انسان دلاس او څپو ریکو لونه لپس په بیت الله کښی واشی نو دا دواړه کسان به په امن نه وی، اودددی دواړو نه په کعبه کښی دننه قصاص اخستلے شی۔

شوافعؒ وائی چه ذکر شوے دوه صورتونه تاسو احنافو خاص کړی دی اودریم صورت یعنی هغه کس چه دیو انسان د قتل کولو نه پس په کعبه کښی داخل شی دا موبنر خاص کړو، وداوایو چه دیو انسان د قتل کولو نه روستو به په کعبه کښی داخلیدونکے کسم محفوظ نه وی، بلکه د هغه نه به قصاص اخستے شی، او په دی باندی خو یو دلیل قیاس دے، یعنی د قتل کولو نه پس په کعبه کښی داخلیدونکے کس به په باقی دوه صورتونو قیاس کولے شی، نو ځکه چه پدغه دوه صورتونو کښی مجرم په امن نه وی، دغه شان به د قتل کولو نه پس په کعبه کښی داخلیدونکے کس به امن نه وی،

اودویم دلیل خبر واحد دے یعنی د رسول الله ﷺ هاشمی صلی الله علیه وسلم قول الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فارا بدم، یعنی د مکے حرم نافرمانه یا د قتل کولو نه پس دی ته راتښتیدونکی ته پناه نه ورکوی، نو چه د قتل او خون کولو نه پس حرم ته راتلونکی ته د مکے حرم پناه نه ورکوی، نو په حرم یعنی کعبه کښی به دده نه ضرور قصاص اخستے شی،

لیکن په شوافعوؒ باندی یه دا اعتراض وی چه دا یت نه راوندی د رسے صورتونه دوه نور دی نه څو دوه صورتونه په اجماع سره خاص کړے شو، او باقی څو صورت تاسو خاص کړو، نو دددی آیت لاندی څه پاتی شو، او په دی به عمل څنګه کیږی، د شوافعو طرف نه دی جواب وا وے، چه د دی آیت لاندی یه د جهنم د عذاب نه په امن کس پاتی شو، یعنی کوم کس چه په بیت الله کښی داخل شو، هغه د جهنم د عذاب نه په امن او حفاظت کښی شو، په شرط چه مؤمن وی،

دامام شافعیؒ دی اختلاف اصولی جواب خو به روسته ذکر کیږی، لیکن دیو انسان د قتل کولو نه پس په کعبه کښی د داخلیدونکی کس دا یت د عموم نه په خاص کولو چه کوم دوه دلیلونه ذکر شوی دی، په هغے کښی د قیاس جواب وا وے چه په کعبه داخلیدونکے او

پہ هغے کښی څوک قتل کوونکی کس باندی د قتل کولو نه پس پہ کعبہ کښی داخل شوے کس قیاس کول دا قیاس مع الفارق دے، حُکم چہ کوم کس پہ کعبہ کښی داخل شی او قتل وکړی، نو هغہ دکعبے حرمت او عظمت دخپولا ندی کړو، او کوم کس چہ دکعبے حرمت دخپولا ندی کوی نو دا دوی قابل فرد ے چہ دہ تہ امن حاصل شی، دی دپارہ پہ کعبہ کښی داخلیدو نہ پس قتل کوونکے کس بہ پہ امن کښی نہ وی، بلکہ دوہ نہ بہ قصاص اخستے شی، او کوم کس چہ دیو انسان قتل کولو نہ پس پہ کعبہ کښی داخل شی نو دا دکعبے نہ پناہ غواړی او دا دکعبے تعظیم کوی او دکعبے تعظیم کوونکی کس نہ قصاص اخستل بالکل مناسب نہ وی، لهٰذا دا کس بہ پہ امن او حفاظت کښی وی،

او پاتی شو دوہم دلیل یعنی د حدیث جواب، نو دی تفصیل دا دے چہ کلہ عبدالله بن زبیرؓ اودہ مکګرو دیزید بیعت نہ ہ ډہ وکړہ - نو عمرو بن سعد چہ دیزید پہ والیانو کښی دے، دہ دا بن زبیرؓ سره د قتال کولو دپارہ مکے تہ دیو لښکر لیږلو او دا اډه وکړہ، نو ابن شُریح ووئیل چہ ما رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایلی دی چہ مکہ حرَم دے، نہ پہ دے کښی دښکار کولو اجازت دے او فرد دی دیو تو پر یکولو اجازت دے، یعنی هرکلہ چہ دمکہ د حرم دحُدود و قتل کولو اراده بو تو کمت کولو اجازت نشته دے، نو د مسلمانانو سره د جنګ بہ څنګہ اجازت وی، پہ دی خبره عمرو بن سعد ووئیل، ان الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فارًّا بدمٍ یعنی حرم نافرمانہ او د خون نہ تخنید ونکی تہ پناہ نہ وی کوی، یعنی ابن زبیر وغیره خو د یزید پہ لاس بیعت نہ دے کړے، حُکم داخلق نافرمانہ دی، دوی تہ بہ حرم پناہ نہ وی کوی، یعنی دوی سره جنګ جائز دے،

لهٰذا حال ان الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فارًّا بدمٍ "، دا د عمرو بن سعد قول دے او عمرو بن سعد مکے تہ دلښکر لیږلو پہ وجہ ظالم دے او د ظالم قول معتبر نہ وی، لهٰذا " ان الحرم لا یعیذ " قول بہ معتبر نہ وی، او د بعضو روایتو نو نرم ثابت دی چہ ابن شُریح د " ان الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فارًّا بدمٍ " نہ انکار وکړو، نو چہ د حدیث د رسول هاشمی صلی الله علیه وسلم دے، یعنی د حدیث ئے و نہ منلو، لهٰذا حال ان الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فارًّا بدمٍ، چہ هرکلہ د رسول الله صلی الله علیه وسلم

حدیث نه شوبلکه دیو ظالم قول دے نوم امام شافعی رحمة الله علیه دپاره دتخصیص په سلسله کښی دوی نه دلیل نیول به څرنګ صحیح شی،

فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ جَانِبِ اَبِیْ حَنِیْفَةَ بِقَوْلِهٖ وَلَا یَجُوْزُ تَخْصِیْصُ قَوْلِهٖ وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ وَمَنْ دَخَلَهٗ کَانَ اٰمِنًا بِالْقِیَاسِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ اَیْ لَا یَجُوْزُ تَخْصِیْصُ اشْیَاءَ فِیْ الْعَامِدِ عَنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ بِالْقِیَاسِ عَلَی النَّاسِیْ وَقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ الْمُسْلِمُ یَذْبَحُ عَلٰی اسْمِ اللّٰهِ سَمّٰی اَوْ لَمْ یُسَمِّ وَتَخْصِیْصُ الدَّاخِلِ فِی الْبَیْتِ بَعْدَ مَا مَثَّلَ عَنْ قَوْلِهٖ وَمَنْ دَخَلَهٗ کَانَ اٰمِنًا بِالْقِیَاسِ عَلَی الْقَاتِلِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَعَلَی الْاَطْرَافِ وَقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْحَرَمُ لَا یُعِیْذُ عَاصِیًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ اَوْ لِاَنَّهُمَا لَیْسَا بِمَخْصُوْصَیْنِ تَعْلِیْلٌ لِقَوْلِهٖ لَا یَجُوْزُ اَیْ لَا یَجُوْزُ تَخْصِیْصُ هٰذَیْنِ الْعَامَّیْنِ لَیْسَا بِمَخْصُوْصَیْنِ اَوَّلًا کَمَا زَعَمْتُمْ حَتّٰی یَخُصَّ مَا نِیًا بِالْقِیَاسِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ اِذْ لَا نَسَلِّمُ اَنَّ النَّاسِیَ لَیْسَ بِدَاخِلٍ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ اَصْلًا اِذْ هُوَ فِیْ مَعْنَی الذِّکْرِ فَلَمْ یَخُصَّ مِنَ الْاٰیَةِ حَتّٰی یُقَاسَ عَلَیْهِ الْعَامِدُ وَکَذَا الَّذِیْ عَلَیْهِ قِصَاصٌ فِی الطَّرَفِ لَمْ یَخُصَّ مِنَ الْاَمْنِ اِذِ الْمُرَادُ بِالْاَمْنِ اَمْنُ الذَّاتِ وَالْاَطْرَافِ کَمَا نِّمَا لَیْسَتْ مِنَ الذَّاتِ بَلْ مِنَ الْمَالِ وَکَذَا الْقَاتِلُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ فِیْهِ اِذْ مَعْنٰی قَوْلِهٖ وَمَنْ دَخَلَهٗ کَانَ اٰمِنًا مَنْ دَخَلَهٗ بَعْدَ مَا صَارَ مُبَاحَ الدَّمِ بِرِدَّةٍ اَوْ زِنًا اَوْ قِصَاصٍ لَا اَنَّهٗ بِاشْتِرَاطِ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ فَهُوَ خَارِجٌ عَنْ مَضْمُوْنِ الْاٰیَةِ لَا اَنَّهٗ مَخْصُوْصٌ مِنْهَا لِاَنَّ ضَمِیْرَ دَخَلَهٗ رَاجِعٌ اِلَی الْبَیْتِ وَالْمَقْصُوْدُ بَیَانُ اَمْنِ الْحَرَمِ لَا نَّا نَقُوْلُ اِنَّ حُکْمَهُمَا وَاحِدٌ بِدَلِیْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا۔

ترجمه: - نو مصنف د امام ابوحنیفه د طرف نه خپل دی قول ته جواب وایی چه د باری تعالی قول "وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ" او "وَمَنْ دَخَلَهٗ کَانَ اٰمِنًا" نه په قیاس او خبر واحد سره خاص کول جائز نه دی

یعنی دا (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) عامد په ناسی قیاس کول او د حضور صلی الله علیه وسلم د قول (اَلْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ سَمَّى اَوْ لَمْ يُسَمِّ دَوجے نه دالله د قول "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" نه خاص کول جائز نه دی،

او د قتل کولو نه پس په بیت الله دا خلید و نکے په قاتل بعد الدخول او اعضاء باندی قیاس کول او د حدیث "اَلْحَرَمُ لَا يُعِيذُ عَاصِيًا وَلَا فَارَّ اِبَدٍ" دوجه نه د باری تعالیٰ قول "وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا" نه خاص کول جائز نه دی، حُکم چه دا دواړه عامه مخصوص نه دی، دا د تخصیص د نا جائز کیدو علت دے حُکم چه دا دواړه عام اوّلاً مخصوص نه دی لکه څنګه چه تاسو شوا فعو کمان کړے، تر دے چه په قیاس او خبر واحد سره دوی حُکم تخصیص شی، حُکم چه ناسی کس نه د باری تعالیٰ په قول "وَمِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" کښی داخل نه دے، حُکم چه ناسی د ذاکر په معنی کښی راځی، لهٰذا ناسی بالکل دایت نه خاص شوے نه دے چه په دی عامه قیاس کړے شی، د غه شان هغه کس چه په هغه اندامونو د پریکولو قصاص وی، دا دامن تر خاص نه دے، حُکم چه دا مَن نه د اَمن ذات مراد دے او طرفونه او اندامونه لکه چه ذات نه بلکه مال دے، د غه شان په بیت الله کښی داخل شوے او په هغے کښی قتل کولو والا هم مخصوص نه دے، حُکم چه د باری تعالیٰ د قول "وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا" معنی دا ده چه هغه کس چه د مرتد کیدو یا د زنا یا د قصاص په وجه مباح الدم شی او بیت الله کښی داخل شی، دا معنی نه چه دا کس د داخلیدو نه پس دا کار و نه وکړی، نو قاتل بعد الدخول دا ایت د مضمون نه خارج دے، دا نه چه دا ایت نه مخصوص دے دا اعتراض دی و نکړے شی چه د دَخَلَهُ ضمیر منصوب د بیت الله طرف ته راجع دے حاصل دا چه مقصد د حرم امن بیانول دی، نو حُکم مونږ به جواب ورکو چه د بیت الله او د حَرَم دواړو حکم یو دے، دلیل د خدائے دا قول دے چه "آیا و نه لیدل دی چه مونږ د حرم امن ورکو و نکے جوړ کړے،

تشریح:- شارح وویل چه مصنف د امام ابو حنیفه رحمة الله علیه د طرف نه امام شافعی رحمة الله علیه ته د جواب ورکړے چه د قیاس او خبر واحد په ذریعه نه خو د الله تعالیٰ دا قول "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ" خاص کول جائز دی او نه "وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا" خاص کول جائز دی، یعنی د امام شافعی عمداً تارک تسمیه

لره په ناسی (چه په هیره تری بسم الله پاتی شی) باندی قیاس کولو سره او د حدیث "اَلْمُسْلِمُ یَذْبَحُ عَلٰی اِسْمِ اللّٰهِ سَمّٰی اَوْ لَمْ یُسَمِّ" په وجه د خدائے دی قول "وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ" نه خاص کول جائز نه دی، د غه شان امام شافعی هغه قتل کوونکی چه د قتل نه پس کعبے ته داخل شی دائی په هغه کس قیاس کړے چه په کعبه کښی د داخلیدو نه پس قتل وکړی، یا اعضاء وغیره قطع کړی، او د حدیث "اَلْحَرَمُ لَا یُعِیْذُ عَاصِیًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ" په وجه د باری تعالیٰ د قول "وَمَنْ دَخَلَهٗ کَانَ اٰمِنًا" نه خاص کول جائز نه دی حُکم چه د دوا په عام دی، یعنی مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ الخ او وَمَنْ دَخَلَهٗ الایة ـ د دا مخصوص نه دی، څنګه چه ستاسو د شوافعو خیال دے، یعنی هر کلمه چه د دوا په عامه ابتداً مخصوص نه دی، نو ستاسو د قیاس او خبر واحد په وجه په دویم حُل خاص کول هم جائز نه دی؛ او د دوا په عامه ابتداً حُکم مخصوص نه دی، چه ناسی ذکوم په باره کښی چه ستاسو د شوافعو د اخیال وو، چه احناف و داد مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ" نه خاص کړے، حال دا دے چه د اخیال غلط دے، دا ناسی بالکل د الله تعالیٰ په قول "وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ" په افراد و کښی شامل نه دی، او د دی د نه د اخلیدو وجه دا ده، چه ناسی حکماً ذاکر وی، حُکم چه نسیان یو شرعی عذر دے، چه دا معاف کړے شوے دے، او پاتی شو د هغه مسلمان کیدل نو دا خو د الله ذکر په خائے قائم مقام شو او د اسی و و ئیل شو چه ناسی حکماً ذاکر دے، او کله چه ناسی حکماً ذاکر دے، نو ناسی چه مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ" په افراد و کښی شامل نه دی، نو د دی "ایت مما لم یذکر اسم الله علیه نه خاص هم نه کړے شو، او کله چه ناسی د "ایت نه خاص نه کړے شو، نو ستاسو د پاره به په په دی باندی د قیاس کولو او د عامه خاص کولو اجازت څنګه وی، یعنی متروك التسمیه عامداً په متروك التسمیه ناسیاً باندی قیاس کول صحیح نه دی

د غه شان چه یو کس د یو انسان د لاس خپو پریکوونه پس په بیت الله کښی داخل شی، د اهم د "وَمَنْ دَخَلَهٗ کَانَ اٰمِنًا" نه خاص شوے نه دے، حُکم چه د اکس د سی نه د خدائے په دی قول وَمَنْ دَخَلَهٗ الایة کښی داخل نه دے، او د نه د اخلیدو د وجے د اده چه په "ایت کښی د "امن نه مراد "امن ذات دے، یعنی کوم کس چه بیت الله کښی داخل شو، د هغه ذات په "امن کښی شو، او طرفونه او اعضاء (اندامونه) خوندات نه دے، بلکه د مال په

شان دی، نوچه په بیت الله کښی د داخلیه وسره ذات په امن کښی کیږی او مال نه په امن کیږی، او طرفونه او اعضاء خومال دے، نو اطراف او اعضاء به هم په امن کښی نه وی، او کله چه اطراف او اعضاء په بیت الله کښی په امن نه وی، نو د اعضاء پریکولو والا او بیا بیت الله کښی داخلیدو والا کس د دی آیت وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا دلاندی را نغلو او کله چه دا آیت باندی داخل نه شو، نو دده دا آیت نه د خاص کولو څه سوال نه پیدا کیږی، او هم کله چه دا آیت نه خاص نه شو، نو په دی باندی قیاس کول او د قتل نه پس په بیت الله کښی داخلیدو نکے کس خاص کول صحیح نه دی، څنګه چه تاسو شوافعو خاص کړے دے،

د غه شان چه کوم کس په بیت الله کښی داخل شی او څوک قتل کړی هغه هم دی آیت وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا د لاندی نه دے داخل، حکم چه د "وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا" معنی دا ده چه کوم کس مباح الدم شی یعنی مرتد شی یا زنا وکړی یا قصداً قتل وکړی او بیت الله کښی داخل شی، هغه په امن کښی دے، دا مطلب نه دے، چه چا په بیت الله کښی د داخلیدو نه پس دا کارونه وکړی، هغه په امن دے، د اکس په یو صورت کښی هم په امن نه دے نو په بیت الله کښی د داخلیدو نه پس قتل کو و نکے دی آیت د مضمون نه خارج دے دا سی نه ده چه دا داخل وو، او بیا خاص کړے شو،

بهرحال د کله چه بعد الدخول قتل کولو والا آیت نه خاص نه کړے شو، نو په دی باندی قیاس کولو سره تاسو شوافع د پاره د قتل نه پس داخلیدو نکے خاص کول هم جائز نه دی،

صاحب د نور الانوار وائی چه دلته دی دا اعتراض ونکړے شی چه وَمَنْ دَخَلَهٗ کښی ضمیر منصوب د بیت الله طرف ته راجع دے، حکم چه مخکښی د "اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ" کښی د بیت الله ذکر دے، او دا ضمیر حرم طرف ته راجع نه دے، حکم چه مخکښی د حرم لفظ نه دے ذکر شوے نو آیت نه به د بیت د امن بیان وی، د حرم د امن به نه وی، حال دا دے چه مقصود د حرم امن بیانول دی، دی جواب دا دے چه آیت کښی ضمیر منصوب خو د بیت الله طرف ته راجع دے، خو د حرم حکم هم هغه دے کوم چه د بیت الله دے، یعنی د دواړو حکم امن (امن ورکو و نکی) کیدل دی، څنګه چه په دویم آیت "اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا" کښی ثابت دے، یعنی ولے نه

خلتوته معلوم نه دی چه مونږ دَدوی ښار مکّه دامن حرم جوړ کړے، په دی صورت کښی به دحرم او کعبے دواړو دَامن محل کیدل ثابت شی، او کلمه چه دواړو دامن محل کیدل ثابت شو، نو وَمَنْ دَخَلَهٗ ضمیر منصوب بیت طرف ته په مراجع کولو سره په مقصد کښی څه خلل نه واقع کیږی، وَاللّٰہُ اَعْلَمُ۔ جمیل احمد عفی عنہٗ۔

ثُمَّ اِنَّ الْمُصَنِّفَ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَیَانِ الْعَامِّ الْغَیْرِ الْمَخْصُوْصِ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ الْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ وَاَوْرَدَ فِیْہِ ثَلٰثَۃَ مَذَاھِبَ وَبَیَّنَ بِدَلِیْلٍ وَشُبَھَہٗ بِمَسْاَلَۃٍ فِقْھِیَّۃٍ فَقَالَ فَاِنْ لَحِقَہٗ خُصُوْصٌ مَعْلُوْمٌ اَوْ مَجْھُوْلٌ لَا یَبْقٰی قَطْعِیًّا لٰکِنَّہٗ لَا یَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِہٖ اَیْ اِنْ لَحِقَ ھٰذَا الْعَامَّ الَّذِیْ کَانَ قَطْعِیًّا مُخَصِّصٌ مَعْلُوْمُ الْمُرَادِ اَوْ مَجْھُوْلُ الْمُرَادِ فَالْمُخْتَارُ اَنَّہٗ لَا تَبْقٰی قَطْعِیَّتُہٗ وَلٰکِنْ یَجِبُ الْعَمَلُ بِہٖ کَمَا ھُوَ شَاْنُ سَائِرِ الدَّلَائِلِ الظَّنِّیَّۃِ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِیَاسِ وَالتَّخْصِیْصُ فِی الْاِصْطِلَاحِ ھُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلٰی بَعْضِ مُسَمَّیَاتِہٖ بِکَلَامٍ مُسْتَقِلٍّ مَوْصُوْلٍ فَاِنْ لَمْ یَکُنْ کَلَامًا بِاَنْ عَقْلًا اَوْ حِسًّا اَوْ عَادَۃً اَوْ نَحْوَہٗ لَمْ یَکُنْ تَخْصِیْصًا اصْطِلَاحًا وَلَمْ یُصَیِّرْ ظَنِّیًّا وَکَذَا اِنْ لَمْ یَکُنْ مُسْتَقِلًّا بَلْ کَانَ بِغَایَۃٍ اَوْ شَرْطٍ اَوْ اِسْتِثْنَاءٍ اَوْ صِفَۃٍ وَسَیَجِیْءُ تَفْصِیْلُھَا وَکَذَا اِنْ لَمْ یَکُنْ مَوْصُوْلًا بَلْ کَانَ مُتَرَاخِیًا لَا یُسَمّٰی تَخْصِیْصًا بَلْ نَسْخًا عَلٰی مَا سَیَجِیْءُ ھٰکَذَا قَالُوْا وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ کُلُّ ذٰلِکَ یُسَمّٰی تَخْصِیْصًا لِاَنَّہٗ عِنْدَہٗ ھُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلٰی بَعْضِ الْمُسَمَّیَاتِ مُطْلَقًا وَکَثِیْرًا مَا یُطْلَقُ التَّخْصِیْصُ عَلَی الْمُرَادِ اَیْ مَجَازًا عِنْدَنَا اَیْضًا۔

ترجمه: بیا هر کله چه مُصَنِّف د عام غیر مخصوص د بیان نه فارغ شو، نو د عام مخصوص بیان ئے شروع کړو، په دی سلسله کښی ئے درے مذهبونه راوړل او هر مذهب ئی په دلیل سره بیان کړو او هر یو ته ئے یو فقهی مسئلے سره تشبیه ورکړه نو وے فرمایل چه که چرے عام پورے معلوم یا مجهول خصوص پیوست شی نو دغه عام قطعی نه پاتی کیږی، لیکن په دی عام به دلیل نیول ساقط نه وی، که چرته دی عام ته چه قطعی دے، یو مخصص معلوم المراد یا مجهول المراد (احتمال پیوست) شی، نو غوره مذهب داد ے چه دی قطعیت

باقی ثبات کیږی لیکن په دی باندی عمل کول واجب دی، لکه څنګه چه قول ظنّی دلیلونه خبر واحد او قیاس دی، او په اصطلاح کښی تخصیص دا دے چه عام په خپلو بعضو افرادو باندی د مستقل او موصول کلام په ذریعه منحصر کول، نو کله چرے مخصص کلام نه وی په دی طور چه عقل یا حسن یا عادت یا دده په شان بل څیز، نو دا به اصطلاحی تخصیص نه وی، او عام به ظنی نه وی او دغه شان که چرے مخصص مستقل کلام نه وی، بلکه دغایة، یا شرط یا استثنیٰ یا صفت (چه دده ی تفصیل راوان دے) په ذریعه وی، او دغه شان که چرے موصول نه وی، بلکه متراخی وی نو دی ته به د تخصیص نوم نه شی ورکولے، بلکه دا به نسخ وی، چه دهغے بیان راوان دے، او علماء هم داسی ویلے دی،

او امام شافعی رحمه الله علیه په نزد هر یو نوم تخصیص دے، خکه چه دده ی په نزد د عام خاص کول مطلقاً په بعضو افرادو منحصر کولو ته وائی او په حنفیانو زمونږ په نزد هم مجازاً په متراخی کلام د تخصیص اطلاق کیږی،

تشریح: شارح رحمه الله فرمائی چه د عام دوه قسمه دی - (۱) عام مخصوص منه البعض (۲) عام غیر مخصوص منه البعض - مصنف رحمه الله د عام غیر مخصوص منه البعض د بیان نه پس دی خائے نه عام مخصوص منه البعض بیانوی، نو د عام مخصوص منه البعض په باره کښی درے (۳) مذهبونه او دهغے دلیلونه ذکر کوی دی او دهر مذهب مثال د پارمے یو فقهی مسئله هم ذکر کړے، نو اوّل مذهب بیان کولو سره ئی د فرمائیل چه عام چه قطعی الدلالت وی، که په دی پورے چرته یو مخصص معلوم المراد یا مجهول المراد پیوست شی، نو د عام قطعی الدلالت نه پاتی کیږی، خو په دی باندی عمل کول واجب وی، یعنی دده ی نه استدلال (په دی دلیل نیول) نه ساقط یږی، لکه څنګه چه د ظنی دلیلو یعنی د خبر واحد او قیاس هم د غه شان دے

شارح رحمه الله وائی چه غوره مذهب هم دا دے، او د تخصیص اصطلاحی تعریف دا دے چه عام په خپلو بعضو افرادو باندی په مستقل او موصول کلام سره منحصر شی، یعنی د مستقل او موصول کلام په ذریعه د عام بعضے افراد خاص جول او بعضے دده ی لاندی پرےنږدول تخصیص دے، مستقل کلام هغے کلام دے چه مفید د پاره د حکم وی، او د حکم په مفید کیدلو کښی د چا محتاج نه وی، او د موصول کلام نه مراد دا دے چه د عام او مخصص دوارو تلفظ په یو ځل وکړے شی، او که چرے د عام تلفظ په یو ځل وکړے شی او د مخصص تلفظ په

دویم حل وکړے شی نو دا به اصطلاحًا تخصیص نه وی، بلکه نسخ به وی، شارحؒ د تخصیص د تعریف د قید ونو فائدے بیانوی، او فرمائی چه که مخصص بالکل کلام نه وی بلکه عقل وی یا حس وی یا عادت وی، یا بعض افراد ناقص وی، یا زائد وی، نو په دی ټولو صورتونو کښی به تخصیص اصطلاحی نه وی، یعنی که چرے یو عام کښی د عقل په ذریعه تخصیص وی، نو دا به اصطلاحی تخصیص نه وی، مثلاً دی آیت "خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ" (یعنی اللهؒ د هر شے پیدا کوونکے دے) کښی کُلِّ شَیْءٍ عام دے، لیکن د عقل په ذریعه دا معلومیږی چه د کل شئ نه مراد دالله نه علاوه دی۔ نو دلته د عقل په ذریعه اللهؒ د کُلِّ شَیْءٍ نه خارج کول۔ دی ته به اصطلاحی تخصیص نه وئیلے کیږی،

د غه شان د تکلیفیه، حکمونو نه نابالغه او مجنونان د عقل په ذریعه خارج جول اصطلاحی تخصیص نه دے، مثلاً په دی آیت "وَلِلّٰهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ" کښی لفظ د "الناس" نو ټول انسانان نو ته عام دے، لیکن د عقل په ذریعه نابالغه ماشومان او مجنونان (لیونی) دی نه خارج کړے شوے وی، نو دا اخراج جول به اصطلاحی تخصیص نه وی، د غه شان د حس په ذریعه بعض افراد خاص کول هم اصطلاحی تخصیص نه دے، لکه اُوْتِیَتْ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ" یعنی هغے ته هر څیز ورکړے شوے دے، د اجمله هُدْهُدَ بلقیس په حقله سلیمان علیه السّلام ته وئیلے وه چه هغه شحه یعنی بلقیس په سبا قوم باندی بادشاهی کوی او هغے ته هر څیز ورکړے شوے دے، دلته د کُلِّ شَیْءٍ لفظ عام دے، خو د حس او حواسو په ذریعه داخبره ثابته ده، چه د دنیا یو انسان ته هم د دنیا د هر هر څیز مالک نه دے جوړ شوے، د اسی د هر څیز ونه به وو، چه بلقیس ته به حاصل نه وو، خو بیا هم په عرف کښی د چا بادشاهی بیانولو د پاره وئیلے شی، چه هغه خو بادشاه دے هر څیز ورته حاصل دے حال دا وی چه د هر څیز ونه وی ته نه دی حاصل، بهرحال دلته هم په "من کل شئ" کښی د حس او حواسو په ذریعه تخصیص شوے دے، خو دیته به اصطلاحًا تخصیص نه شی وئیلے کیدے، او په عادت سره هم د عام نه بعضے افراد خارج کول هم اصطلاحی تخصیص نه دے، مثلاً یو کس وائی چه "واللّٰه لا اکل رأسا" چه په خدائے نه به سر نه خورم، نو عادتًا به دا په متعارف سرونو باندی محمول وی، یعنی د چیلئی، غوا، میبنے او دا اُوښ په سر به محمول وی، او د ملخ په شان څناور په سرونو به محمول نه وی، نو

لفظ د "رأس" چه عام دے، دوی نه د عادت او عرف په ذریعه بعض سر ونه خاص کول اصطلاحی تخصیص نه دے، د غه شان د بعضو افراد و د ناقص کیدو په وجه د عام نه خارجیدل یعنی اصطلاحی تخصیص نه دے، لکه چه څوک د والئ چه مملوک لی حُرٌّ - نه ماهر مملوک آزاد دے، په دی به مکاتب نه آزادیږی، لکه چه په مکاتب کښی د مولی ملک ناقص وی، لکه چه مکاتب رقبهٔ خو مملوک وی، لیکن یدًا او تصرفًا مملوک نه وی،

او د بعضو افرادو د زیاتی کیدو په وجه د عام نه خارجیدل هم اصطلاحی تخصیص نه دے، مثلاً څوک د والئ چه وَاللّٰهُ لَاَاَكُلَ فَاَكَهَةً، په خدائے چه زه به فاکهه نه خورم او څوک نیت و نکړی، نو دا قسم به چوارو ته شامل نه وی، سره د دی نه چه چوارلسم عُرفًا او لغتًا فاکهه ده خو دی کښی تفکّه یعنی تلذّذ نه زیاته معنیٰ پرته ده یعنی د خوارۀ (غزائیت) کیدل، دی وجه نه د زیاتی معنیٰ په وجه چوارلسمه د فاکهے (د لفظ عام) نه خارجیدل به هم اصطلاحی تخصیص نه وی،

بهرحال د غیر کلام یعنی عقل و غیره په ذریعه کوم تخصیص شوی وی نو دا به اصطلاحی تخصیص نه وی، او د دی تخصیص په وجه به عام ظنّی کیږی هم نه - صاحب د نور الانوار والئ چه کوم تخصیص د کلام په ذریعه شوے وی خو دا کلام مستقل نه وی، یعنی د حکم مفید نه وی، نو دیته به هم اصطلاحی تخصیص نه شی وئیلے کیدے، مثلاً د غایت په ذریعه تخصیص شوے وی، لکه په "أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ" کښی لفظ د "صیام" شپے او ورځے د وارو ته عام دے، لیکن غایت یعنی د اِلَی اللَّیل په ذریعه روژه د ورځے سره خاص کړے شوه، او شپه د روژے نه خارج کړے شوه، نو دا اصطلاحی تخصیص نه دے،

د غه شان که د شرط په ذریعه تخصیص وشی نو دا به هم اصطلاحی تخصیص نه وی لکه په "أَنْتِ طَالِقٌ اِن دخلت الدار" کښی انت طالقٌ عام په دی شان کوم چه ان دخلت الدار نه وے و ئیلے شوے نو په شپے به د کلام د وخت نه طلاق واقع شوے، لیکن اِن دخلت الدار طلاق کوم د داخلیدو د وخت سره خاص کړے دے د غه شان که د استثنیٰ په ذریعه تخصیص شوے وی، نو دا به هم اصطلاحی تخصیص

نه وی، بلکه په "جَآءَ فِی الْقَوْمِ اِلَّا زَیْدًا"، کښی لفظ د قوم عام دے لیکن دالاوصف استثنیٰ په ذریعه د قوم دا فراد و د راتلو نه د زید راتلل خارج کړے شو، د غه شان که د صفت په ذریعه تخصیص شوے وی، نو دا به هم اصطلاحی تخصیص نه وی، لکه په حدیث "فِی الْاِبِلِ السَّائِمَةِ الزَّکٰوةُ"، کښی لفظ "اِبل" عام دے، لیکن د سائمة (یعنی په خریدلو چه خان سائی) صفت په ذریعه غیر سائمة او بیان تری خارج شو، مُخَصِّص وائی چه غیر مستقل کلام په ذکر شوخلورو څیزونو نو غایت وَ غیره کښی منحصر کول صحیح نه وی، حُکمه یو پنځم قسم بدل البعض دے، لکه په "جَآءَنِی الْقَوْمُ اَکْثَرُهُمْ" کښی "قوم" عام دے، خود بدل البعض، یعنی لفظ د اَکْثَرُهُمْ په راتلو سره بعض افراد ددی نه خارج شو، او دا هم اصطلاحی تخصیص نه دے، اشاعره وائی چه که چرے مُخَصِّص کلام هم وی او مستقل هم وی خو د عام سره متصل نه وی، بلکه متراخی وی، یعنی اوّل د عام تلفظ شوے وی، بیا په دویمه مرتبه کښی د مُخَصِّص تلفظ شوے وی، نو دا هم اصطلاحًا تخصیص نه دے بلکه دا نسخ ده، حُکمه چه د تخصیص دپاره په اوّل امر کښی د عام نه د بعضے افرادو ارادہ کول ضروری وی، او په نسخ کښی دا اوّل نه د عام د تولو افرادو ارادہ کولے شی بیا به د بعضو افرادو حکم اوچت کړے شی، او د غیر موصول کلام کیدو په وخت هم د غه شان صورت جوړیږی، نو دی وجه نه دا به هم تخصیص نه وی او نسخ به وی، دا حنافو علماؤ دا سی ویلے دی، هسی خو به ددی پورته تفصیل راتلونکی صفحات کښی راشی،

حضرت امام شافعی رح فرمائی چه مُخَصِّص که کلام وی که نه وی، او مستقل وی دا کلام او که نه وی، او متصل وی یا منفصل (جدا) نو په دی تولو صورتونو کښی دیته تخصیص ویلے شی، حُکمه چه د امام شافعیؒ په نزد د تخصیص تعریف دا دے چه عام مطلقًا د دی په بعضے افرادو باندی منحصر کول یعنی په بعض افرادو باندی دا منحصر کول که د غیر کلام په ذریعه وی یا د کلام په ذریعه، او که د مستقل کلام په ذریعه وی، یا د غیر مستقل کلام په ذریعه وی، او دا متصل کلام وی، یا منفصل وی،

مُلَّا جِیُونؒ رحمة الله علیه وویل چه د یرځلمه زمونږ د احنافو په نزد هم په متراخی

باندی مجاناً د تخصیص اطلاق کولے شی، لکه چه د یوے شی چه فلانکی ایت په فلانکی ایت نه خاص کړے شوے دے، حال دا دی چه خاص کوونکی ر مخصصه د اول ایت سره متصل نه وی، اود غه شان کتاب الله په سُنّت رسول الله ﷺ سره خاص کړے شوے دے، حال دا دے چه په دی دواړو کښی تراخی ده، ۔

وَنَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَعْلُومِ وَالْمَجْهُولِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَاِنَّ الْبَيْعَ لَفْظٌ عَامٌّ لِدُخُولِ لَامِ الْجِنْسِ فِيهِ وَقَدْ خَصَّ اللّٰهُ مِنْهُ الرِّبٰوا وَهُوَ فِي اللُّغَةِ الْفَضْلُ وَلَمْ يُعْلَمْ اَيُّ فَضْلٍ يُرَادُ بِهِ لِاَنَّ الْبَيْعَ لَا يَشْرَعُ اِلَّا لِلْفَضْلِ فَهُوَ جِنْسٌ نَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَجْهُولِ ثُمَّ بَيَّنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ فَالْفَضْلُ رِبٰوا فَهُوَ جِنْسٌ نَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَعْلُومِ وَلٰكِنْ لَمْ يُعْلَمْ حَالُ مَا سِوَى الْاَشْيَاءِ السِّتَّةِ الْبَتَّةَ وَلِهٰذَا قَالَ عُمَرُ رض خَرَجَ النَّبِيُّ عَنَّا وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا اَبْوَابَ الرِّبٰوا اَيْ بَيَانًا شَافِيًا فَاحْتَجْنَا اِلَى التَّعْلِيلِ وَالِاسْتِنْبَاطِ فَعَلَّلَ اَبُو حَنِيفَةَ رح بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَالشَّافِعِيُّ رح بِالطُّعْمِ وَالثَّمَنِيَّةِ وَمَالِكٌ رح بِالْاِقْتِيَاتِ وَالْاِدِّخَارِ فَعَمِلَ كُلٌّ بِمُقْتَضٰى تَعْلِيلِهِ فِي تَحْرِيمِ اَشْيَاءَ وَتَحْلِيلِ اَشْيَاءَ عَلٰى مَا يَاتِي فِي بَابِ الْقِيَاسِ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمه: ۔ اود معلوم مخصص او مجهول مخصص مثال د باری تعالیٰ دا قول، وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ،، دے، حکمه چه "اَلْبَيْعَ"، عام لفظ دے، حکمه چه په دی لام جنس داخل دے، د دی نه الله تعالیٰ ربٰوا خاص کړی ده، او په لغت کښی ربٰوا فضل (زیاتی) په معنی ده، اود معلومه نه ده چه کوم زیاتی والے مراد دے، حکمه چه بیع د زیات والی د پاره مشروع ده، نو په دی وخت کښی دا د مجهول مخصص مثال دے، بیا دا رسول اکرم صلی الله علیه وسلم بیان کړی دی، چه غنم د غنمو په بدله د ورښتو د ورښتو په بدله، چوارے د چوارو

په بدله مالکه د مالکې په بدله، سره (سونا) د سرو په بدله، سپین زر (چاندی) د سپین زرو په بدله، پوره په پوره او سر په سر، لاس خر خوی او نه یاتے نه روا ده، دی وخت کښی داد معلوم مخصّص مثال دے، لیکن ذکر شوو شیرخیزونو نه علاوه د نورو حال معلوم نه شو، دی وجه نه حضرت عمرؓ فرمائی چه حضورؐ زمونږ د خوا نه لاړو، حال دا دے چه هغوی زمونږ په مخکښی د ربوٰ د بابو نو د تفصیل بیان و نکړو، نو ائمه حضرات د تعلیل او استنباط طرفته محتاج شو، نو امام ابوحنیفهؒ قدر او جنس علت جوړ کړو او امام شافعیؒ طعم او ثمنیّت او امام مالکؒ اقتیات او ادّخار، نو د اشیاءو د حلال والی او حرام والی په حقله هر یو امام د خپل تعلیل مطابق عمل وکړو، د دی تفصیل سره بیان به انشاءالله په باب القیاس کښی راشی،

تشریح:- شارح د نور الانوار ملّا جیونؒ رحمه الله تعالیٰ فرمائی چه د معلوم مخصّص او مجهول مخصّص مثال الله تعالیٰ دا قول دے، اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا؛ په دی شان چه په "ایت کښی لفظ "البیع"، د لام جنس په وجه عام دے، یعنی علی الاطلاق هر قسم بیعه حلاله ده، خو حرّم الرّبوا په ذریعه الله تعالیٰ د ربوا بیعه خاص کړے ده، یعنی د ربوا بیعه حلاله نه ده، بلکه حرامه ده، او په لغت خو د ربوا معنی فضل او زیادت راځی، او دا معلومه نه ده چه په حرم الرّبوا کښی کوم زیادت مراد دے حکمه چه بیعه هم د زیادت والی او نفعے د پاره مشروع ده، نو دی وجه نه دا فضل او زیات والے به مجهول وی، او د حَرَّمَ الرِّبٰوا، بیان دراتلو نه مخکښی دا به د مجهول مخصّص مثال وی، بیا حضور صلی الله علیه وسلّم څه لږ تفصیل وفرمائلو او په شیرخیزونو غنم، اوربشے، چوهار ه، مالکه، د سرو زرو او سپین زرو په حقله ئے دا بیان وکړو، چه د دی خیزونو بیعه که چرے د دی په جنس سره وکړے شی، مثلاً د غنمو بیعه د غنمو په عوض نو د دواړو عوضونو دوزن او کیل په ذریعه په مقدار (اندازه) کښی برابرول شرط دی، لکه څنګه چه "مِثْلًا بِمِثْلٍ"، نه ظاهر یږی، او په دواړو عوضونو د عقد په مجلس قبضه کول هم شرط دے، لکه چه د "یَدًا بِیَدٍ"، نه ظاهر یږی، بهرحال

دی حدیث نه ذکر شو و شیر، خیزونو په حقله معلومه شوه چه د فضل نه مراد د کیل یا وزن په ذی یعه په مقدار کښی زیات والے دے، یعنی په ذکر شوی شیر، خیزونو کښی د مقدار د زیات والی نوم فضل اوی بلو دے، او دا حرام ده، نو د دی حدیث د بیان واقع کیدلو نه پس به "حَرَّمَ الرِّبٰوا" د "اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ" د پاره د معلوم مخصص مثال وی،

شارحؒ وائی چه په حدیث کښی صرف د شیر و خیزو نو ذکر دے، دی وجه نه د دی شیر، و نه علاوه د نورو علم په یقینی طور معلوم نه شو، د غه وجه ده چه حضرت عمرؓ د حضور صلی اللہ علیہ وسلم ده وفات نه پس فرمائیلی وو، چه حضورؐ لاړ و حال داد ے چه د ربا، مسئله پوره وضاحت سره نه ده بیان شوے، د ربا، د مسئلے د داسی بے تفصیله پاتی کید و په وجه ائمه حضرات د ربا، د علت استنباط او استخراج کړے دے، نو حضرت امام ابو حنیفه رحمه الله تعالیٰ و فرمائیل چه د ربا، علت قدر (کیل او وزن) مع الجنس دے، یعنی که جنس د کیل سره جمع شی، یا د وزن سره جمع شی، نو ربا، او فضل (زیاتی) به حرام وی، او امام شافعیؒ و فرمائیل چه د ربا، علت په مطعوماتو (کوم خیزونه چه خوړل شی) کښی طعم دے، او په سرو سپینو کښی ثمنیّت، نو اوسپنه د اوسپنے په عوض متفاضلاً خرڅول د امام شافعیؒ په نزد خو جائز دی، خکه دی صورت کښی نه طعم شته او نه ثمنیّت، لیکن د احنافو په نزد جائز نه وی، خکه چه اوسپنه د موزونا تو نه ده لهذا د ربا، علت قدر (وزن) مع الجنس موجود دے، او یوه هګے (انډه - Egg) د دوو هګو په بدله کښی خرڅول زمونږ په نزد خو جائز دی، خکه چه په هګو کښی کیل او وزن موجود نه دے لیکن د امام شافعیؒ په نزد جائز نه دی، خکه چه د دوی په نزد د ربا، علت چه طعم دے، هغه موجود دے، او امام مالکؒ و فرمائیل چه د ربا، علت اقتیات او ادخار دے، یعنی چه کوم خیزونه خوړلے شی او کوم چه ذخیره کولو سره کیږی د لے شی نو په دی کښی به د ربا، حرامه دی، باقی کښی به نه وی، نو خټکے (ترښو) وغیره چه وچ کولو سره نه شی ذخیره کولے نو که په دے کښی د جنس اتحاد هم وی بیا به هم د امام مالکؒ په نزد یو خټکے د دوو خټکی په عوض خرڅول جائز وی، بهرحال کلمه چه

دفقهی ائمه وود ریاره علت استخراج وکړو نوهر یو امام به د خپل علت مطابق عمل کوی، ددی پوره تفصیل به انشاءالله په باب القیاس کښی راشی، اوکه فوری ضرورت وی نو اشرف الهدایه جلد (۸) د باب السّ باره په شروع کښی وګوری، راقم هلته دامسئله پوره شرح او تفصیل سره لیکلے ده،

عَمَلًا لِشِبْهِ الاستثناء وَالنَّسخ تَعْلِيلُ لِلْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ وَبَيَانُهُ أَنَّ دَلِيلَ التَّخْصِيصِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَحَرَّمَ السِّ بِوَا لِشِبْهِ الِاسْتِثْنَاءِ بِاعْتِبَارِ حُكْمِهِ وَهُوَ أَنَّ الْمُسْتَثْنَىٰ كَمَا لَمْ يَدْخُلْ فِيمَا قَبْلَ ذَٰلِكَ الْمَخْصُوصِ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ الْعَامِّ وَلِشِبْهِ النَّاسِخِ بِاعْتِبَارِ صِيغَتِهِ وَهُوَ أَنَّ صِيغَتَهُ مُسْتَقِلَّةٌ كَالنَّاسِخِ فَيَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نُرَاعِيَ كِلَا الشَّبَهَيْنِ وَنُوَفِّرَ حَظَّ كُلٍّ مِنْهُمَا لَقَدِيرِيَ كَوْنِ الْخُصُوصِ مَعْلُومًا وَمَجْهُولًا لَا أَنْ نَقْتَصِرَ عَلَى الشَّبَهِ الْأَوَّلِ كَمَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّانِي وَلَا أَنْ نَقْتَصِرَ عَلَى الشَّبَهِ الثَّانِي كَمَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّالِثِ فَقُلْنَا إِذَا كَانَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ مَعْلُومًا فَرِعَايَةُ شِبْهِ الِاسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي أَنْ يَبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا عَلَى حَالِهِ لِأَنَّ الْمُسْتَثْنَىٰ إِذَا كَانَ مَعْلُومًا كَانَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ فِي الْأَفْرَادِ الْبَاقِيَةِ عَلَى حَالِهِ وَرِعَايَةُ شِبْهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِي أَنْ لَا يَلْحَقَ الِاحْتِجَاجُ بِالْعَامِّ أَصْلًا لِأَنَّ النَّاسِخَ مُسْتَقِلٌّ وَكُلُّ مُسْتَقِلٍ يُقْبَلُ التَّعْلِيلَ وَإِنْ لَمْ يَقْبَلْ النَّاسِخُ بِنَفْسِهِ التَّعْلِيلَ لِلَّا تَلْزَمُ مُعَارَضَةُ التَّعْلِيلِ النَّصَّ وَإِذَا قِيلَ التَّعْلِيلُ فَلَا يُدْرَى كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيلِ وَكَمْ يَبْقَى فَيَصِيرُ مَجْهُولًا وَجَهَالَتُهُ تُؤَثِّرُ فِي جَهَالَةِ الْعَامِّ فَلِرِعَايَةِ الشَّبَهَيْنِ جَعَلْنَا الْعَامَّ بَيْنَ بَيْنَ وَقُلْنَا لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا وَلَكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ وَإِذَا كَانَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ مَجْهُولًا لَا فَيَنْعَكِسُ الْمَعْلُومُ يَعْنِي أَنَّ رِعَايَةَ شِبْهِ الِاسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي أَنْ لَا يَصِحَّ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ إِصْلَاحًا لِأَنَّ جَهَالَةَ الْمُسْتَثْنَى تُؤَثِّرُ فِي جَهَالَةِ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ وَالْمَجْهُولُ لَا يُفِيدُ شَيْئًا وَرِعَايَةُ شِبْهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِي أَنْ يَبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا

لِاَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُوْلَ یَسْقُطُ بِنَفْسِہٖ فَلِرِعَایَۃِ الشَّبَہَیْنِ جَعَلْنَا الْعَامَّ ھٰھُنَا اَیْضًا بَیْنَ بَیْنَ وَقُلْنَا لَا یَبْقٰی قَطْعِیًّا وَلٰکِنْ یَصِحُّ التَّمَسُّکُ بِہٖ۔

ترجمہ: ددی دپارہ چہ داستثناء اونسخ پہ مشابہت عمل دشی دا مختار مذھب علت دے، ددی دلیل دا دے چہ د تخصیص دلیل (مخصص) یعنی د باری تعالیٰ قول "وحرم البیع" بوا د خپل حکم پہ اعتبار سرہ داستثناء مشابہ دے، او ھغہ داچہ خرڅلہ مستثنیٰ پہ ما قبل کښی داخلہ نہ وی دغہ شان مخصوص ھم پہ عام کښی داخل نہ وی، او د خپلے صیغے پہ اعتبار سرہ د ناسخ سرہ مشابہ دے، او داسی چہ د مخصص صیغہ داسی مستقل دہ، خرڅلہ چہ د ناسخ صیغہ مستقل وی، نو پہ مونږ د دواړو مشابہتو نو خیال ساتل ضروری دی، او د مخصص دمعلوم او مجہول کیدو پہ صورتونو کښی ھر یو مشابہتہ پورہ پورہ حصہ وساتل ضروری وی، داسی نہ چہ مونږ صرف پہ اوّل مشابہت اکتفاء وکړو ځکہ چہ دویم مذھب والا پہ دی اکتفاء کړی دہ، نو مونږ دا وویل چہ د خصوص دلیل (مخصص) معلوم وی نو دا استثناء د مشابہت رعایت دا غواړی چہ عام دی پہ خپل حال باندی پاتی وی ځکہ چہ کلہ مستثنیٰ معلومہ وی، نو مستثنیٰ منہ پہ باقیہ افرادو کښی پہ خپل حال وی، او د ناسخ د مشابہت رعایت ددی خبری غوښتنہ کوی چہ د عام نہ استدلال کولی دی ھم صحیح نہ شی، ځکہ چہ ناسخ مستقل وی او ھر مستقل تعلیل قبلوی، داخبرہ دہ چہ ناسخ فی نفسہٖ تعلیل نہ قبلوی، چہ د نص سرہ دی د تعلیل معارضہ لازمہ نشی، او ھر کلہ چہ ناسخ تعلیل قبلوی نو دا معلومہ نہ دہ چہ د تعلیل پہ وجہ ځرمرہ افراد بہ خامخا ځکولے شی، او ځرمرہ بہ پاتی وی نو مخصص بہ مجہول شی، او د دی جہالت بہ د عام پہ جہالت کښی مؤثر وی، نو د دواړو مشابہتو نو پہ رعایت کولو سرہ مونږہ عام پہ مینځ مینځ (بین بین) کښی کړو، او مونږہ دا وویل چہ عام خو یہ قطعی پاتی نہ شی، لیکن دی بہ یہ استدلال صحیح وی، او کلہ چہ د خصوص دلیل (مخصص) مجہول وی، نو د معلوم برعکس بہ

به وی، یعنی د استثناء سره د مشابهت رعایت ددی تقاضا کوی چه د عام نه استدلال کول بالکل صحیح نه شی، ځکه چه د مستثنیٰ جهالت مؤثر وی د مستثنیٰ منه په جهالت کښی او مجهول دځه خیز فائده نه وی کوی او د ناسخ سره د مشابهت رعایت ددی تقاضا کوی چه عام دی قطعی وی، ځکه چه مجهول په خپله ساقط دی، نو د دواړو مشابهت نو د رعایت په وجه مونږ دلته عام بین بین کړو، او مونږ دا وویل چه عام خو به قطعی نه وی لیکن ددی نه به استدلال صحیح وی،

تشریح: شارح وائی چه د متن عبارت عَمَلاً لِشِبْهِ الاستثناء والنسخ داوّل مذهب (کوم چه زمونږ په نزد غوره او ښه دے) دلیل دے، ددی دلیل حاصل دادے، چه د خصوص دلیل یعنی مخصّص یعنی دَ خدائے جل شانهٗ دا قول حَکَمَ الرَّجُلُ دخپل حکم په اعتبار سره د استثناء مشابه دے، او د خپلی صیغے په اعتبار سره د ناسخ مشابه دے، د حکم په اعتبار سره د استثناء مشابه ځکه دے چه څرنګه مستثنیٰ په خپل صدر د کلام یعنی د مستثنیٰ منه په حکم کښی داخله نه وی، د غه شان مخصوص (کوم افراد چه خاص کړے شوے وی،) د عام په حکم کښی و نه داخلیږی، او مخصّص د صیغے په اعتبار سره د ناسخ مشابه ځکه دے چه څرنګه د ناسخ صیغه مستقل وی د غه شان د مخصّص د صیغے مستقل کیدل هم ضروری دی،

بهرحال هرکلهٔ چه مخصّص د استثناء او د ناسخ دواړو سره مشابه دے، نو په مونږ باندی د دواړو د مشابهتو نو عمل کول لازم دی، او مخصص که معلوم وی، یا مجهول وی دواړو صورتو نو کښی به د دواړو د مشابهتو نو څخه پوره پوره حق وړکولے شی، نه به صرف د استثناء په مشابهت اکتفاء کوو، ځکه څرنګه چه د دویم مذهب والوؤ (چه دا وائی چه عام مخصوص منه البعض د استدلال قابل نه پاتے کیږی) صرف د استثناء په مشابهت باندی اکتفاء کړے ده او نه صرف د ناسخ په مشابهت باندی اکتفاء کوو، ځکه څرنګه چه دریم مذهب والوؤ (چه دا وائی چه د تخصیص نه پس عام هم قطعی وی) صرف د ناسخ په مشابهت اکتفاء کړے ده، بهرحال هرکلهٔ چه زمونږ په نزد چه د استثناء او ناسخ دواړو د مشابهت رعایت کول ضروری دی، نو مونږ دا وویل چه د خصوص دلیل یعنی مخصّص که معلوم وی

نو د استثناء د مشابهت تقاضه داده چه د عام د تخصیص نه پس هم د غه شان قطعی الدّلالت پاتی وی ځکه چه د تخصیص نه ځکنی قطعی الدلالت وو، ځکه چه کله مستثنیٰ معلوم وی نو مستثنیٰ منه په خپل باقی افرادو کښی په خپل حال قطعی الدلالت پاتی وی، نو د غه شان کله چه مخصوص (کوم افراد چه خاص کړے شوے وی) معلوم وی نو عام به په خپلو باقی افرادو کښی قطعی الدلالت وی،

او د ناسخ سره د مشابهت د رعایت تقاضه داده چه د تخصیص کولو نه پس د عام د استدلال قابل پاتی نه شی، ځکه چه ناسخ مکمل مستقل وی، او هر مکمل مستقل علت قبلوی، ځکه چه په شرعیه احکامو کښی اصل داد ے چه هغه معلّل وی، بهر حال کله چه هر مکمل مستقل علت قبلوی او ناسخ هم مکمل مستقل د ے، نو ناسخ به هم علت قبلوی، او مخصّص خو د ناسخ مشابهه د لے، دی وجه نه مخصّص به هم تعلیل قبلوی، او کله چه مخصّص تعلیل قبلوی یعنی د علت د وجه نه تخصیص وی، نو بیا به د ا معلومه نه وی چه د علت په وجه د عام نه څومره افراد خارج شول او څومره پکښی باقی د ی، او هر کله چه د ا نه معلومیږی نو د خصوص دلیل یعنی مخصّص به مجهول وی، او د مخصّص جهالت د عام په جهالت کښی مؤثر وی، یعنی د مخصّص په مجهول کیدو به عام هم مجهول شی، او د مجهول شی نه استدلال کول ساقط کیږی لهذا د تخصیص نه پس به د عام نه استدلال کول هم ساقط شی،

الغرض د معلوم مخصّص د استثناء مشابه کیدل د دی خبرے تقاضه کوی، چه عام دی د تخصیص نه پس قطعی الدّلالت باقی وی، او د ناسخ مشابهه کیدل د دی خبرے تقاضه کوی، چه عام دی د تخصیص نه پس د استدلال قابل هم پاتی نه شی، نو مونږ د دواړو مشابهتونو په رعایت کولو سره عام مخصوص منه البعض بین بین کړو، او مونږ د دوئیل چه د تخصیص نه پس به عام قطعی الدلالت خو نه وی خو دی سره د دی نه استدلال کول او د ا په حجّت کښی پیښ کول به صحیح نه وی، او په دی به عمل کول واجب وی،

صاحب د نور الانوار وائی چه د ناسخ صیغه مستقل وی، نو ځکه د ا صیغه د استقلال په اعتبار سره تعلیل قبلوی، لیکن دخیل حکم په اعتبار سره تعلیل نه قبلوی ځکه چه د

ناسخ حکم دادے چه د ثبوت نه پس یو حکم لږ د معارضے په اعتبار او چتول، او تعلیل خو د نص نه کمتر دی، دی وجه نه به تعلیل د نص مقارض نه وی، او هر کله چه تعلیل د نص معارض نه شی کیدے، نو دا به د نص منسوخ کولے هم نه شی، او هر کله چه تعلیل نص لره نه شی منسوخ کولے، نو ثابته شوچه ناسخ بنفسه یعنی په اعتبار د حکم تعلیل نه قبلوی، دا خبره شارح رح فرمائیلے چه ناسخ د صیغے په اعتبار سره د مستقل کیدو په وجه تعلیل قبلوی، علاوه دی نه چه بنفسه تعلیل نه قبلوی دی پاره چه د تعلیل د نص سره معارضه لاس مه نه شی،

ملا جیون رح فرمائیلے چه مخصص که مجهول وی، نو د استثناء مشابهت د دی خبری تقاضا کوی، چه د تخصیص نه پس دی د عام نه بالکل استدلال کول صحیح نه شی، حکه چه د مستثنیٰ جهالت د مستثنیٰ منه په جهالت کښی مؤثر وی، یعنی د مستثنیٰ د مجهول کیدو په وجه مستثنیٰ منه هم مجهول کیږی، او مجهول د هیڅ شی فائده نه ورکوی، نو دغه شان د مخصص په مجهول کیدو سره عام کوم چه مخصوص منه دے، دا به هم مجهول شی، او مجهول د څه شی فائده نه ورکوی، لهٰذا د تخصیص نه پس به عام هم د حکم د پاره مفید نه وی، او د دی نه استدلال کول به صحیح نه وی، او د ناسخ سره مشابهت د دی خبری تقاضه کوی، چه د تخصیص نه پس دی د عام قطعیت په خپل حال باقی وی، حکه چه مجهول ناسخ په خپله ساقط نه کیږی، نو دغه شان مجهول مخصص به هم په خپله ساقط شی، او عام به په خپل حال یعنی په قطعیت باقی وی، بهرحال د مخصص د مجهول کیدو په صورت کښی د استثناء مشابهت داقتضاء کوی، چه عام په خپل حال قطعی پاتی شی، نو دی د پاره مونږ د دوارو په مشابهت عمل وکړو، او عام مخصص منه البعض مو بین بین حساب کړو، او دا مو دوئیل چه عام د تخصیص نه پس قطعی خو نه وی لیکن د دی نه استدلال کول صحیح وی،

د مختار مذهب په دلیل باندی یوا عتراض دے، او هغه دا چه کله چه د دوو (۲) قیاسونو په منځ کښی تعارض راشی، نو مجتهد له دا اختیار وی، چه په دی کښی په کوم قیاس غواړی عمل وکړی، په دوارو عمل کول ضروری نه دی، دلته هم د قیاس علی الاستثناء او د قیاس علی الناسخ په منځ کښی تعارض موجود دے، لهٰذا د دے نه په

یو قیاس باندی عمل کول مناسب وی، خو نکه چه د دوئیم او دریم مذهب والا په یو یو قیاس باندی عمل کړے دے، په دوارو باندی عمل کول مناسب نه وی، خکله چه احناف کوی،

وی جواب دادے چه دا حکم په هغه قیاس کښی دے کوم چه د اصول ثلثه (کتاب الله، سنت رسول الله، اجماع امت) نه مستنبط وی، دا نه چه په قیاس شبهی کښی شرعی حجت نه دے، او دلته چه کوم قیاس علی الاستثناء او قیاس علی النسخ دے نو دا شبهی قیاس دے، هغه قیاس نه دے، چه د اصول ثلثه نه مستنبط دے،

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدِهِمَا بِعَيْنِهِ وَسُمِّيَ ثَمَنَهُ تَشْبِيهًا لِدَلِيلِ الْخُصُوصِ الْمَذْكُورِ بِمَسْأَلَةِ فِقْهِيَّةٍ أَيْ صَارَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ عَلَى هٰذَا الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ نَظِيرَ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ الْفِقْهِيَّةِ وَهِيَ أَنْ يُعَيِّنَ الْخِيَارَ فِي أَحَدِ الْعَبْدَيْنِ الْمَبِيعَيْنِ وَيُسَمِّيَ ثَمَنَهُ عَلَى حِدَةٍ وَذَالِكَ لِأَنَّ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةَ عَلَى أَنْوَاعٍ أَحَدُهَا أَنْ يُعَيِّنَ مَحَلَّ الْخِيَارِ وَيُسَمِّيَ ثَمَنَهُ وَالثَّانِي أَنْ لَا يُعَيِّنَ وَلَا يُسَمِّيَ وَالثَّالِثُ أَنْ يُعَيِّنَ وَلَا يُسَمِّيَ وَالرَّابِعُ أَنْ يُسَمِّيَ وَلَا يُعَيِّنَ فَالْعَبْدُ الَّذِي فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ فَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ يَكُونُ رَدُّ الْمَبِيعِ بِخِيَارِ الشَّرْطِ نَبِيذًا فَيَكُونُ كَالنَّسْخِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ يَكُونُ رَدُّهُ بَيَانًا أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ فَيَكُونُ كَالِاسْتِثْنَاءِ فَيَكُونُ كَالْمُخَصِّصِ الَّذِي لَهُ شُبْهَةٌ بِالِاسْتِثْنَاءِ وَشُبْهَةٌ بِالنَّسْخِ فَرِعَايَةُ شُبْهِ النَّسْخِ تَقْتَضِي صِحَّةَ الْبَيْعِ فِي الصُّوَرِ الْأَرْبَعِ لِأَنَّ كُلًّا مِنَ الْعَبْدَيْنِ بِالنَّظَرِ إِلَى الْإِيجَابِ مَبِيعٌ بِبَيْعٍ وَاحِدٍ فَلَا يَكُونُ بَيْعًا بِالْحِصَّةِ ابْتِدَاءً بَلْ بَقَاءً وَرِعَايَةُ شُبْهِ الِاسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي فَسَادَ الْبَيْعِ فِي الصُّوَرِ الْأَرْبَعِ لِجَعْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ فَلِرِعَايَةِ الشُّبْهَيْنِ قُلْنَا أَنَّ عَلَمَ مَحَلَّ الْخِيَارِ وَثَمَنَهُ وَهُوَ الْمَذْكُورُ فِي الْمَتْنِ صَحَّ الْبَيْعُ لِشَبَهِ النَّاسِخِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ هٰهُنَا جَعْلُ قَبُولِ

مَا لَيْسَ بِمَبِيْعٍ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْمَبِيْعِ كَمَا اُعْتُبِرَ اِذَا جَمَعَ بَيْنَ الْحُرِّ وَ الْعَبْدِ وَ فَصَّلَ الثَّمَنَ لِاَنَّ الْحُرَّ لَمْ يَكُنْ مَحَلًّا لِلْبَيْعِ وَ اشْتِرَاطُ قَبُوْلِهٖ لَيْسَ مِنْ مُقْتَضَيَاتِ الْعَقْدِ وَ فِيْ مَسْاَلَتِنَا الْعَبْدُ الَّذِيْ فِيْهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ فَلَا يَكُوْنُ حُكْمُهٗ مُخَالِفًا لِمُقْتَضَى الْعَقْدِ وَاِنْ جَهِلَ اَحَدُهُمَا اَوْ كِلَاهُمَا لَا يَصِحُّ لِشُبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ فَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ كِلَيْهِمَا يَصِيْرُ كَاَنَّهٗ قَالَ بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِاَلْفٍ اِلَّا اَحَدَهُمَا بِعِشْرَةِ دَنَانِيْرَ وَ ذَالِكَ بِاَطْرَافِهٖ وَ فِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ الْمَبِيْعِ يَصِيْرُ كَاَنَّهٗ قَالَ بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِاَلْفٍ اِلَّا اَحَدَهُمَا بِخَمْسِ مِائَةٍ وَ فِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ الثَّمَنِ يَصِيْرُ كَاَنَّهٗ قَالَ بِعْتُهُمَا بِاَلْفٍ اِلَّا هٰذَا بِعَشَرَةٍ مِنَ الْاَلْفِ وَ لَمْ يَعْتَبِرْ فِيْ هٰذِهِ الصُّوَرِ شُبْهَةَ الْاِسْتِثْنَاءِ لِاَنَّ الْبَاقِيَ الْمَجْهُوْلَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهٖ فَيَبْطُلُ شَرْطُ الْخِيَارِ وَ يَلْزَمُ الْعَقْدُ فِي الْعَبْدَيْنِ وَ هُوَ خِلَافُ مَا قَصَدَهُ الْقَائِلُ ۔

ترجمہ: ۔ نو دا اسے شوه لکه چه څوک د زیرو (۱۰۰) روپو په عوض دوه غلامان په دی شرط باندی خرڅ کړی، چه په دی دواړو کښی په یو معین غلام کښی خیار دے، او دده دی غلام ثمن هم ذکر کړے شو، نو دا د ذکر شوی خصوصیت د تعلیل د فقهی مسئلے سره تشبیه ده، یعنی دهغه غوره مذهب په بنا باندی د خصوص د لیل دده دی فقهی مسئلے نظیر دے او هغه دا دے چه په دوه خرڅ شوو غلامانو کښی په یو کښی خیار متعین شی ۔ او دده ثمن جدا ذکر شی؛ دا هگه چه دا مسئله څلورو صورتونه لری، یو دده دی نه چه دخیار محل متعین وی او ده ثمن هم ذکر وی، دویم دا چه نه محل د خیار معین وی، او نه ثمن ذکر وی، دریم دا چه د خیار محل معین وی، او ثمن مذکور نه وی، څلورم دا چه ثمن ذکر وی او محل د خیار معین نه وی، نو دغه غلام په کوم کښی چه خیار دے، دا په عقد کښی داخل دے، (لیکن) په حکم کښی داخل نه دے، نو دده دی حیثیت نه چه غلام په عقد کښی داخل دے، نو د خیار شرط دوجه نه مبیع واپس کول به بدلول وی، لهذا

دا واپس کول به د نسخ په شان وی، او د دی حیثیّت نه چه غلام په حکم کښی داخل نه دے، نو غلام واپس کول به د دی خبری بیان وی، چه دا داخل نه دے، لهٰذا د خیار په وجه د غلام واپس کول به د استثناء په شان وی، نو دا مثال به د هغه مخصّص په شان وی، چه دا استثناء او نسخ مشابه دے، نو د نسخ ته شبیه رعایت په خلور واړو صورتو کښی د بیع د صحیح کیدو تقاضه کوی، ځکه چه په دواړو غلامانو کښی د هر یو ایجاب ته کله نظر وکړے نو هر یو د یوے بیع سره بیع دے لهٰذا دا به ابتداءً بالحصه مبیع نه وی، بلکه بقاءً به وی، او دا استثناء د شبهے رعایت کول په خلورو صورتو کښی د بیع د فاسد کیدو تقاضا کوی، ځکه چه کوم څیز مبیع د قبلولو د پاره شرط شوے دے، نو د دواړو مشابهتو نو په رعایت کولو سره مونږ وویے چه کله چرے محل د خیار او د ثمن معلوم وی، او دا صورت په متن کښی هم ذکر دے، نو د ناسخ سره د مشابهت په وجه به بیع صحیح وی، او په دی ځائے کښی به د غیر مبیع قبلول د مبیعے د قبلولو د پاره شرط مثل معتبر نه وی، ځکه چه په هغے وخت کښی دوی اعتبار شوے دے چه کله بائع آزاد او غلام جمع کړی او دا هر یو ثمن هم بیان کړی، دا ځکه چه آزاد د بیعے محل نه دے، او دوه د قبلولو شرط د عقد د مقتضیا تو نه فرق دے، او زمونږ په مسئله کښی هغه غلام په کوم کښی چه خیار دے، په عقد کښی داخل دے نو ځکه دوی یو ځائے کول او ملاؤ ول د عقد د مقتضٰی مخالفت نه دے، او که په دی دواړو کښی یو یا دواړه مجهول وی، نو دا استثناء د شبهے د وجه نه به بیع صحیح نه وی نو د دواړو د مجهول کیدو په صورت کښی به د اسی شی لکه چه بائع د اسی دوه ټیل چه ما دا دواړه غلامان د زرو روپو په عوض کښی خرڅ کړه، خو په دی دواړو کښی یو دوه حصے په عوض او دا باطله ده، او د مبیع د مجهول کیدو په صورت کښی به د اسی شی لکه چه هغه دوه ټیل چه ما دا دواړه غلامان د زرو روپو په عوض کښی خرڅ کړه، خو په دیکښی یو د پنځه سوه په عوض، او د ثمن د مجهول کیدو په صورت کښی به د اسی شی چه لکه ده دوه ټیل چه ما دا دواړه د زرو روپو په عوض کښی خرڅ کړه، خو دا د زرو د حصے په عوض، او په دی صورتو نو کښی د ناسخ د شبه اعتبار نه دے شوے، ځکه چه مجهول ناسخ په خپله ساقط یږی، لهٰذا د خیار شرط به باطل شی، او عقد به په دواړو غلامانو کښی لازم شی حال دا دے چه دا د قائل

(بائع) د مقصود خلاف دہ،

تشریح:- شارحؒ وائی چہ د متن فقہی مسئلہ د مختار مذہب پہ نزد د مخصّص مثال دے یا مخصّص د دی مسئلے مثال دے چہ یوکس دوہ غلامان د زرو روپو پہ عوض خرڅ کړی، پہ دی شرط چہ دہ تہ (یعنی بائع تہ) یہ پہ دی دواړو غلامانو کښی پہ یو معین غلام کښی درے ورځو د پارہ خیار حاصل وی، او پہ دواړو کښی د هر یو ثمن هم ذکر کړہ شارحؒ چہ پہ اصل کښی د دی مسئلے څلور صورتونہ دی، (۱) د خیار محل هم متعین وی او د دی ثمن هم ذکر شی مثلاً یوکس وویل چہ ماخپل دوہ غلامان واصف او عارف پہ یوہ بیعہ د زرو روپو پہ عوض خرڅ کړل، او پہ دی کښی د هر یو ثمن پنځہ سوہ روپی دی، خو شرط داد ے، چہ ماتہ بہ پہ عارف کښی درے ورځے خیار وی، (۲) چہ نہ محل د خیار متعین وی، او نہ د دی ثمن ذکر شی، مثلاً یوکس وویل چہ ماخپل دوہ غلامان آصف او عارف د زرو روپو پہ عوض کښی خرڅ کړہ، پہ دی شرط چہ پہ دی کښی پہ یو غلام کښی ماتہ درے ورځے خیار حاصل دے، یعنی بائع نہ خو بیل بیل د هر یو ثمن ذکر کړہ او نہ ئے هغہ غلام متعین کړہ، پہ کوم کښی چہ خیار دے، (۳) چہ محل د خیار متعین وی لیکن د دی ثمن ذکر نشی مثلاً یوکس ځپل بیل دوہ غلامان آصف او عارف د زرو روپو پہ عوض خرڅ کړہ او د هر یو ثمن ئے بیل بیل ذکر نہ کړل، خو د شرط ئے بیان کړو چہ ماتہ بہ پہ عارف کښی درے ورځے خیار حاصل وی، (۴) چہ ثمن خو متعین وی لیکن محل د خیار متعین نہ وی، مثلاً یوکس وویل چہ ماخپل دوہ غلامان آصف او عارف د زرو روپو پہ عوض کښی خرڅ کړہ، پہ دی طور چہ د هر یو ثمن پنځہ سوہ روپی دی، خو شرط دادے چہ پہ دی دواړو کښی پہ یو کښی ماتہ درے ورځے خیار حاصل دے،

شارح دنوی الانوار وائی چہ پہ دواړو غلامانو ایجاب راغلے نو دی د پارہ هغہ غلام بہ هم د بیعے پہ دی عقد کښی داخل وی، پہ کوم کښی چہ بائع تہ درے ورځے اختیار حاصل وی، لیکن دغہ غلام بہ د بیعے پہ حکم یعنی د مشتری پہ ملک کښی نہ داخل نہ وی، حکم چہ کلہ د بائع د پارہ خیار وی نو دغہ بیعہ چہ د خیار محل دے، د بائع د ملک نہ نہ ووځی، او د مشتری پہ ملک کښی نہ داخلیږی، نو دلتہ هم کوم غلام چہ د خیار محل دے خو دا د مشتری پہ ملک داخل نہ شو داخل، نو دی د پارہ دا بہ وئیلے شی چہ د دا د بیعے پہ حکم کښی

داخل نه دے، بهرحال کوم غلام چه د خیار محل دے، هغے په نفس عقد کښی خو داخل دے، خو د عقد په حکم کښی داخل نه دے، نو د غه غلام چه د خیار محل دے د بیعے په عقد کښی داخل دے، نو د خیار شرط د وجه نه په دی، غلام کښی د بائع عقد ردکول او فسخ کول به د بیعے د عقد بدلول وی او د ا بدلول به د فسخ په شان وی، یعنی څنګه چه په فسخ کښی حکم لږے کیږی، د غه شان په کوم غلام کښی چه خیار دے په دی کښی بیع ردّ کول هم د بیع حکم ختمول دی او لږے کول دی،

بهرحال، په دی اعتبار د متن مسئله یعنی په عبد مُخَیَّرٌ فِیْهِ کښی بیعه ردّکول د ناسخ مشابهه دی، او عبد مُخَیَّرٌ فِیْهِ خود بیعے په حکم کښی داخل نه شو، نو په دی وجه د خیار شرط په وجه د بائع په دی غلام کښی بیعه ردّکول د اخبره بیانوی چه د ا غلام د اخل نه دے بلکه د بیعے د عقد نه خارج دے، لهذا په دی غلام کښی بیع ردّکول به د استثناء په شان وی، یعنی څرنګ چه استثناء د دی خبری د بیان د پاره وی، چه د مستثنیٰ افراد په مستثنیٰ منه کښی داخل نه دی، د غه شان په عبد مُخَیَّرٌ فِیْهِ کښی د بیعے ردکول د دی خبری بیانوی چه عبد مُخَیَّرٌ فِیْهِ په بیعه کښی داخل نه دے نو په دی اعتبار سره د متن مسئله یعنی په عبد مُخَیَّرٌ فِیْهِ کښی بیعه ردکول، د استثناء په شان ده، بهرحال د ا مسئله یعنی په عبد مُخَیَّرٌ فِیْهِ کښی بیع ردکول د هغه مخصّص په شان دی، چه د استثناء او نسخ د وارو مشابه دے، نو د نسخ سره مشابهت د دی خبری تقاضه کوی چه د ذکر شوے بیعے څلور واړه صورتونه دی صحیح شی، حکه چه د واړه غلامان د بائع د ایجاب په اعتبار په وجه د بیع واحد سره مبیع دی، یعنی د واړه غلامان د یو صفت د لاندی خرڅ شو، نو د خیار شرط په وجه په دی د واړه کښی په یو کښی بیع ردکول، د ده بیع فسخ کول دی او د یو غلام د بیعے په فسخ کولو سره د دویم په بیع کښی هیڅ خلل نه واقع کیږی، بلکه د دویم غلام بیعه به صحیح وی، او هر کله چه د یو غلام د بیعے په فسخه کولو سره د دویم غلام په بیع کښی څه خلل نه راځی، نو په څلور واړه صورتونو کښی به د دویم غلام بیعه صحیح وی،

خودلته یو اشکال دے او هغه دا چه کله د خیار شرط په وجه په دوه غلامانو کښی د یو بیع ردّ شوه، او د دویم بیعه لازم شو، نو زر روپی چه د دواړو غلامانو

ثمن وو، دا به د دواړو غلامانو په قیمت تقسیم کولے شی، نو د دویم غلام د قیمت په شان په زرو روپو کښی چه خو مره روپے د دی غلام په حصّے کښی ږ اشی دا روپی به په مشتری لازم ے وی، او د دی نوم بیعه بالحصه دے، او بیعه بالحصه باطله ده، حکه چه د بیعه بالحصه په صورت کښی ثمن مجهول وی، او د ثمن مجهول کیدل بیعه باطلوی دی دپاره بیع بالحصه به باطله وی،

د دی جواب دا دے چه د بیع بالحصّه دوه قسمونه دی، یو بیعه بالحصّه ابتداءً دویمه بیعه بالحصّه بقاءً، بیعه بالحصّه بقاءً خو هغه ده کومه چه د اشکال سره ذکر شوه، او د بیعه بالحصّے ابتداءً صورت دا دے چه یو کس دا وائی چه ما دا د شاهد په نوم غلام په ژر[۱۳۱] روپو کښی د ده حصّے په عوض کښی خرڅ کړو، کوے زر روپی چه د دی شاهد د نوم د غلام په قیمت باندی او د دویم د حامد نوم د غلام په قیمت تقسیم ږی بهر حال زموږ پر په پیش کړے شوے مسئلے کښی بیعه بالحصّه ابتداءً ده بیعه بالحصّه ابتداءً نه ده او باطله خو بیع بالحصّه ابتداءً دی، بقاءً نه وی، نو د دی جواب نه پس به دغه اشکال نه واقع کیږی،

او د اخره به ثابته شی چه د نسخ د مشابهت رعایت د دی خبری تقاضا کوی چه بیع دی په خلورو اړو صورتونو کښی صحیح وی، او د استشاء د مشابهت رعایت کول د دی خبری تقاضه کوی، چه بیعه دی په خلورو اړو صورتونو کښی فاسده وی، حکه چه بائع په یو ایجاب کښی د واړه غلامان آصف او عارف جمع کړی دی، او په دی کښی یو غلام یعنی عارف په کوم کښی چه اختیار دے، دا په د بیع په حکم (یعنی د مشتری په ملک) کښی داخل نه شو، لهذا دا خو غیر مبیعه شو او د دویم غلام یعنی آصف چه په هغے کښی اختیار نشته دا د بیعے په حکم کښی دے، لهذا دا به مبیع دی او بائع خو د واړه غلامان په یو ایجاب کښی جمع کړی دی نو لکه چه بائع په دی دواړو کښی په هر یو کښی د بیعے د قبلولو د پاره په دویم غلام کښی قبلول شرط کړه، نو مشتری ته به دا اختیار نه وی چه هغه په یو غلام کښی بیعه قبوله کړی، او په بل غلام کښی قبوله نه کړی نو دا داسی شوه لکه چه بائع په مبیع غلام یعنی عبدِ غیرِ مُخَیَّرٍ فیه (آصف) کښی د بیعه قبلولو د پاره، غیر مبیع یعنی عبدِ مُخَیَّرٍ فیه (عارف) کښی بیعه قبلول شرط جوړ کړ دا وپه

مبیع کښی د قبلولو د پاره په غیر مبیع کښی قبلول شرط کول دا فاسد شرط شوا و مبیعه فاسده وی، لهذا د دی فاسد شرط د وجه نه به په خلورو اړو صورتونو کښی مبیعه فاسده وی، او دا داسی ده لکه چه یو کس په یو عقد کښی آزاد او غلام دواړه یو ځائے خرڅ کړی او د یو هر یو ثمن ئے هم بیان کړل نو بیا هم د امام صاحبؒ په نزد په غلام کښی به مبیعه فاسد وی، ځکه چه آزاد غیر مبیع ته دے، او غلام مبیعه دے نو بائع د دواړو د پاره د یو ایجاب په ذریعه په مبیع په غلام کښی د بیع قبلولو د پاره په غیر مبیع یعنی په آزاد غلام کښی مبیعه قبلول شرط مقرر کړو، او دا شرط فاسد دے، او بیع فاسده وی، لهذا د غلام مبیعه به هم فاسده وی، د غه شان په دی مذکوره مسئله کښی به هم د غیر مُخَیَّرٌ فِیهِ مبیعه فاسده وی،

بهرحال هر کله چه ناسخ د مشابهت رعایت د دی خبری تقاضه کوی چه مبیعه دی په خلورو اړو صورتونو کښی صحیح شی، او دا ستنتاد د مشابهت رعایت د دی خبری تقاضه کوی، چه مبیعه دی په خلورو اړو صورتونو کښی فاسده شی، نو موږ نه د دواړو مشابهتونو د رعایت کولو د پاره دا وویلے چه کله د خیار محل او د دی ثمن معلوم وی او هم دا صورت پمتن کښی ذکر دے، نو د ناسخ د مشابهت په وجه به مبیعه صحیح وی، او پاتی شوه دا چه عبد مُخَیَّرٌ فِیهِ یعنی عارف خو د بیع په حکم کښی داخل نه دے، ځکه به مبیع یعنی په عبد غیر مخیّرٌ فیه کښی د بیع د قبلولو د پاره به، غیر مبیع یعنی عبد مخیّرٌ فیه کښی د بیع د قبلولو شرط به لازم شی، او دا شرط فاسد دے څنګه چه آزاد او غلام په یو عقد کښی جمع کولو سره د غه خرابی راځی د دی خرابی د وجه نه د غلام مبیعه فاسد یږی،

د دی جواب دا دے چه آزاد سړے د بیع محل نه وی ځکه چه د بیع محل متقوّم مال وی، او آزاد متقوّم مال نه دے، لهذا آزاد سړے به نه په بیعه کښی داخل وی او نه به ئے بیع په حکم کښی داخل وی، او آزاد سړے چه هر کله نه په بیعه کښی داخل دے او نه د بیع په حکم کښی نو آزاد سړے به په یقینی طور غیر مبیع وی او په مبیع یعنی په غلام کښی د سوء بیع د قبلولو د پاره، غیر مبیع یعنی په آزاد کښی د بیع د قبلولو شرط به د اشی او دا شرط د عقد د مقتضی خلاف دے، او د عقد د

مقتضیٰ خلاف شرط لکولو سره خو عقد فاسد یږی، دی د پاره به په دی صورت کښی عقد فاسد شی او هر کله چه عقد فاسد شو نو د غلام بیعه به هم فاسده وی او د متن په مسئله کښی به هغه غلام په کوم کښی چه خیار وے، اګر چه هغه د بیع به حکم کښی داخل نه وے، لیکن په نفس بیعه کښی داخل وے، او هر کله چه عبد مخیّرٌ فیه په نفس بیع کښی داخل وے، نو دا به غیر مبیع نه وی، بلکه مبیع به وی، او په مبیع کښی یعنی په عبد مخیّرٌ فیه کښی به د مبیع یعنی عبد غیر مخیّرٌ فیه قبلول به شرط جوړ شی، او په یو مبیع کښی د بیع د قبلولو د پاره په بل مبیع کښی د قبلولو شرط لګول د عقد د مقتضیٰ خلاف نه وے، بلکه د عقد د مقتضیٰ مطابق وے، او د عقد د مقتضیٰ موافق شرط سره خو بیعه نه فاسد یږی، نو دی وجه نه به د متن په مسئله کښی عقد فاسد نه وی، او د متن مسئله به د آزاد او غلام د جمع کولو په شان نه وی،

شارح رح وائی کہ چرے د خیار محل او ثمن د واړه وکښی یو معلوم نه وی یا دواړه معلوم نه وی نو دی د زرے واړه صورتونو کښی به د استثناء د مشابهت اعتبار وی او بیعه به صحیح نه وی، د خیار د محل او د ثمن د واړه و د مجهول کیدو صورت وادے چه بائع د وائی چه ما دا آصف او عارف دواړه غلامان د یوزر روپو په عوض په دی شرط خرڅ کړه چه ما ته به په دی کښی په یو غلام کښی وه د ثمنو د حصّے په عوض د زرے درڅو اختیار وے، حال دا چه دا باطل وے، ځکه چه په دی صورت کښی هر کله چه په یو غیر معیّن غلام کښی د خیار شرط و لګولو نو په دویم غلام کښی به عقد لازم شی، او هغے دویم خو مجهول وے، حاصل دا چه دا مبیع هم مجهول وے او د دی ثمن هم مجهول وی، او په مبیع او ثمن کښی د یو د مجهول کیدو په صورت کښی بیعه فاسده وی، لهذا د دواړو د مجهول کیدو په صورت کښی به خامخا بیعه فاسد وی، او د مبیع د مجهول کیدو صورت دا دے چه بائع د وائی چه ما دا آصف او عارف دواړه غلامان د زرو روپو په عوض کښی په دی شرط خرڅ کړه چه ما ته به یو کښی په یو غلام کښی د زرے خیار وی، او د ده ثمن پنځه سوه روپی وی، او د ثمنو د مجهول کیدو صورت دا دے چه بائع د وائی چه ما آصف او عارف دواړه غلامان د زرو روپو په عوض کښی په دی شرط خرڅ کړه چه ما ته به په عارف

کښی دده د ثمنو د حصّے په عوض کښی د[۱۳]ے درځے خیار حاصل وی په دی کښی په اوّل صورت کښی د مبیع د مجهول کید و په وجه بیعه فاسده ده، او دویم صورت کښی د ثمنو د مجهول کید و په وجه بیعه فاسده ده،

مشارح وائی چه په ذکر شو د[۱۳]ے صورتونو کښی د ناسخ اعتبار نه دے شوے او دی وجه داوه چه کله چرے د ناسخ اعتبار شوے وے، نو په مذکوره صورتونو کښی خو مبیع او ثمن دواړه مجهول دی نو دی وجه نه ناسخ به هم مجهول کیدے، او مخکښی دا تیر شو چه "ناسخ مجهول به په خپله ساقط وی، نو هر کله چه مجهول ناسخ ساقط کیږی نو دی د مشابهت دوجه نه به خیار شرط هم باطل شی او چه خیار شرط باطل شو نو په دواړو غلامانو کښی به عقد لازم شی، حال داچه په دواړو غلامانو کښی عقد لازم نه دے د بائع د مقصود نه خلاف ده حکه چه د بائع په دواړو غلامانو کښی یو په خیار سره خرڅول او بغیر د خیار نه په خرڅولو اکتفاء نه کول، دی خبری دلیل دے چه په دواړو غلامانو کښی بیعه کول د بائع مقصود نه دے،

الغرض د ناسخ په مشابهت کولو کښی د بائع د مقصود خلاف راځی، دی وجه نه مونږه په ذکر شو د[۱۳]ے صورتونو کښی صرف د استثناء د مشابهت اعتبار وکړو او د ناسخ د مشابهت اعتبار مو د نکړو،

وَقِيْلَ اِنَّهٗ يَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهٖ كَالْاِسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُوْلِ لِاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا لِبَيَانِ اَنَّهٗ لَمْ يَدْخُلْ هٰذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الثَّانِيْ وَاِلَيْهِ ذَهَبَ الْكَرْخِيُّ وَعِيْسٰى بْنُ اَبَانَ وَهٰؤُلَاءِ قَدْ فَرَّطُوْا فِيْ هٰذَا الْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ وَيَقُوْلُوْنَ لَا يَبْقَى الْعَامُّ قَابِلًا لِلتَّمَسُّكِ اَصْلًا سَوَاءٌ كَانَ الْمَخْصُوْصُ مَعْلُوْمًا كَمَا اِذَا قِيْلَ اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ وَلَا تَقْتُلُوْا اَهْلَ الذِّمَّةِ اَوْ مَجْهُوْلًا كَمَا اِذَا قِيْلَ اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ وَلَا تَقْتُلُوْا بَعْضَهُمْ وَشَبَّهُوْهُ بِالْاِسْتِثْنَاءِ فَقَطْ لَا نَّهُمْ لَمْ يَرَوْا جَانِبَ الصِّيْغَةِ بَلِ اعْتَبَرُوْا الْمَعْنٰى فَقَطْ وَهُوَ عَدَمُ الدُّخُوْلِ وَاِنَّمَا شَبَّهُوْهُ بِالْاِسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُوْلِ لِاَنَّهٗ اِذَا كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَجْهُوْلًا فَظَاهِرٌ اَنَّهٗ كَالْمَجْهُوْلِ

وَاِنْ كَانَ مَعْلُوْمًا فَبِالتَّعْلِيْلِ يَصِيْرُ مَجْهُوْلًا وَاِنْ كَانَ الْاِسْتِثْنَاءُ فِيْ نَفْسِهٖ تَامًّا لَا يُقْبَلُ التَّعْلِيْلَ ۱۔

ترجمہ:۔ او دا دوئیلے شو چہ دعام مخصوص منہ البعض نہ استدلال کول دا سی ساقط کیږی ځکہ چہ دا استثناء مجہول نہ (استدلال کول ساقط کیږی) ځکہ چہ په دی دواړو کښی هر یو ددی بیان کولو دپاره دے، چہ دا په (مخصوص او عام مستثنیٰ کښی) داخل نہ دی، دا دویم مذهب دے، دی طرف تہ (امام کرخیؒ او عیسیٰ ابن ابان تلی دی، دی حضراتو په عام مخصوص البعض کښی دتفریط نہ کار اخیستے دے، دا حضرات وائی چہ دا عام بالکل داستدلال قابل نہ پاتی کیږی که مخصوص معلوم هم وی لکه چہ دا سی وویلے شی چہ "مشرکان قتل کړی اوذمیان مہ قتل کوی" یا مخصوص مجہول وی لکه دا سی وویلے شی چہ مشرکان قتل کړی او په دی کښی بعض مہ قتل کوی، او دی حضراتو د مخصص تشبیہ صرف دا استثناء سره ورکړی، ځکہ چہ دی حضراتو د صیغے دجانب اعتبار نہ دے کړے، او صرف دمعنی اعتبار یې کړی، او هغہ نہ دا خلیدل دی، او دی حضراتو د مخصوص تشبیہ دمجہول استثناء سره ورکړی، ځکہ چہ کلہ د خصوص دلیل مجہول دی نوظاهره ده چہ هغہ استثناء دمجہول په شان وی او که د خصوص دلیل معلوم وی نو دا به د تعلیل په وجہ مجہول کیږی، اګرچہ استثناء فی نفسہ تعلیل نہ قبلوی،

تشریح:۔ په دی عبارت کښی مصنفؒ دعام مخصوص منہ البعض په حقله دویم مذهب بیان کړے دے، دویم مذهب دامام کرخیؒ او دعیسیٰ ابن ابانؒ دے، دا حضرات وائی چہ "عام" د تخصیص نہ پس نہ خو قطعی حجّت پاتی شو او نہ ظنّی حجّت، خو ځکہ چہ دا استثناء مجہول نہ پس مستثنیٰ منہ د سر نہ حجّت نہ پاتے کیږی، او مخصص د مجہول استثناء په شان ځکہ دے چہ په دی دواړو کښی هر یو ددی بیان دپاره دی چہ دا داخل نہ دے، یعنی استثناء داخبره بیانوی چہ مستثنیٰ په اوّل کلام یعنی مستثنیٰ منہ کښی داخل نہ ده، او مخصص یه دی خبره باندی دلالت کوی چہ مخصوص د عام ولاندے داخل نہ دے، شارحؒ وائی

چه په دی حضراتو عام مخصوص منه البعض دا استدلال قابل نه جوړه ولو کښی د تفریط نه کار اخیستے دے، نو حُکمه چه دوی وائی چه عام د تخصیص نه پس بالکل حجّت نه پاتی کیږی او دوی نه استدلال کول صحیح نه دی، که مخصوص معلوم هم دی مثلاً داسی دوئیلے شی چه مشرکان قتل کړی او زمیان مه قتل کوی، دلته مخصوص یعنی اهلِ ذمّے معلوم دی، یا که مخصوص مجهول هم وی لکه چه داسی دوئیلے شی چه مشرکین قتل کړی او په دی کښی بعضے مه قتل کوی، دلته بعضے مشرکین یعنی مخصوص مجهول دے،

شارحؒ وائی چه دی حضراتو د مخصص تشبیه صرف دا استثناء سره درکړے ده، او دی وجه دا ده چه دوی صیغے د جانب خیال نه دے ساتلے بلکه صرف د معنیٰ اعتبار ئے کړے دے، او "معنیٰ" خو نه دا خلیږی ، یعنی څرنګه چه استثناء په دی خبره دلالت کوی چه مستثنیٰ په مستثنیٰ منه کښی داخل وه، د غه شان مخصص هم په دی خبره دلالت کوی، چه مخصوص په عام کښی داخل نه دے، لیکن داخیال سائی چه دی حضراتو د مخصّص تشبیه صرف د مجهول استثناء سره درکړی ده د معلوم استثناء سره نه ده، خو په دی باندی به دا اعتراض وی چه د مجهول استثناء سره خو د مخصص تشبیه هغه وخت صحیح ده، چه کله مخصص مجهول وی لیکن که مخصص معلوم وی نو دی به د مجهول استثناء سره تشبیه درکول څرنګ صحیح شی، حُکمه چه د معلوم مخصص او د مجهول استثناء په مینځ کښی څه مناسبت نشته، دوی جواب دادے چه مخصص که څه مجهول وی نو د مجهول استثناء سره مشابهت خو ظاهر دے څنګه چه تاسو هم دوئیل لیکن که مخصص معلوم وی نو دا د صیغے د استقلال په وجه علت قبلوی دی دپاره دا به معلومه نه شی چه د علت په وجه د عام نه څومره افراد خارج شول او څومره پکښی پاتی دی، نو هر کله چه د خارج شوو افرادو تعداد مجهول د سے نو کوم افراد چه په عام کښی پاتی دی، دهغے تعداد به هم مجهول وی،

او د غه شان د علت په وجه به معلوم مخصص هم مجهول شی، او کله چه معلوم مخصّص هم مجهول شو نو د مجهول استثناء سره په تشبیه درکولو کښی څه حرج نشته

شارحؒ وائی چه دا استثناء صیغه خو مستقل نه وی، دی وجه نه دا استثناء په ضمه علت نه قبلوی، خو مخصص د صیغے د استقلال د وجه نه علت قبلوی،

فَصَارَ كَالْبَيْعِ الْمُضَافِ إِلَى حُرٍّ وَعَبْدٍ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ تَشْبِيهٌ لِدَلِيلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُورَةٍ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ الْعَبْدَ وَالْحُرَّ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ بِأَنْ يَقُولَ بِعْتُهُمَا بِأَلْفٍ فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ فِي الْبَيْعِ فَيَكُونُ اسْتِثْنَاءً وَبَيْعًا لِلْعَبْدِ بِالْحِصَّةِ مِنَ الْأَلْفِ ابْتِدَاءً فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ ابْتِدَاءً وَهُوَ بَطَلَ لِجَهَالَةِ الثَّمَنِ بِخِلَافِ مَا إِذَا فَصَّلَ الثَّمَنَ بِأَنْ يَقُولَ بِعْتُ هٰذَا بِخَمْسِ مِائَةٍ وَهٰذَا بِخَمْسِ مِائَةٍ فَإِنَّهُ يَجُوزُ عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ لِجَعْلِ قَبُولِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ ۔

ترجمہ:۔ نو داسی شوه لکه هغه بیعه چه دازاد او غلام طرف ته دیو ثمن په عوض کښی منسوب وی، دا د دی مذهب دلیل ته د فقهی مسئلی سره تشبیه ورکړے شوے ده، څکه چه کله غلام او آزاد دیو ثمن په عوض کښی خرڅ کړے شو، په دی طریقه چه ووائی چه ما دا دواړه غلامان د ۱۰۰۰ روپو په عوض کښی خرڅ کړه، نو آزاد به په بیعه کښی داخل نه وی، او دا صورت به د استثناء وی، او د غلام د پاره به په ۱۰۰۰ کښی دابتداء نه بیع بالحصه وی نو آزاد به دابتداء نه داخل نه وی، او بیع بالحصّه به دابتداء نه د ثمن مجهول کید په وجه باطله وی، په خلاف د دی صورت چه د ثمنو تفصیل ذکر کړی، په دی طریقه چه ما دا د پنځه سوو (۵۰۰) په عوض کښی خرڅ کړو، او دا بل هم د پنځه سوو (۵۰۰) په عوض کښی، څکه چه دا د صاحبینو په نزد جائز ده، د امام ابوحنیفه رحمة الله علیه اختلاف دے، څکه چه په دی صورت کښی د بیعے د قبلولو د پاره د غیر مبیع قبلول شرط کول دی۔

تشریح:۔ مصنّف رح په دی عبارت کښی د دویم مذهب په مثال کښی یو فقهی مسئله ذکر کړی ده چه د بعضے حاصل دا دے چه یو کس په یو عقد کښی دیو ثمن په عوض کښی غلام او آزاد خرڅ کړی، مثلاً دا وفرمائی چه ما دا دواړه د ۱۰۰۰ روپو په عوض کښی خرڅ کړه، نو دا آزاد به دابتداء نه په بیعه کښی داخل نه وی، او دا صورت به داستثناء په شان وی، یعنی څنګه چه استثناء په دی خبره دلالت کوی چه مستثنیٰ په مستثنیٰ منه داخل نه ده، د غه شان د غلام سره آزاد یو ځائے کول په دی دلالت کوی

چه دا آزاد په ایجاب کښی داخل نه دے، او دا به بیعه بالحصّه ابتداً وی، په دی طور چه آزاد خو دا ابتداء نه په بیعه کښی نه داخلیږی، دی وجه نه زر روپی به د ابتداء نه د غلام مبیع په قیمت باندی او آزاد په غلام فرض کولو سره دده په قیمت تقسیمولے شی، لوکه په دی دواړو کښی دهر یو قیمت پنځه سوه شو، نو د غلام په حصه کښی به دزر و روپو نه پنځه سوه راشی، دی نوم بیعه بالحصه ابتداً ده، او په دی بیعه بالحصّه کښی خو د غلام ثمن مجهول وی، دی وجه فردا بیعه به باطله وی، ځکه چه د ثمنو مجهول کیدل بیعه باطله وی،

خو دا خبره ده که چرے د آزاد او غلام ثمن ے جُدا جُدا بیان کړه په دی طریقه چه دا سی ووئیل چه ما دا دواړه دزر و په عوض کښی خرڅ کړه یعنی غلام د پنځه سوو په عوض کښی او آزاد طرف ته اشاره وشوه چه دا هم د پنځه سوو روپو په عوض کښی نو په دی صورت کښی به د صاحبینؒو په نزد بیعه صحیح شی په غلام کښی،

خو د امام اعظم ابو حنیفه رحمه الله تعالی په نزد په غلام کښی هم بیعه جائز نه ده، د صاحبینؒو دلیل دا دے چه "فساد" په قدر د مفسد وی، او فساد صرف په آزاد کښی دے، ځکه چه آزاد متقوم مال نه دے نو دا فساد به د آزاد سره خاص وی او غلام طرف ته به نه متعدی کیږی،

د حضرت امام ابو حنیفهؒ دلیل دا دے چه په دی صورت کښی ثمن خو مجهول نه وی لیکن آزاد مبیع نه دے، او غلام مبیع دے، او بائع خو دا دواړه په عقد او په یو ایجاب کښی خرڅ کړه، دی وجه نه دوی مطلب به دا وی چه بائع د مبیع یعنی د غلام د بیعے د قبلو لو د پاره د غیر مبیع یعنی د آزاد قبلول شرط کړل او مخکښی تیر شو، چه دا شرط فاسد دے، او د عقد د مقتضی خلاف دے، او د فاسد شرط په وجه بیعه هم فاسد یږی لهذا دا بیعه به په غلام کښی هم فاسده وی،

وَقِيلَ إِنَّهُ يَبْقَى كَمَا كَانَ اِعْتِبَارًا بِالنَّاسِخِ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ بِخِلَافِ الْاِسْتِثْنَاءِ هٰذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الثَّالِثُ فَهُوَ لَاءِ قَدْ أَفْرَطُوا فِي حَقِّ الْعَامِّ بِالْبَقَاءِ وَقَطَعِيًّا كَمَا كَانَ وَالشَّبَهُ هُوَ بِالنَّاسِخِ فَقَطْ مِنْ حَيْثُ اسْتِقْلَالِ

الصِّيْغَةِ وَلَمْ يَلْتَفِتُوْا اِلٰى رِعَايَةِ جَانِبِ الْاِسْتِثْنَاءِ قَطُّ فَاِنْ كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَعْلُوْمًا فَظَاهِرُ النَّاسِخِ الْمَعْلُوْمِ لَا يُؤَثِّرُ فِيْ تَغْيِيْرِ مَا بَقِيَ مِنَ الْاَفْرَادِ الْغَيْرِ الْمَنْسُوْخَةِ وَاِنْ كَانَ مَجْهُوْلًا فَالنَّاسِخُ الْمَجْهُوْلُ يُسْقِطُ بِنَفْسِهٖ وَلَا يُؤَثِّرُ بِمَا لَهٗ فِيْ تَغْيِيْرِ مَا قَبْلَهٗ ۔

ترجمہ:۔ او دا وو ئیلے شو چه عام د تخصیص نه پس د ناسخ اعتبار کولو سره داسی باتی پاتی وی لکه څنګه چه وو ، ځکه چه په مخصّص او ناسخ دواړو کښی هر یو مستقل بنفسه دے ، په خلاف د استثناء د دریم مذهب دے ، دی حضراتو عام په باره کښی افراط نه کارا خستے دے ، چه عام ئی د محکمی په شان په قطعی والی باتی ساتلے او مخصّص لره ئے د صیغے د استقلال په وجه صرف د ناسخ سره تشبیه ورکړی او د استثناء طرف ته بالکل التفات نه دے کړے ، نوکه چرے مخصّص معلوم وی نو ظاهره ده چه معلوم ناسخ به د ما بقی غیر منسوخه افراد و په تغیر کښی څه اثر نه لری او مخصّص مجهول وی نو مجهول ناسخ خو په خپله ساقط وی او د دی د اجهالت د دی په ما قبل کښی د تغیر او تو اثر نه لری

تشریح:۔ په دی عبارت کښی مصنفؒ د عام مخصوص منه البعض په باره کښی دریم مذهب بیان کړے دے ، د دے حاصل دا دے چه عام د تخصیص نه پس هم داسی قطعی الدلالت دی ، څنګه چه د تخصیص نه مخکښی قطعی الدلالت وو۔ شارحؒ وائی چه دی حضراتو د افراط نه کار اخستے دے او دی حضراتو د مخصّص تشبیه صرف د ناسخ سره ورکړے او د استثناء سره ئی تشبیه نه ده ورکړی ، د مخصّص لے د ناسخ سره تشبیه ځکه وی ورکړی ده چه په مخصص او ناسخ دواړو کښی هر یو د صیغے په اعتبار سره مستقل وی او پاتی شوه استثناء نو داخو غیر مستقل وی بلکه د ما قبل د پاره قید وی دی وجه نه د مخصّص تشبیه د دی سره وی ځکه ے شوه ، بهرحال مخصص که معلوم وی نو د تخصیص نه پس د عام په خپلو باقی افرادو کښی قطعی الدلالت کیدل خو ظاهر دی ځکه چه مخصّص د ناسخ شابه دے ، او ناسخ چه کله معلوم وی نو ابیا د ما بقی غیر منسوخه افرادو د قطعیت نه په متغیر کولو کښی اثر نه لری ، یعنی د نسخ په وجه ما بقی غیر منسوخه

افراد د قطعی الدلالت کیدونه ، نه خارجین ی ، بلکه د اوّل په شان قطعی الدلالت باقی وی ، او د غه شان معلوم مخصّص هم عام لره د باقی افراد وکښی د قطعیت والی نه ، نه متغیر کوی ، بلکه عام په خپلو افرادو کښی په خپل حال قطعی الدلالت باقی وی ، او که مخصّص مجهول وی نو عام به حُکه قطعی الدلالت وی چه ناسخ د مخصّص مشابه دے او چه هس کله ناسخ مجهول وو نو دا به په خپله ساقط پرې ، حُکه چه "مجهول" دلیل نشی کیدے او چه کوم څیز په خپله دلیل نه شو نو بیا د اوبل معارض کیدے هم نشی او چه کله د بل دلیل معارض نشی واقع کیدے ، نو دا ناسخ نه شی کیدے ، نو دا "مجهول" به ناسخ نه وی ، بلکه په خپله به ساقط وی ، او کله چه مجهول ناسخ په خپله ساقط دے نو د دی د اجهالت به د ما قبل په متغیر کولو کښی اثر نه لری ، د غه شان مجهول مخصّص به په خپله هم ساقط پرې او "عام" به د اوّل په شان قطعی الدلالت باقی وی ، او د دی د اجهالت به د اوّل د کلام تر "متعدی کیږی ،

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ وَهَلَكَ اَحَدُهُمَا قَبْلَ التَّسْلِيْمِ تَشْبِيْهٌ لِدَلِيْلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُوْرَةٍ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ بِأَنْ قَالَ بِعْتُهُمَا بِأَلْفٍ وَمَاتَ اَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ بَقِيَ الْبَيْعُ فِي الْآخِرِ بِحِصَّةٍ مِنَ الْأَلْفِ لِأَنَّهُ بَيْعٌ بِالْحِصَّةِ بَقَاءً فَكَانَتْ تَسْخُ الْبَيْعِ فِي الْعَبْدِ الْمَيِّتِ بَعْدَ انْعِقَادٍ وَجَائِزٌ وَهٰهُنَا مَذْهَبٌ رَابِعٌ مَذْكُوْرٌ فِي الشُّرُوْحِ وَغَيْرِهَا وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ وَهُوَ اَنَّ دَلِيْلَ الْخُصُوْصِ اِنْ كَانَ مَجْهُوْلًا يَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهٖ عَلٰى مَا قَالَ لَهُ الْكَرْخِيُّ وَاِنْ كَانَ مَعْلُوْمًا فَكَالْاِسْتِثْنَاءِ وَهُوَ لَا يَقْبَلُ التَّخْصِيْصَ فَبَقِيَ الْعَامُّ قَطْعِيًّا عَلٰى مَا كَانَ قَبْلَ ذَالِكَ ۔

ترجمہ: نو دا داسی شوه لکه چه یو کس دوه غلامان خرڅ کړی او په دی دواړو غلامانو کښی یو غلام مشتری ته د حوالہ کولو نه مخکښی هلاک شی ، دلته د فقهی مسئلے لره د دی مذهب د دلیل مثال دے ، حُکه چه کله بالغ دوه غلامان د یو شمن په عوض کښی خرڅ کړی ، په دی شان چه داسی ووائی چه ما دا دواړه د زر د (.....)

روپو په عوض کښی خرڅ کړل، او مشتری ته ئې سپارلو نه مخکښی یو غلام مړ شو، نو په دویم غلام کښی به بیعه ځ(۱۰۰۰) په یو ه حصّه کښی باقی وی، ځکه چه دا بیعه بالحصّه بقاءً ده لکه چه د بیع د منعقد کولو نه پس په مړ شوی غلام کښی بیعه منسوخ شوه او دا جائزه ده،

او دلته یو خلورم مذهب هم دے چه په توضیح و غیره کښی ذکر دے، مصنّف ؒ ډهغے ذکر نه دے کړے، هغه دا چه ځ خصوص دلیل که مجهول وی، نو د عام نه استدلال کول به ساقط وی، لکه چه د مخصص معلوم نه دا استثناء په شان دے، او استثناء تعلیل نه قبلوی، لهذا عام ځ اوّل په شان قطعی الدلالت پاتی شو،

تشریح: په دی عبارت کښی د فقهی مسئلے لره ځ دویم مذهب ځ دلیل مثال پیش شوی، د دی حاصل دا دے چه یوکس به یو عقد لره د یو ثمن په عوض کښی دوه غلامان خرڅ کړی، مثلاً دا دوائی چه دا دواړه غلامان د ز(۱۰۰۰) روپو په عوض کښی خرڅ کړه او مشتری قبول کړل، لیکن مشتری د حواله کولو نه مخکښی یو غلام مړ شو نو په دویم غلام کښی به په ز(۱۰۰۰) روپو کښی دوه د حصّے په عوض بیعه باقی وی، ځکه چه دا بیعه بالحصه ابتداءً نه ده، بلکه بیعه بالحصه بقاءً ده، ځکه چه دواړه غلامان د ابتداءً نه په عقد د بیع کښی داخل وو، خو یو د مړ کیدو په وجه د دا سپارل په بائع متعذر شول، لهذا د بیع د عقد د باقی ساتلو د پاره به په دی دواړو غلامانو د ز(۱۰۰۰) روپی تقسیمول ضروری دی، او دا بیعه بالحصه بقاءً ده، او مخکښی تیر شو چه بیعه بالحصه بقاءً جائز ده، لهذا د ژوندی غلام بیعه به صحیح وی، نو دا داسی شوه لکه چه د بیع د منعقد کیدو نه روسته د مړ شوی غلام بیعه منسوخ شوه،

شارح رحمة الله علیه وائی که دلته یو خلورم مذهب هم دے، چه په توضیح و غیره کښی ذکر شوے دے، البته مصنف ؒ دغه ذکر نه دے کړے، او هغه دا دے چه که مخصص مجهول وی نو عام ته بالکل حجّیت نه وی، یعنی دی نه استدلال کول به ساقط وی، ځکه چه مخکښی امام کرخی ؒ وئیلے ـ ځکه چه مجهول مخصّص د مجهول استثناء په شان دے، نو ځکه چه د مجهول استثناء نه پس د مستثنیٰ منه افراد مجهول وی، دغه شان به د مجهول

مخصّص نه پس د عام افرادهم مجهول وی، او مجهول د استدلال قابل نه وی، نو عام به هم په باقی افرادو کښی د استدلال قابل نه وی، او که مخصّص معلوم وی نو دا د معلوم استثناء په شان دے، استثناء تعلیل نه قبلوی نهلذا مخصص به هم تعلیل نه قبلوی، او هرکله چه مخصّص تعلیل نه قبلوی نو د خاص شوو افرادو نه علاوه په باقی افرادو کښی به "عام" د اوّل په شان قطعی الدلالت وی،

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ تَخْصِيصِ الْعَامِّ شَرَعَ فِي ذِكْرِ الْفَاظِهِ فَقَالَ وَالْعُمُومُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِالصِّيغَةِ وَالْمَعْنَى أَوْ بِالْمَعْنَى لَا غَيْرَ كَرِجَالٍ وَقَوْمٍ يَعْنِي أَنَّ الْعَامَّ عَلَى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا مَا تَكُونُ الصِّيغَةُ وَالْمَعْنَى بِحَيْثُ لَوْ هَدَمْتَهُمَا مَعًا وَالَّذِي يَحْمِلُ هَذَا عَلَى الشُّمُولِ بِأَنْ تَكُونَ الصِّيغَةُ صِيغَةَ جَمْعٍ وَالْمَعْنَى مُسْتَوْعِبًا فِي الْفَهْمِ مِنْهُ وَالْآخَرُ أَنْ لَا تَكُونَ الصِّيغَةُ دَالَّةً عَلَى الْعُمُومِ وَيَكُونَ الْمَعْنَى مَدْلُولًا بِالِاسْتِيعَابِ وَلَا يَتَصَوَّرُ عَكْسُهُ لِأَنَّ خُلُوَّ الْمَعْنَى عَنِ اللَّفْظِ الْعَامِّ الْمَوْضُوعِ غَيْرُ مَعْقُولٍ إِلَّا بِالتَّخْصِيصِ وَذَلِكَ شَيْءٌ آخَرُ فَالْأَوَّلُ مِثَالُهُ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ وَغَيْرُهُمَا مِنَ الْمَجْمُوعِ الْمُنَكَّرَةِ وَالْمُعَرَّفَةِ وَالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ لَكِنَّ فِي الْقِلَّةِ مِنَ الثَّلَاثَةِ إِلَى الْعَشَرَةِ وَفِي الْكَثْرَةِ قِيلَ مِنَ الثَّلَاثَةِ وَقِيلَ مِنَ الْعَشَرَةِ إِلَى مَا لَا يَتَنَاهَى لَكِنَّ فِي هَذَا مُخْتَارُنَا لِأَنَّ الْإِسْلَامَ لَمْ يَشْتَرِطِ الِاسْتِيعَابَ فِي بَعْضِ مَعَانِي الْعَامِّ بَلْ يَكْفِي بِانْتِظَامِ جَمْعٍ مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ وَأَمَّا عِنْدَ مَنْ يَشْتَرِطُ الِاسْتِيعَابَ وَالِاسْتِغْرَاقَ فِيهِ يَكُونُ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ عَلَى مَا ذُكِرَ فِي الشُّرُوحِ.

ترجمه: او هرکله چه مصنّف د عام د تخصیص د بیان نه فارغ شو، نو د عام د الفاظو ذکر یې شروع کړو، نو وے فرمایل چه، عموم به یا خو د صیغې او معنیٰ نه وی یا به صرف د معنیٰ نه وی لکه رجال او قوم، یعنی عام په دوه قسمه دے، یو هغه چه صیغه او معنیٰ دواړه وکښی عام وی، او د شمول په معنی یه دی شان د لالت وکړي چه صیغه د جمع صیغه وی، او معنیٰ د صیغې نه ذهن ته راتلو کښی پوره مُسْتَوْعَب وی، او دویم قسم دا دے چه صیغه په عموم دلالت نه کوی او معنیٰ بالاستیعاب مدلول وی، او

دی عکس یه تصوّر کښی نه شی راتلے ، حُکمه چه معنیٰ د عام لفظ د موضوع نه خالی کول غیر معقول کار دے ، نو یه تخصیص کښی او دا بیل خیز دے ، د اوّل مثال رجال او نساء ، او د دی دواړو نه علاوه جمع منکّر ، جمع قلت او کثرت دی ، خو یه جمع قلت کښی د درے نه تر لسو پورے او یه جمع کثرت کښی د ویلے شو چه د درے نه ، او دا د ویلے شو چه د درے نه تر نامعلومه افرادو پورے د او فخر الاسلامؒ مختار قول دے حُکمه هغوی د عام یه معنی کښی استیعاب شرط نه منی ، بلکه دا فرادو مسمّیا تو نه د یو جماعت شاملیدل کافی وی او د کومو حضرا تو یه نزد چه یه دی کښی استیعاب او استغراق شرط دے ، د دی یه نزد جمع منکّر د خاص او عام یه منځ کښی واسطه وی ، لکه حُنکه چه توضیح کښی ذکر دی ،

تشریح :- شارح رحمه الله تعالیٰ د ویلو چه د عام د تخصیص بیان نه د فارغیدو سره فاضل مصنفؒ هغه الفاظ ذکر کړل چه یه عموم دلالت کوی ، نو وے فرمائل چه د عام دوۀ قسمونه دی ، یو هغه چه د صیغے او معنیٰ د دواړو یه اعتبار سره عام وی او دویم هغه چه صرف د معنیٰ په اعتبار عام وی ، او د صیغے په اعتبار سره عام نه وی ، د صیغے په اعتبار سره د نه عام کیدلو مطلب دا دے چه صیغه د خپلے وضع یه اعتبار سره یه عموم او شمول دلالت کوونکی وی ، لکه د جمع صیغه د خپلے وضع یه اعتبار سره یه عموم دلالت کوی ، او د معنیٰ په اعتبار سره د عام کیدو مطلب دا دے چه د هغه معنیٰ چه د لفظ نه فهم تړلے او د لفظ مدلول وه ، دا هغه ټولو افرادو نه شامل او مُسْتَوْعَبْ وی چه کومو افرادو نه د معنیٰ شاملیدل او یه دویم قسم کښی د صیغے په اعتبار سره د نه عام کیدو مطلب دا دے چه صیغه یه عموم دلالت نه کړی یعنی صیغه د جمع نه وی ، بلکه د مفرد وی او د معنیٰ په اعتبار سره د عام کیدو مطلب هغه دے چه کوم مخکښی تیر شوے چه معنی کومه چه د لفظ مدلول وه د دا د استیعاب فائده ورکوی ، شارح رحؒ وائی چه دا خو کیدے شی ، چه لفظ عام نه وی ، او معنیٰ عام وی ، لیکن د دی برعکس چه لفظ عام وی او معنیٰ ټولو افرادو نه مُسْتَوْعَبْ او شامل نه وی د انشی کیدے ، حُکمه چه د دی صورت کښی لفظ د عام د موضوع نه خالی کول لازمیږی ، یعنی دا لازمیږی چه صرف لفظ د عام موضوع خو موجوده وی ، خو د دی لازمی معنیٰ نه وی موجوده ، یعنی لباس خو شته خو جسم (بدن) موجود نه دے ، او دا خو یوه غیر معقول خبره ده ، لهٰذا د انشی کیدے

چه لفظ د عام خو دی، خو معنی ئے مفید دا استیعاب نه وی، خوکه چیرے د عام د لفظ په معنی کښی تخصیص وشو، نو دا سی کیدے شی، خو دا یوه بله خبره ده۔

ترجمہ: منشار دا ده چه ابتداءً دا سی نشی کیدے چه د عام لفظ خو موجود وی او دا استیعاب ا و د عموم مفید نه وی بهرحال دا اوّل قسم مثال رجال او نساء، او د دی نه علاوه جمع منکر، جمع معرف، جمع قلت، او جمع کثرت دی، حُکه چه لفظ د رجال او نساء او نورے جمعے د خپلو صیغو په اعتبار سره هم عام دی، حُکه چه د دی صیغے د جمعے صیغے دی، او معنی په اعتبار سره هم عام دی، حُکه د دی معنی کا نے هغه ټول افراد راکښره وی، کومو ته چه دا شامل دی، نو لفظ د رِجَال د رَجُل نه ټولو افرادو ته او لفظ د نساء د امرأة نه ټولو افرادو ته شامل دے، د رجال مفرد "رَجُلٌ"، معنی لفظ راځی، او د نساء مفرد "امرأةٌ"، من لفظه نه راځی، بلکه من غیر لفظه راځی۔

مُلّا جیون رح جمع قلت او جمع کثرت کښی فرق بیان کړے، فرمائیلی دی چه د جمع قلت اطلاق په درے وو، اولسو، او د دی په منځ کښی په ټولو عدد و لوکښره ی او د جمع کثرت اطلاق د درے نه واخله د غیر متناهی عدد ه پورے کښره ی او بعض وئیلے چه د لسو نه واخله تر نامعلومه عدد پورے د دی اطلاق دی، د جمع قلت څلور و نونه دی، (۱) اَفْعُلٌ لکه اَفْلُسٌ، واحد ئے فَلْسٌ او اَکْلُبٌ واحد ئے کَلْبٌ۔ (۲) اَفْعَالٌ لکه اَفْرَاسٌ واحد ئے فرس، (۳) اَفْعِلَةٌ لکه اَرْغِفَةٌ واحد ئے رَغِیْفٌ راځی۔ "چپاتی" (۴) فِعْلَةٌ لکه غِلْمَةٌ واحد ئے غلام، د دی نه علاوه ټول اوزان د جمع کثرت دی،

صاحب نور الانوار رح وائی چه جمع منکره و غیره د ټولو جموعو عام و قبیلے نه کیدل د علامه مخدوم الاسلام رح مختار قول دے، حُکه چه د دی په نزد د عام په تعریف کښی استیعاب ا و استغراق شرط نه دے بلکه صرف افرادو ته شامل کیدل کافی دی، لیکن صاحب د توضیح و غیره چه د کومو حضرات ټو په نزد د عام په تعریف کښی استیعاب ا و استغراق شرط دے، د دی په نزد به جمع منکره عام د قبیلے نه نه وی، بلکه د خاص او عام په منځ کښی به واسطه دی، یعنی جمع منکر به نه خاص دی او نه به عام وی، بلکه د دواړو په منځ کښی به وی، د دی پوره تفصیل خادم د عام د تعریف د قید و نو په فائده کښی ذکر کړے دے هلته ئے وګورئ۔

وَالْاٰخَرُ مِثَالُهٗ قَوْمٌ وَرَهْطٌ فَاِنَّ الْقَوْمَ صِيْغَتُهٗ صِيْغَةُ مُفْرَدٍ بِدَلِيْلِ اَنَّهٗ يُثَنّٰى وَيُجْمَعُ يُقَالُ قَوْمَانِ وَاَقْوَامٌ لٰكِنْ مَعْنَاهُ مَعْنَى الْعَامِّ لِاَنَّهٗ يُطْلَقُ عَلَى الثَّلٰثَةِ اِلَى الْعَشَرَةِ كَمَا اَنَّ رَهْطًا يُطْلَقُ اِلَى التِّسْعَةِ وَلٰكِنْ يَشْتَرِطُ فِى اِطْلَاقِ لَفْظِ الْقَوْمِ اَنْ يَّكُوْنَ الْاٰحَادُ مُجْتَمِعَةً وَاِنَّمَا يَصِحُّ الْاِسْتِثْنَاءُ لِوُجُوْدِ فِىْ قَوْلِكَ جَاءَ فِى الْقَوْمُ اِلَّا زَيْدًا بِاعْتِبَارِ اَنَّ مَعْنَى الْمَجْمُوْعِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِاعْتِبَارِ مَجْمُوْعِ كُلِّ وَاحِدٍ بِخِلَافِ مَا اِذَا قِيْلَ يُطْبِقُ رَفْعُ هٰذَا الْحَجَرِ الْقَوْمُ اِلَّا زَيْدًا لِاَنَّ الْحُكْمَ هٰهُنَا مُتَعَلِّقٌ بِالْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ وَلِهٰذَا يَصِحُّ جَاءَ الْعَشَرَةُ اِلَّا وَاحِدًا وَلَا يَصِحُّ الْعَشَرَةُ زَوْجٌ اِلَّا وَاحِدًا -

ترجمہ:- د عام د دویم قسم مثال قوم او رهط دے ، حُکہ چہ د قوم صیغہ د فرد صیغہ دہ ، دلیل دا دے چہ د دی تثنیہ او جمع راتلے شی ، داسی ویلے شی ، چہ قومان او اقوامٌ ، لیکن دا دی معنیٰ د عام معنیٰ دہ حُکہ چہ د دی اطلاق د دریو څخہ نہ واخلہ تر لسو پورے پہ افرادو کیږی ، لیکن د قوم پہ لفظ کښی د آحاد و مجتمع کیدل شرط دی ، او دریم قول "جَاءَنِى الْقَوْمُ اِلَّا زَيْدًا" ، کښی د واحد استثناء بہ د دی وجہ صحیح دی ، چہ د مجموعے راتلل بہ نہ وی ، خو دھر یو د راتلو نہ د دی پہ خلاف چہ کلہ و ویلے شی چہ د کانړی د پورتلو طاقت قوم لری علاوہ د زید نہ ، حُکہ چہ دلتہ کښی د حکم تعلق د مجموعہ من حیث المجموع سرہ دے ، د دی وجہ نہ جاء العشرة الا واحداً صحیح دے ، او العشرة زوجٌ الا واحداً صحیح نہ دے ،

تشریح:- شارحؒ وائی چہ د عام د دویم قسم مثال لفظ د قوم او رهط دے حُکہ چہ د قوم صیغہ مفرد دہ او د دی دلیل دا دے چہ د قوم تثنیہ قومان او جمع اقوام راځی - او دا خبرہ ظاهره دہ چہ تثنیہ او جمع د مفرد د پارہ راځی لهذا قوم بہ مفرد وی او هر کلہ چہ لفظ د قوم مفرد دے نو د قوم لفظ بہ د صیغے پہ اعتبار سرہ عام نہ وی ، لیکن پہ دی دا اعتراض کیدے شی چہ د جمع صیغہ هم تثنیہ او جمع راځی ، مثلاً رماح ، د رُمحٌ جمع دہ ، (رنیزے تہ وائی) لیکن د دی تثنیہ رماحان

او جمع رماحات راځي ، نو د قوم د لفظ تثنیه او جمع راتلل د دی د مفرد کیدو دلیل نه دی
د دی جواب دا دے چه د رماح د "جمع" تثنیه او جمع راتلل شاذ وی ، او د
قوم تثنیه او جمع راتلل شاذ نه دی ، او د شاذ اعتبار نه شی کیدے ، لهذا د رماح
د تثنیې او جمع اعتبار به نه شی کیدے ، او د قوم د پاره تثنیه او جمع بغیر د شاذ
کیدو نه راځي نو دا به د دی د مفرد کیدو دلیل وی ، او هر کله چه لفظ د قوم مفرد
دے نو دا به د صیغې په اعتبار سره عام نه وی ، لیکن د معنی په اعتبار سره عام دے
ځکه چه د قوم د لفظ اطلاق د درۍ نه تر لسو پورے په افرادو کیږی خو شرط د احد
اطلاق د درۍ نه واخله د نهو پورے په افرادو کیږی خو شرط د احد چه د هغه
ټول افراد سره وی ، په دی کښی هیڅ پوه نه بنځه نه وی ، او د قوم د لفظ د اطلاق د پاره
شرط دا دے چه د دی ټول افراد او آحاد مجتمع (یوځای) وی ، یعنی د قوم د لفظ په
صورت کښی په مجموعه حکم وی ، په دی کښی به په هر یو باندی بیل بیل حکم نه وی ،
مثلاً که بادشاه دا اعلان وکړی چه کوم قوم په دی قلعه کښی داخل شی ، د دی ته به
د مره انعام ملاویږی ، نو که چرے په قلعه کښی جماعت داخل شو نو دا به د انعام
مستحق وی ، او که صرف یو سړے قلعه ته ورد اخل شی نو هغه به د انعام حقدار نه وی
وَانّما یصح الاستثناء لو احداً الخ د دی ځای د یو سوال جواب دے ، سوال دا
دے چه هر کله د قوم د لفظ د اطلاق د پاره د افرادو او آحادو جمع کیدل شرط دی ،
نو جاء نی القوم الا زیداً کښی به د قوم نه د احد یعنی د زید استثناء څرنګه صحیح شی ؟
ځکه چه د زید د قوم نه مستثنیٰ کول د دی خبرې دلیل دے چه د راتلو حکم په مجموعه
د قوم نه دے ، بلکه په هر هر فرد باندی بیل بیل دے که چرے د قوم په مجموعه باندی
د راتلو حکم دے نو زید هم په دی قوم کښی شامل وو ، دی وجه نه په ده برهم د راتلو
حکم کیدلے او هر کله چه زید هم د راتلو نکو خلقو نه شو ، نو بیا د راتلو نکی قوم نه د دۀ
استثناء څرنګه کیدے شی ،
د دی جواب دا دے چه دلته د استثناء صحیح کیدل د خارجی قرینے په وجه دی ،
او قرینه د راتلو نعل دے ، یعنی حکم بغیر د شبهے نه د قوم په مجموعې لګی ، خو د ټول
قوم راتلل به د هر یو د راتلو په اعتبار سره وی ، یعنی هر یو به جدا جدا د راتلو

دغل سرتکب کیږی ، نو په دی وجه د قوم نه دیو فرد یعنی د زید استثناء صحیح ده ، داخبره ده که چرے داسی وویل چه داقوم داکانړے د چتولے شی خو علاوه د زید نه ، نو دا استثناء به صحیح نه وی ، ځکه دکانړے د چتولو حکم د قوم مجموعے من حیث المجموعے سره متعلق دے ، نو که چه دکانړے د چتولو حکم د مجموعے من حیث المجموعے سره متعلق دے ، او د قوم په مجموعے کښی زید هم شامل دے نو د قوم نه د زید استثناء څرنګه صحیح کیدے شی ،

هم داوجه ده که چرے ، جاء العشرة الا واحداً ائے ووے نو صحیح ده ځکه چه په عشرة د راتلو حکم دهر یو د راتلو په اعتبار سره دے ، لهذا د یو په استثناء کولو کښی خه باک نلشته ، اوکه چرے العشرة زوج الا واحداً ائے ووے ، نو دا صحیح نه ده ، ځکه چه په عشره د زوج حکم د مجموعے من حیث المجموعے سره متعلق دے ، اوهر کله چه د زوج حکم د عشرے د مجموعے سره متعلق دے نو د یو استثناء څنګه صحیح کیدے شی ، ځکه چه په عشره کښی د غه یو هم داخل دے ،

وَمَنْ وَمَا يَحْتَمِلَانِ الْعُمُوْمَ وَالْخُصُوْصَ وَاَصْلُهُمَا الْعُمُوْمُ يَعْنِيْ اَنَّهُمَا فِيْ اَصْلِ الْوَضْعِ لِلْعُمُوْمِ وَيُسْتَعْمَلَانِ فِي الْخُصُوْصِ بِقَرَائِنِ الْقَرَائِنِ سَوَاءٌ اِسْتُعْمِلَا فِي الْاِسْتِفْهَامِ اَوِ الشَّرْطِ اَوِ الْخَبَرِ وَمَا قِيْلَ اَنَّ الْخُصُوْصَ يَكُوْنُ فِي الْاَخْبَارِ فَقَطْ لَا يَكَادُ ۔

ترجمه :- او من او ما دواړه د عموم او خصوص احتمال ساتی البته دوارو اصل عموم دے ، یعنی دواړو په اصل کښی د وضع په اعتبار سره عموم د پاره دی او د قرائنو د وجهی نه دواړه په خصوص کښی استعمالیږی ، برابره خبره ده که دواړه په استفهام کښی مستعمل وی یا په شرط یا خبر کښی او هغه (خبره) چه کومه ویلے شوی ده چه خصوص په اخبارو کښی وی ، منقوض خبره ده صحیح نده ،

تشریح :- مصنف رحمه الله تعالی د عموم په الفاظو کښی د من او ما ذکر کړے دے نو دائے فرمائیلی دی چه دواړه لفظونه د عموم او خصوص دواړو احتمال ساتی ، مثلاً

د استفهام د پاره که څوک اوائی (من فی الدار) او په جواب کښی صرف دیو سړی ذکر وکړو مثلاً اوائی چه خالد دے نو د اجواب درست دے اوکه دځوسړو ذکر وکړے شوا وا اوویلے شو چه پهکور کښی خالد، حامد، شاهد، عارف، واصف دی، نو دا جواب هم صحیح دے اوکه چرته د شرط په معنی سره اوائی "من زارنی فله درهم" نوکوم سړی چه دهغه زیارت وکړی نو هم هغه د عطیے حقدار دے نوکه چرته یوکس زیارت وکړو نو هغه حقدار دے اوکه څیرو کسانو زیارت وکړو نو هغه ټول د عطیے حقدار دی، اوکه چرته په خبر کښی استعمال کړی او اوائی "اعطی من زارنی درهما"، یعنی چاچه ځان زیارت کړے دے نو هغه ته دیو درهم عطیه ورکړے شوے ده، نوکه چرته یوکس زیارت کړے وی نو یوته ورکړے شوے ده، اوکه چرته څیرو کسانو کړے وی نو څیرو ته ورکړے شوید ه،

بهرحال لفظ من او ما دواړه د عموم او خصوص دواړو احتمال ساتی، البته د دواړه په اصل کښی دوضع په اعتبار عموم د پاره دی او په طریقه مجاز سره دقرائنو دوجه نه خصوص د پاره استعمالیږی، یعنی دد ے دواړو کلمو په عموم کښی استعمال حقیقی دے، او په خصوص کښی مجازی دے، او بعضے شارحینو مصنف کلام واشرح کړیده چه من او ما دواړه عموم د پاره هم موضوع دی او خصوص د پاره هم موضوع دی، یعنی من او ما دواړه په عموم او خصوص کښی مشترک دی، او په دواړو کښی د دے استعمال حقیقت دے، او د مصنف قول "و اصلها العموم" مطلب دا دے چه په عموم کښی د دے دواړو کلمو استعمال ډیر دے، او په خصوص کښی کم دے،

شارح وائی چه د من او ما په خصوص کښی استعمال بهرحال کیږی دا دواړه که په استفهام کښی استعمال دی که په شرط کښی دی او یاکه په خبر کښی، لکه څرنګه چه راقم د مثالونو نه ظاهره کړیده، شارح رحمة الله علیه وائی چه دا بعضے اصولیینو چه ویلی دی که چرته من او ما د شرط یا استفهام په معنی مستعمل دی نو صرف عموم د پاره به دی، او خصوص د پاره به مستعمل نه دی، اوکه چرته اخبار کښی استعمال دی نو دا دواړه عموم د پاره هم راځی او خصوص د پاره هم، یعنی د اخبار په صورت کښی دا دواړه خصوص د پاره استعمالیږی ورنه په استفهام او شرط په صورت کښی صرف د عموم د پاره راځی، او د خصوص د پاره نه راځی، نو دے حضرات د دا قول (منقوض) رد کړے شویدے، او په علم

طور واجاری ندے، یعنی په دے قول باندے نقض وارد کیدے شی، حُکمکه چه ترتهٔ یوکس چاته اُویُل "من ابوك" ستا پلار څوك دے، نو په جواب کښی د هغه یوکس نوم راځی کوم چه هغه پلار دے نو دلته اُوس وکوره چه دلته لفظ د من استفهام د پاره دے، مګر خصوص د پاره استعمال شوی دے، او "ما دینك" ستا مذهب څه دے، د دے په جواب کښی یو نیك سومن هم یو دین یعنی د دین اسلام ذکر به کوی، دلته لفظ د ما استفهام د پاره دے مګر د خصوص د پاره استعمال شوے دے، بهرحال صحیح خبره دا ده چه د دواړه لفظونه د استفهام، شرط، خبر، د دے واړه عموم د پاره هم راځی او خصوص د پاره هم راځی او د بعضے اصولیانو دا قول صرف د اخبار په صورت کښی خصوص د پاره راځی، او د استفهام و شرط په صورت کښی خصوص د پاره نه د استعمالیږی دا قول صحیح نه دے،

وَمَنْ فِی ذَوَاتِ مَنْ یَّعْقِلُ کَمَا فِی ذَوَاتِ مَالَا یَعْقِلُ اَیِ الْاَصْلُ فِی مَنْ اَنْ یَّکُوْنَ لِذَوَاتِ مَنْ یَّعْقِلُ کَقَوْلِهٖ مَنْ قَتَلَ قَتِیْلًا فَلَهٗ سَلَبُهٗ وَقَدْ یُسْتَعْمَلُ فِیْ غَیْرِ مَنْ یَّعْقِلُ مَجَازًا کَمَا فِیْ قَوْلِهٖ مِنْهُمْ مَنْ یَّمْشِیْ عَلٰی بَطْنِهٖ وَالْاَصْلُ فِیْ مَا اَنْ یَّکُوْنَ فِیْ ذَوَاتِ مَالَا یَعْقِلُ کَمَا فِی الدَّارِ فَالْجَوَابُ دِرْهَمٌ اَوْ دِیْنَارٌ لَا زَیْدٌ اَوْ عَمْرٌو وَقَدْ یُسْتَعْمَلُ فِیْ غَیْرِهَا کَمَا سَیَأْتِیْ۔

ترجمه: او مَن په ذوی العقول کښی استعمالیږی لکه څرنګه چه مَا په غیر ذوی العقول کښی یعنی لفظ د من کښی اصل خبره دا ده چه دا ذوی العقول د پاره دے، څنګه چه رسول اکرم صلی الله علیه وسلم فرمائیلی دی، کوم سړی چه چا لره قتل کړی د هغه سامان هم د هغه د پاره دے، او کله مجازاً په غیر ذوی العقول کښی هم استعمالیږی لکه د الله تعالیٰ دا فرمان دے، په دے دواب کښی بعضے هغه دی چه هغه په خپله خیټه کږی او په مَا کښی اصل دا دے چه دا غیر ذوی العقول د پاره دی نو دغیله شی "ما فی الدار" نو دے جواب به درهم یا دینار سره دی، زید یا عمرو سره به نه دی او کله د غیر ذوی العقول نه علاوه هم د مَا استعمال کا، خو څرنګه چه محلکښی به راځی۔

تشریح: مصنّفؒ اویل چه لفظ د من حقیقی استعمال خو د ذوی العقول د پاره راځی لیکن کله بطور مجاز غیر ذوی العقول د پاره هم راځی ، ذوی العقول د پاره د استعمال مثال د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم دا قول "مَن قتل قتیلاً فلهٗ سلبهٗ" دے نو پدے حدیث کښی لفظ د من ذوی العقول یعنی قاتل د پاره استعمال شوید ے ، او په قول د باری تعالیٰ فَمِنْهُمْ مَنْ یَّمْشِیْ عَلٰی بَطْنِهٖ کښی لفظ د من غیر ذوی العقول یعنی ځانور د پاره استعمال شوید ے ، او لفظ د مَا کښی اصل خبره دا ده چه دا د غیر ذوی العقول د پاره استعمال یږی لیکن کله کله مجازاً ذوی العقول د پاره هم استعمال یږی لیکن دا د بعضے حضراتو مذهب د ے ، خو اکثر حضرات د دے خبرے قائل دی ، چه کلمه د ما په ذوی العقول او غیر ذوی العقول دواړو کښی عام ده ،

غیر ذوی العقول کښی د استعمال مثال لکه چه اویلے شی "مَا فِی الدَّارِ" نو په جواب کښی دا سی شے چه هغه به د غیر ذوی العقول د قبیل نه وی او زید یا عمرو به په جواب کښی نه واقع کیږی ، او په ذوی العقول کښی د استعمال مثال قول د باری تعالیٰ وَالسَّمَآءِ وَمَا بَنٰهَا یعنی د آسمان او د دے د جوړ ولو والا باندے قسم ، په آیت کښی د (کلمے) د ما نه مراد الله تعالیٰ دے چه د ذوی العقول د قبیل نه دے ،

فَاِذَا قَالَ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِیْدِیْ اَعْتَقَ فَهُوَ حُرٌّ فَشَاءُوْا اَعْتَقُوْا جَمِیْعًا تَقْرِیْعٌ بِکَوْنِ کَلِمَةِ مَنْ عَامَّةً وَذٰلِكَ لِاَنَّ مَعْنَاهُ کُلُّ مَنْ شَاءَ الْعِتْقَ مِنْ بَیْنِ عَبِیْدِیْ فَهُوَ حُرٌّ وَکَلِمَةُ مَنْ فِیْ نَفْسِهَا عَامَّةٌ وَوُصِفَتْ بِصِفَةِ عَامَّةٍ وَهِیَ الْمَشِیَّةُ وَمَنْ یَّتَخَیَّلُ الْبَیَانَ فَاِنْ شَاءَ الْکُلُّ لَا بُدَّ اَنْ یَّعْتِقُوْا جَمِیْعًا عَمَلًا بِعُمُوْمِ کَلِمَةِ مَنْ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ مَنْ رَّشَقَتْ مِنْ عَبِیْدِیْ عِشْقَةً فَاَعْتِقَةً بِاَسْبَابِ الْمَشِیَّةِ اِلَی الْمُخَاطَبِ فَاِنَّ لَهٗ حِیْنَئِذٍ اَنْ یَّعْتِقَهُمْ اِلَّا وَاحِدًا عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ ؒ لِاَنَّ کَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُوْمِ وَمِنْ لِلتَّبْعِیْضِ فَلَا یَسْتَقِیْمُ الْعَمَلُ بِهِمَا اِلَّا اِذَا بَقِیَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ غَیْرُ مُعْتَقٍ وَکَذَا الْمَشِیَّةُ مِعَةٌ عَامَّةٌ لِمَعْنَی طَلَبٍ وَقِیْلَ کَلِمَةُ مِنْ لِلتَّبْعِیْضِ فِیْ کُلِّ مِنَ الْمَثَالَیْنِ لٰکِنَّ فِی الْمِثَالِ الْاَوَّلِ کُلُّ مِنَ الْعَبْدِ الشَّائِیْ بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَیْرِهٖ فَیَعْتِقُ الْکُلُّ وَفِی الْمِثَالِ

الثَّانِيْ الشَّارِحُ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ مَشِيَّتُهُ بِالْكُلِّ دُفْعَةً فَلَا يَسْتَقِيْمُ الْاِسْتِثْنَاءُ بِبَعْضٍ دُوْنَ بَعْضٍ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهُ اِنْ شَاءَ الْكُلَّ عَلَى التَّرْتِيْبِ صَحَّ يَصْدُقُ عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ اَنَّهُ شَاءَ عِتْقَهُ حَالَ كَوْنِهٖ بَعْضًا مِنَ الْعَبْدِ فَتَأَمَّلْ فِيْهِ۔

ترجمہ ۱۔ پس چا دا اویل چه غلامانو کښې څوک آزاد یدل غواړی نو هغه آزاد دے، نو ټولو آزاد یدل خوښ کړه، نو ټول به آزاد شی، دا مسئله په کلمه دَ مَنْ عام کیدو باندے تفریع ده، او دا حُکم چه ددے کلام معنی داده چه ځما په غلامانو کښې هر هغه غلام چه آزاد یدل غواړی نو هغه آزاد دے، کلمه دمن فی نفسها عام ده، او عام د صفت سره مُتَّصِفْ دے او هم دا مشیت دے، او لفظ دمنْ د بیان احتمال لري نو کله چرته ټولو غلامانو آزاد یدل خوښتل نو کلمه دمن کښې عموم باندے عمل کولو سره د ټولو غلامانو آزاد یدل ضروری دی، ددے برعکس کله چه چا مشیت د مخاطب طرف ته منسوب کولو په دخت دا اویل چه اے مخاطبه! ته ځما په غلامانو چالره آزاد کول غواړے، نو هغه آزاد کړه، نو د امام ابو حنیفہؒ په نزد پدے وخت کښې مخاطب ته اختیار دے سوا د یو غلام نه دا ټول دَ آزاد کړی حُکم چه کلمه دمنْ د عموم د پاره ده، او مِن د تبعیض د پاره ده، لهٰذا پدے د دواړو عمل صحیح نه دے، ترڅو چه پکښې یو غلام غیر آزاد نه وی، د غه رنګه د مشیت د مخاطب د پاره یو خاص صفت دے، او د ویلې شوی دی چه کلمه دمن په د دواړو مثالونو کښې د تبعیض د پاره ده، لیکن په اوّل مثال کښې هر یو غلام آزادی غوښتو ته د خپل ځان نه قطع نظر د بعض دے، لهٰذا ټول به آزاد شی، او په دوهم مثال کښې (آزادی) غوښتو ته د یوه نوده د مشیت د دفعةً ټولو سره متعلق شو، نو ددے وجه نه د تبعیض معنی نه صحیح کیږی مګر د بعضو تخصیص سره خو پدے اعتراض وارد ږی که چرته مخاطب د ټولو غلامانو آزادی علی الترتیب نو یه دے وخت کښې به په هر یو باندی د (خبره صادقه شی چه مخاطب د هر یو غلام آزادی خواړی پدے کښې چه دا غلام د نورو نه بعض دے، بهرحال د پر سوچ وفکر وکړه،

تشریح ۱۔ شارحؒ وائی چه مصنفؒ په کلمه دمن باندے تفریع کولو وخت

و فرمائیل که چرته چا او ئیل من شاء مِن عَبِیدِی اُعتِقَ فَهُوَ حُرٌّ، یعنی حُما په غلا مانو کښی څوک آزاد ویل غواړی نو هغه آزاد دے، په دے کلام من شاء کښی مَنْ فی نفسها عام دے، او مشیت چه عام صفت دے، هغه دے سره متصف دے، او مشیت عام عام دے دواړه دے، چه هغه د من طرف ته مسند دے، او من عام دے یعنی د مسند الیه عام کیدو وجے نه مسند یعنی مشیت هم عام دے، الغرض، کلمه د مَن بذاتِ خود عام ده، او مشیت چه د عام صفت دے، دے سره متصف دے، او پاتے شوه "مِن عبیدی" من نو په دی کښی د تبعیض معنی بنکاره او واضحه ده، په دے شرط سره چه د مِنْ مدخول او مجرور داسی شی وے چه د هغے بعضیت ثوتے کول ممکن وی نو ترڅو پورے چه د تبعیض خلاف څه دلیل موجود نوی نو هغے پورے لفظ د من به د تبعیض په معنی باندے حمل کړے شوی وی، لیکن دلته د متن په مسئله کښی دَ تبعیض خلاف قرینه و دلیل موجود دے، په دے اعتبار چه مشیت دکلے د مَنْ طرف ته منسوب دے، او کلمه د مَنْ د عموم د الفاظو نه ده، لهذا مشیت چه صفت د عام دے، هغه هم د عموم معنیٰ مضبوطوی، نو مشیت د وصف عامه د قرینے د وجے نه داخبره ثابته شوه چه "مِنْ عبیدی" من تبعیض د پاره نه دے، بلکه د بیان د پاره دے، او دلته د تبعیض معنی متروک ده، نو په دے صورت کښی مطلب دا شی چه حُما کو مو غلامانو آزادی او غښتے هغه ټول آزادوی، اُوس که ټول غلامان آزادی غواړی نو کلمه د من په عموم باندے به عمل کولو سره د هغه ټول غلامان آزاد شی ـ دد ے برعکس که یوکس چا لره مخاطب کړو او د خپلو غلامانو په یاره کښی ورته اُوئیل مِن شِئتَ مِن عبیدی عِتقَةٌ فَاعْتِقْهُ، ته حُما په غلامانو کښی چا لره آزاد ول غواړے هغه آزاد کړه، یعنی د خپلو غلامانو آزادی ئے د مخاطب په مشیت پورے معلق کړیده، نو په دے صورت کښی حضرت امام ابوحنیفه رح فرمائیلی دی چه مخاطب ته دیو غلام نه پلاوه باقی ټولو غلامانو اختیار دے، یعنی مخاطب که چرته بالترتیب غلامان آزاد کول نو ټول غلامان به آزاد شی، سود هغے غلام کوم چه پاڅه کښی آزاد شی، یعنی آخری غلام به آزاد نوی، او که مخاطب چرته ټول غلامان پریږدے سره آزاد کړه نوسوا دیو غلام نه ټول غلامان به آزاد شی، او هغه دیو غلام تعین اختیار

به مولی ته دی، او صاحبینوؒ فرمائیلی دی چه مخاطب ته د اختیار حاصل دے چه هغه بغیر د استثناء نه ټول غلامان آزاد کړی، د صاحبینوؒ دلیل دا دے چه پدے صورت "مَن شِئتَ" کښی یه مذکوره کلمه دَ مَنْ په عموم باندے عمل وشی، او د هغوئ په نزد (مِن عبیدی) مِنْ بیان د پاره دے، او د امام ابوحنیفهؒ دلیل دا دے چه په مذکوره مثال کښی کلمه د مَن عموم د پاره ده، او کلمه د مِنْ تبعیض د پاره ده حکم چه دلته د تبعیض خلاف کوم دلیل موجود نشته او د تبعیض خلاف دلیل حکم موجود ندے چه په مَنْ شِئتَ کښی مشیت خاص طور باندے مخاطب ته منسوب دے، او کلمه چه شِئتَ خاص یعنی د مخاطب طرف ته منسوب دے او د عام طرف ته منسوب ندے ځکه څرنګه چه په (مَنْ شِئتَ) کښی مشیت عام طرف ته منسوب دے، نو په مَنْ شِئتَ مِن عبیدی کښی عموم مؤکد نشو او کلمه چه مَنْ شِئتَ کښی عموم مؤکد ندے، نو د مِن عبیدی مِنْ به د تبعیض خلاف معنی باندی محمول کیږی د په سلسله کښی څه قرینه نشته نو چه کلمه د تبعیض خلاف یعنی بیان باندے څه قرینه نشته نو د لته مِن د تبعیض د پاره دے،

بهر حال چه هرکله مَنْ د عموم د پاره دے او کلمه مِنْ د تبعیض د پاره ده نو په دواړو باندے عمل کول ضروری دی، او په مَنْ او مِنْ دواړو باندے عمل کول هغه وخت ممکن دی چه کله یو غلام آزاد نوی او باقی ټول آزاد شی یعنی د کلمے د مِنْ تبعیض د وجے نه یو غلام غیر آزاد پاتے شی او کلمه د چه د عموم د پاره ده، د دے د وجے نه به باقی ټول غلامان آزاد شی،

څنګه چه د توضیح والئ چه په دواړو مثالونو کښی یعنی مَنْ شاء من عبیدی او مَنْ شِئتَ من عبیدی کښی کلمه د مِنْ د تبعیض د پاره ده، لیکن په اوّل مثال یعنی مَن شاء عبیدی کښی ټول غلامان به د دے د وجے نه آزاد شی، چه د هغوئ آزادی د هغوئ په غوښتلو معلق ده، نو چه کله ټول غلامان خپله آزادی او غواړی نو په دوی هر یو غلام د خپلو ګان نه علاوه قطع نظر د بل نه به بعض دی نو د غه رنګه مِنْ تبعیضیه باندی به هم عمل وشی او د دوم مثال یعنی مَن شِئتَ من عبیدی کښی آزادی غوښتلو والا صرف مخاطب دے لهذا (هغه مشئت د غوښتل) به ټولو غلامانو سره په یو ځائے متعلق دی، او چه کله د مخاطب مشئت ټولو غلامانو سره یو ځائے باندی متعلق شی نو د مِنْ تبعیضیه معنی هغه وخت

صحیح کیدے شی، کلّ بعض غلامان خاص کړے شی، یعنی ما او ټیلے شی چه یو غلام غیر آزاد دے (آزاد ندے) او باقی ټول آزاد دی -

ولکن یرد علیه نه دیو اعتراض جواب دے، اعتراض دا دے چه په من شئت من عبیدی" کښی که چرته مخاطب د ټولو غلامانو آزادی او غواړی او هغه بلا استثناء ټول آزاد شی نو بیا به هم په من تبعیضیه عمل وشی پدے اعتبار چه مخاطب د ټولو غلامانو آزادی علی الترتیب غوښتے ده یعنی اوّل د یو آزادی بیا د دویم آزادی بیا د دریم آزادی نو اوس په دے وخت کښی په هر غلام باندے د اصادقیږی چه مخاطب د د آزادی په دے حال کښی او غوښتے چه هغه (غلام) د نورو غلامانو بعض د ے پدے صورت کښی بلا استثناء ټول غلامان به هم آزاد شی او په من تبعیض باندے عمل کیږی حالانکه امام ابوحنیفهؒ د دے خبرے قائل نه دے، بلکه د هغه (امام صاحبؒ) په نزد دیو غلام غیر آزاد پاتے کیدل ضروری دی، شارحؒ فتامّل فیه نه جواب طرف ته اشاره کړے ده،

د جواب حاصل دا دے چه د مخاطب مشیت ټولو غلامانو سره علی الترتیب یو امر باطنی دے، چه پرے د احکامو ترتب نشی کیدے، بلکه د ټولو غلامانو آزادیدو نه هم د اظاهره ده، چه د مخاطب مشیت ټولو غلامانو ته په یوځاے باندی متعلق شوے دے، او په دے صورت کښی د تبعیض معنیٰ ثابتولو پاره د بعضو (غلامانو) آزادیدو نه ویستل ضروری دی، بهرحال د اخبره ثابته شوه چه د مَنْ شئت په صورت کښی په مِنْ تبعیضیه باندی عمل کولو پاره کم از کم دیو غلام غیر آزاد پاتے کیدل ضروری دی -

فَإِنْ قَالَ لِأَمَتِهِ إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَمْ تَعْتِقْ تَفْرِيعٌ بِكَوْنِ كَلِمَةِ مَا عَامَّةً لِأَنَّ الْمَعْنَى حِينَئِذٍ إِنْ كَانَ جَمِيعُ مَا فِي بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ وَلَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ بَلْ كَانَ بَعْضُ مَا فِي بَطْنِهَا غُلَامًا وَبَعْضُهُ جَارِيَةٌ فَلَمْ يُوجَدِ الشَّرْطُ لَا يُقَالُ فَحِينَئِذٍ يَنْبَغِي أَنْ يَجِبَ قِرَاءَةُ جَمِيعِ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ فِي الصَّلَاةِ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَاقْرَءُوا

مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ لِاَنَّا نَقُوْلُ بِنَاءُ الْاَمْرِ عَلَی التَّیَسُّرِ مَا فِیْ ذَالِکَ ۔

ترجمہ: کہ څوک چې لے وینځے تہ دا اوائی چې ستا په خیټه کښې چه څه دی که چرته دا هلک وی نو تہ آزاده ئے نو که چرته دے وینځے نه یو هلک او یو جینئ پیدا شو نو وینځه به آزاده ته دی دا مسئله کلمه دما په عام کیدو باندے تفریع ده حکمه چه په دے وخت به دا معنیٰ شی چه هغه هر څه کوم چه ستا په خیټه کښې دی که چرته هلک وی نو ته آزاده ئے، حالانکه داسی ونشو بلکه د وینځے په خیټه کښې چه څه وو نو د هغے څه حصه هلک وو او څه حصه ئے جینئ وه نو شرط موجود نشو دا اعتراض ډوند کړے شی چه پدے وخت کښې مناسب ده چه په موږ کښې وجمیع ما تیسّر دلیل واجب شی چه کلمه په قول د باری تعالیٰ فَاقْرَؤُا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ" باندے عمل کوے، نو دے موږ نه دا جواب ورکوُ چه دا مر بناء په تیسر باندے ده چه هغه د جمیع ما تیسّر من القران منافی دے۔

تشریح: شارح رح دائی چه مصنف رح په کلمه دما عام کیدو باندے تفریع کوی، او فرمائی - که چرته یو کس څیلے وینځے تہ اویلی ان کان مافی بطنک غلامًا فانت حُرٌّ یعنی ستا په خیټه کښې چه څه وی که چرته هغه پوره هلک وی نو ته آزاد ئے لیکن دے وینځے نه یو هلک او یو جینئ پیدا شوه نو دا وینځه آزاده نشوه حکمه چه ما فی بطنکِ کښې کلمه د ما عام ده، نو اوس به معنیٰ داشی ستا په خیټه کښې چه څه هم دی هغه ټول که هلک وی نو ته آزاده ئے لیکن چه کله هلک او جینئ پیدا شو نو داسی ونشو چه د وینځے په خیټه کښې هغه ټول هلک وو، بلکه د وینځے په خیټه چه څه وو نو د هغے څه حصه هلک وے او څه حصه جینئ وه او چه کله په خیټه کښې څه حصه د هلک وه او څه د جینئ نو په پوره خیټه کښې د هلک کیدو شرط موجود نشو او چه کله شرط موجود نشو نو وینځه هم آزاده نشوه،

بعض حضرات اعتراض کړے دے وائی چه ما فی بطنک کښې ما شئ په معنیٰ باندے وه او شئ نکره وه، او نکره په کلام مثبت کښې د خصوص فائده ورکوی، نو معنیٰ یه داشی که چرته ستا په خیټه کښې یو شئ هلک وی نو ته آزاده ئے، لیکن وینځے نه دوارثه هلک او جینئ پیدا شو نو شرط یعنی په خیټه کښې د هلک کیدل ثابت شو، او چه کله شرط د اعلیٰ نو وینځه

به آزاده شی، حالانکه ستا سو په نزد پدے صورت کښی ونیځه نه آزاد یږی، دد ے جواب دادے چه دلته ما شی منکر په معنی نده بلکه شی معرف بلام استغراق په معنی باندے ده اوشی معرف بلام استغراق مفید د عموم دپاره وی نو په دے صورت کښی مطلب داشو که چرته ستا په خیټه کښی لتول هلک وی نو ته آزاده ئے لیکن کله چه هلک اوجینئی د واړه پیدا شو نو په خیټه کښی نتول هلک نشو بلکه د خیټې په څرحصّه کښی هلک شو او په څه حصّه کښی جینئی شوه او په دے صورت کښی ښکاره ده چه شرط موجود نشو او چه کله شرط موجود نه وی نو د ونیځه به هم لوی آزاده۔

بعض حضرات دا اعتراض کړے دے فرمائی چه کلمه دما عموم دپاره ده نو آیت فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ باندے عمل کولو سره قرآن چه څومره اندازه آسان وی نو مونځ کښی هغه ټول د ټیل پکار دی، حالانکه دد ے خبرے څوک هم قائل نه دی، دد ے جواب دادے چه په آیت کښی فَاقْرَءُوْا امر بنیاد (دار ومدار) په تیسّر او آسانی باندے دے، یعنی په مونځ کښی د قرآن د لوستلو په اعتبار په خلقو باندے آسانی کړے شوید ه، او د جمیع دما تیسّر قرارت (لوستل) واجب کول خو هغے منافی دے، یعنی د جمیع ما تیسّر قرأت واجب کولو سره یُسر (آسانی) باقی نه پاتی کیږی، بلکه یُسره په عُسر (سختئ) سره بدلیږی، دد ے وجهے نه د جمیع ما تیسّر قرأت (لوستل) ندے واجب کړے شوے او د آیت مطلب دادے چه انفرادی طور باندے د کوم ځائے نه (تلاوت) آسان وی، د هغه ځائے نه ئے لولئ، دا مطلب نه دے چه علی الاجتماع (اجتماعی طور باندے) چه د کوم کوم ځائے نه آسان وی، د هغه ځائے نه ئے پوره پوره لولئ۔

وَمَا يَجِئُ بِمَعْنٰى مَنْ مَجَازًا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالسَّمَآءِ وَبَنَاهَا وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِمِثْلِ ذٰلِكَ فِيْ مَنْ وَكَرَتُ بِقِلَّتِهٖ وَيَدْخُلُ فِيْ صِفَاتِ مَنْ يَعْقِلُ اَيْضًا تَقُوْلُ مَا زَيْدٌ فَعَلَ بَلْهَ الْكَرِيْمُ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ اَيِ الطَّيِّبَاتُ لَكُمْ ۔

ترجمه: او کلمه د ما د من په معنی مجازاً هم راځی لکه د باری تعالیٰ دا قول چه وَالسَّمَآءِ وَمَا بَنَاهَا او مصنّف رح کلمے د من په باره کښی هیڅ خرض نه لری کوم چه ما ذکر

کړے دے، اچه مَنْ وَمَا په معنیٰ کښی قلیل الاستعمال دے، او کلمه وَمَا ذوی العقولو په صفاتو باندے هم داخلیږی نو ویُیلے شی مازید دے جواب په کریږی وی او الله تعالیٰ فرمائیلی دی فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ یعنی الطَّیِّبَاتِ لَكُمْ۔

تشریح: مُصَنِّف رحمة الله علیه فرمائی چه کلمه وَمَا مجازاً کلے د مَن په معنیٰ کښی یعنی ذوی العقول د پاره هم استعمالیږی لکه قول د باری تعالیٰ دے وَالسَّمَآءِ وَمَا بَنٰهَا ولته واؤ قسم د پاره دے، او وَمَا نه مراد باری تعالیٰ دے چه ذوی العقولو قبیل نه دے، یعنی د آسمان او د آسمان جوړولو والا یعنی والله قسم،

شارح وائی چه مصنّف چه کلمه وما چه مجازاً د مَن په معنیٰ کښی استعمالیږی هغه خو ذکر کړه لیکن کلمه د مَن چه مجازاً د مَا په معنیٰ کښی استعمالیږی ذکر نه کړه، وجه دا ده چه کلمه د مَنْ وَمَا په معنیٰ کښی قلیل الاستعمال ده، او کلمه وَمَا د مَن په معنیٰ کښی کثیر الاستعمال ده، نو چه کومه کثیر الاستعمال ده هغے ذکر کړے وکړه چه کومه قلیل الاستعمال ده هغے ذکر کړے ونکړه، مصنّف وائی چه کلمه وَمَا ذوی العقولو په صفاتو باندے هم داخلیږی لکه څرنګه چه مازیدٌ او ویُیل شی یعنی زید خدمه دے، نو دے جواب کریږی راځی، چه هغه ذوی العقولو د صفاتو نه دے،

او الله تعالیٰ فرمائیلی دی فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ" په دې ایت کښی کلمه وَمَا ښځو نه کنایه ده او ښځے ذوی العقولو نه دی، لیکن دلته ذات د نساء مراد نه دی، بلکه وصف طیبات مراد دی نو دے وجه نه شارح په خپل الطَّیِّبَات لکم سره اشاره کړے ده، یعنی چه کومے ښځے ستاسو په نزد طیبے (پاکے) وی هغوئ سره نکاح وکړئ۔

وَكُلُّ لِذِيْ حَاطِبَةٍ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِفْرَادِ اَیْ جُعِلَ كُلُّ فَرْدٍ وَكَانَ لَيْسَ مَعَهٗ غَيْرُهٗ فَلِهٰذَا يُسَمّٰى عُمُوْمُهَا الْاِفْرَادِ وَهِیَ تَقْتَضِی الْاِسْمَآءَ فَتَعُمُّهَا اَیْ تَدْخُلُ عَلَى الْاَسْمَآءِ فَتَعُمُّهَا دُوْنَ الْاَفْعَالِ لِاَنَّهَا لَا نِسْبَةَ الْاِضَافَةِ وَالْمُضَافُ اِلَيْهِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا اِسْمًا فَاِنْ قَالَ كُلُّ اِمْرَاَةٍ اَتَزَوَّجُهَا فَهِیَ طَالِقٌ يَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ كُلِّ اِمْرَاَةٍ وَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلٰى اِمْرَاَةٍ وَاحِدَةٍ مَسَّ تَبْيِيْنٍ۔

ترجمہ:- او کلمہ وکُلٌّ عَلَی السبیل الافراد احاطہ دافراد و دپارہ راځی یعنی لفظ دکل هر فرد لره دا سی کوی کو یا چه هغه سره دویم څه نوی او هم داد عموم دافرادو سره موسوم کیږی او کلمه دکل په اسماؤ باندے داخلیږی او هغے لره عام جوړوی یعنی لفظ دکل اسماؤ باندے داخلیږی او هغه عام کوی، افعالو باندے نه داخلیږی لکه چه لفظ دکل لازم الاضافت دے او مضاف الیه صرف اسماء وی، نو که چرته چا دا اُوئیل چه هر هغه ښځه چه چا سره څه نکاح وکړم هغے ته طلاق دے، نو هغه به دهغو یوے ښځے سره نکاح کولو باندے حانث کیږی او په یوه ښځه باندے دوه څل طلاق نه واقع کیږی۔

تشریح:- مُصَنِّفؒ وائی چه لفظ دکل علی سبیل الافراد افرادو یا اجزاؤ احاطه کولو دپاره راځی علی سبیل الافراد (په کسرے دهمزے سره) نه مراد داد ے چه لفظ دکل دخیل مدخول هر یو فرد سره داسے کولو دپاره راځی کو یا چه هغے سره دویم فرد نشته دے، او هم داد عموم دافرادو سره موسوم کړے شوے دے، مثلاً "کُل انسان حیوان" دموجبه کلیه مطلب دادے چه دانسان هر هر فرد حیوان دے، یعنی دانسان یو فرد دویم فرد نه قطع نظر حیوان دے، او دویم فرد دباقی افرادو نه قطع نظر حیوان دے، او هم دغه شان دریم فرد دباقی افرادو نه قطع نظر حیوان دے، نو هم دغه شان دانسان هر هر فرد بیل بیل حیوان دے، داسی نه ده چه دانسان اول افراد علی سبیل الاجتماع حیوان دی، هم دغسے که چرته چاد خپلو څلورو ښځو په یاره کښی اُوئیل "کُل امرأة لی تدخل الدار فهی طالق" نو هره ښځه کومه چه کورته داخله شی هغے ته طلاق دے نو په دے کښی یوه ښځه کورته داخله شوه نو په هغے طلاق واقع شو، او دباقی ښځو په داخلیدو باندے به طلاق واقع کیدل موقوف نوی، ځکه چه لفظ دکل هر یو فرد لره جُدا جُدا بیان کولو پاره راغلے دے، مصنّفؒ وائی چه لفظ دکل په اسماؤ باندے داخلیدو سره په هغے کښی عموم پیدا کوی او په افعالو باندے لفظ دکل نه داخلیږی په افعالو باندے د نه داخلیدو وجه داده چه لفظ دکل لازم الاضافت دے، یعنی لفظ دکل همیشه داضافت سره استعمالیږی، او مضاف الیه صرف اسم وی، فعل مضاف الیه نه واقع کیږی، نو دے وجے نه به لفظ دکل په اسم باندے داخلیږی او فعل باندے

بہ نہ داصلیری، شارحؒ وائی چہ لفظ وکل د اسماؤ پہ عموم باندے دلالت کوی نو کہ چا اوئیل "کل امرأۃ اتزوجھا فھی طالق" یعنی ھرہ یوہ ښځہ چا سرہ چہ ځہ نکاح وکړم ھغے تہ د طلاق وی، نو کومے ښځے سرہ ھم چہ نکاح وکړی نو پہ ھغہ باندے بہ طلاق نہ کیږی کہ چرتہ یو بل پسے پنځوس (۵۰) ښځو سرہ نکاح وکړہ نو نکاح کولو سرہ بہ پہ ھرہ ښځہ طلاق واقع کیږی، لیکن کہ چرتہ یوے ښځے سرہ دوہ (۲) ځل نکاح وکړہ نو پہ دویم ځل (نکاح سرہ) بہ ھغے باندے طلاق نہ واقع کیږی، ځکہ چہ پہ یوہ ښځہ باندے دوہ ځل طلاق واقع کیدو پہ صورت کښے د نکاح پہ فعل کښے عموم وی او پہ اسم کښے عموم نوی ځکہ چہ ښځہ خو یوہ دہ اګرچہ ھغے سرہ دوہ (۲) ځل نکاح کړے شوے دہ، حالانکہ لفظ د کل بالقصد پہ عموم د اسماؤ باندے دلالت کوی نہ پہ عموم د افعالو باندے،

وَلَمَّا كَانَتْ كَلِمَةُ كُلٍّ لِعُمُوْمِ مَدْخُوْلِهَا فَاِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُنَكَّرِ اَوْجَبَتْ عُمُوْمَ اَفْرَادِهٖ لِاَنَّ مَدْلُوْلَهَا لُغَةً وَاِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُعَرَّفِ اَوْجَبَتْ عُمُوْمَ اَجْزَائِهٖ لِاَنَّ مَدْلُوْلَهَا عُرْفًا وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ كُلَّ تَطْلِيْقَةٍ يَقَعُ الثَّلٰثُ وَاِنْ قَالَ كُلَّ التَّطْلِيْقَةِ يَقَعُ وَاحِدَةٌ حَتّٰى فَرَّقُوْا بَيْنَ قَوْلِهِمْ كُلُّ رُمَّانٍ مَاكُوْلٌ وَكُلُّ الرُّمَّانِ مَاكُوْلٌ بِالصِّدْقِ وَالْكِذْبِ اَيْ يَصْدُقُ الْاَوَّلُ وَيَكْذِبُ الثَّانِيْ لِاَنَّ مَعْنَى الْاَوَّلِ كُلُّ فَرْدٍ مِنَ الرُّمَّانِ مِمَّا يَصْلُحُ اَنْ يُؤْكَلَ وَهُوَ صَادِقٌ وَمَعْنَى الثَّانِيْ كُلُّ اَجْزَاءِ الرُّمَّانِ مِمَّا يُؤْكَلُ وَهُوَ كَذِبٌ لِاَنَّ الْقِشْرَ لَا يُؤْكَلُ قَطُّ۔

ترجمہ: ادھم د غہ شان کلمہ د کل د پخپل مدخول د عموم د پارہ راځی نو دے وجے کہ چرتہ پہ نکرہ باندے داخل شی نو دنکرہ پہ افرادو کښے عموم پیدا کوی ځکہ چہ د افرادو عموم د ھغے مدلول لغوی دے، او کہ چرتہ پہ معرّف باندے داخل شی نو د معرّف د اجزاؤ عموم بہ ثابت کړی ځکہ د معرّف د اجزاؤ عموم د ھغے عرفی مدلول دے نو دے وجے د کہ چا خپلے ښځے تہ اوئیل "انت طالق کل تطلیقۃ" نو درے طلاق بہ واقع شی، او کہ چرتہ "کل التطلیقۃ" ئے اوئیل نو یو طلاق بہ واقع شی، نو دے

وجے نہ علماؤ پہ "کل رمّان ماکول" او "کل الرّمان ماکول" پہ مینځ کښی د صدق او کذب پہ اعتبار سرہ فرق کړے دے، یعنی اوّل صادق دے او ثانی کاذب دے، ځکہ چہ د اوّل معنیٰ دا دہ چہ دانار هر فرد دَ دے قابل دے چہ او خوړلے شی او د دوہم معنیٰ دا دہ چہ دانار کل اجزاء (تمام اجزاء) خوړلے شی او دا دروغ دی ځکہ چہ دے پوستکے کلہ هم نشی خوړل کیدے،

تشریح: شارحؒ وائی چہ کلمہ دَ کل دَ خپل مدخول پہ عموم باندے دلالت کوی، نو دے وجے نہ دکل پہ نکرہ باندے د اخل شی نو د نکرے د افرادو عموم پہ ثابت کړی ځکہ چہ کلمہ دَ کل کلے د مدخول د افرادو عموم وَ کلمہ کل مدلول لغوی دے، نو دے وجے نہ دکلے دکل پہ ذریعہ لغۃً د هغہ شی افرادو کښی پہ عموم ثابت شی پہ کوم شی چہ "کل" داخل دے، او کہ چرتہ لفظ دکل پہ معرفہ باندے داخل وی نو معرفے د اجزاؤ عموم پہ ثابتوی، ځکہ چہ دکلمہ کل د مدخول اجزاؤ عموم دکلے دکل مدلول عرفی دے، لهذا دکلمہ کل پہ ذریعہ عرفاً د هغے څیز اجزاؤ کښی عموم ثابت شو کومو باندے چہ کلمہ د مداخل دہ، حاصل د خبرے دا دے چہ کلمہ د کل پہ نکرہ باندے د داخلید و پہ صورت کښی د افرادو پہ عموم باندے دلالت کوی او پہ معرفہ باندے د داخلید و پہ صورت کښی پہ د اجزاؤ پہ عموم باندے دلالت کوی او د اخبرہ مخکښی تیرہ شویدہ چہ د اجزاؤ مجموعہ کل دی او د افرادو مجموعے تہ کلی وئیلے شی، او کلی پہ خپلو افرادو معمول دی، لکہ زیدٌ انسان لیکن کل پہ خپلو اجزاؤ باندے محمول نہ دی، نو زیدٌ خالدٌ نشی وئیل کیدے، د نکرہ او معرفہ ترمینځ فرق بہ پہ دے مسئلہ کښی واضح شی کہ چرتہ چا خپلے بنځے تہ اوئیل انت طالقٌ کل تطلیقۃ نو پہ بنځہ باندے ئے درے طلاقہ واقع شو، او کہ چرتہ "انت طالق کل التطلیقۃ" ئے نو یو طلاق یہ واقع شی، ولے چہ پہ اوّل صورت کښی دلفظ دکل پہ نکرہ باندے د داخلید و دوجے نہ د طلاقو پہ افرادو کښی عموم ثابت شو، او دَ طلاق کل افراد دَرے شے دی، نو دے وجے پہ بنځہ باندے درے طلاقہ واقع شول، او پہ دوہم صورت کښی دلفظ دکل پہ معرفہ باندے د داخلید و دوجے نہ د طلاق پہ اجزاؤ کښی عموم ثابتوی یعنی طلاق د هغے تمام اجزاؤ سرہ واقع کیږی

او د طلاق د تولو اجزاء مجموعه یو طلاق وی، نو دے وجے نه پدے صورت کښی په ښځه باندے یو طلاق واقع کیږی، هم دے نکره او معرفه کښی فرق کو لو سره مصنّف اویُیل کړ چا "کل رمان ماکول" او یُیل نو داخبره صحیح ده، او که چرتے "کل الرّمان ماکول" ئے او یُیل نو دا دروغ وی، ځکه چه په اوّل صورت کښی یعنی نکره باندے د داخلید و په صورت کښی معنیٰ یه داشی چه دانار هر هر فرد خوړلے شی، او دا خبره بالکل صحیح ده او په دویم صورت کښی یعنی په معرفه باندے د داخلید و په صورت کښی معنیٰ یه داشی چه دانار تول اجزاء خوړلے شی او دا بالکل غلط او دروغ دی، ځکه چه دانار چمدکا ر پوستکے) نشی خوړل کیدے،

وَاِذَا وَصَلَتْ بِمَا اَوْجَبَتْ عُمُوْمَ الْاَفْعَالِ بِاَنْ یَّقُوْلَ کُلَّمَا تَزَوَّجْتُ اِمْرَاَةً فَهِیَ طَالِقٌ فَمَعْنَاهُ کُلُّ وَقْتٍ اَتَزَوَّجُ اِمْرَاَةً فَهِیَ طَالِقٌ فَهُوَ قَصْدُ اِیْقَعُ عَلٰی عُمُوْمِ التَّزْوِیْجَاتِ وَیَثْبُتُ عُمُوْمُ الْاَسْمَاءِ فِیْهِ ضِمْنًا لِاَنَّ عُمُوْمَ التَّزَوُّجِ لَا یَکُوْنُ اِلَّا بِعُمُوْمِ النِّسَاءِ فَیَحْنَثُ بِکُلِّ تَزَوُّجٍ سَوَاءٌ تَزَوَّجَ اِمْرَاَةً اِمْرَاَةً اَوْ تَزَوَّجَ اِمْرَاَةً بَعْدَ اِمْرَاَةٍ لِعُمُوْمِ الْاَفْعَالِ فِیْ کُلِّ اَیِّ مَا اَنَّ عُمُوْمَ الْاَفْعَالِ یَثْبُتُ فِیْ لَفْظِ کُلٍّ ضِمْنًا لِعُمُوْمِ الْاَسْمَاءِ بِعَکْسِ کَلِمَةِ کُلَّمَا۔

ترجمہ: او کلمه د کل چه کلمے د ما سره متصل وی نو عموم افعال ثابتوی، که په دی طریقه تر اُوائے چه کلمه هم ځه کړے ښځے سره نکاح کوم نو هغه د طلاق وی نو دے معنیٰ داده چه هر وخت که ځه کوے ښځے سره نکاح کوم نو هغه د طلاق قدوی نو دا په قصد سره عموم تزویجات باندے واقع کیږی او پکښی عموم اسماء ضمناً ثابتیږی ځکه چه عموم د تزوج بغیر د عموم د نساء نه نوی نو دے سره به قائل هر یو واده سره حانث کیږی برابر خبره ده که هغه یو ښځے سره خوځل واده وکړی یا دیوے ښځے نه پس دبلے سره واده وکړی لکه څرنګه چه عموم افعال په کلمه د کل کښی دے، یعنی څرنګه چه عموم د افعالو په لفظ د کل کښی د عموم اسماء په ضمن کښی د کلما برخلاف ثابتیږی،

تشریح: مصنّف وائی چه کلمه د کل که چرته لفظ د ما سره متصل وی نو هغه

به عموم افعال ثابتوی یعنی په کومو افعالو چه لفظ د کلما داخل شوے دی لو لفظ د کلما د هغوئ په مصاد رکښی عموم ثابتوی، حکمه چه کلمه د کل لازم الاضافت ده او فعل مضاف الیه نه واقع کیږی، لهذا په فعل باندی ما مصدریه داخل کړے شوه د پاره دے چه د مصدر په تاویل کښی کولو سره د هغے مضاف الیه واقع کیدل صحیح شی، لیکن دا مصدریه د وخت په معنی کښی وی او "کلما تزوجتُ امرأةً فهی طالق" یعنی کله چه کوم وخت کښی هم د کورے نیځے سره نکاح کوم نو هغه د طلاقه دی، نو دا کلام به بالقصد په عموم د تزویجات باندے واقع شی، یعنی چه کله هم د تزوج او نکاح وجود راشی نو هم هغه وخت به طلاق واقع کیږی، لیکن د عموم افعالو په ضمن کښی عموم اسماء هم ثابتیږی حکمه چه افعال د اسماؤ نه جدا نوی نو کله چه په افعالو کښی عموم وی نو د هغے په ضمن کښی اسماؤ کښی به هم عموم ثابت شی، نو په تزوج و نکاح کښی بغیر د بنځو نه عموم نوی پس هر کله چه د عموم افعالو په ضمن کښی عموم اسماء هم ثابتیږی نو د "کلما تزوجتُ امرأةً فهی طالق" وئیلو په صورت کښی دیو تکے هر حُل په نکاح کولو سره تمامت کیږی، یعنی چه کله هم نکاح وکړی طلاق به واقع کیږی، برابره خبره ده که یوے بنځے سره خو حُل نکاح وکړی یا د بدلے بدلے بنځے سره نکاح وکړی او دا داسی ده لکه څرنگه چه لفظ د کل بغیر د لفظ ما نه عموم اسماء بالقصد ثابتوی لیکن د عموم اسماؤ په ضمن کښی عموم افعال هم ثابتیږی،

وَكَلِمَةُ الْجَمِيعِ تُوجِبُ عُمُومَ الِاجْتِمَاعِ دُونَ الِانْفِرَادِ وَكَمَا كَانَ فِي لَفْظِ كُلٍّ فَيُعْتَبَرُ جَمِيعُ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهُ مُجْتَمِعَةً مَعًا حَتَّى إِذَا قَالَ جَمِيعُ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا أَنَّ لَهُمْ نَفْلًا وَاحِدًا بَيْنَهُمْ جَمِيعًا وَالنَّفْلُ هُوَ مَا يُعْطِيهِ الْإِمَامُ ذَا بَأْسٍ عَلَى سَهْمِ الْغَنِيمَةِ فَإِنْ دَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا فِي صُورَةِ الْجَمِيعِ يَكُونُ لِكُلِّ عَشَرَةٍ بَيْنَهُمْ ذٰلِكَ النَّفْلُ أَلْبَتَّةَ وَعَمَلًا بِحَقِيقَتِهِمْ وَإِنْ دَخَلُوا فُرَادٰى يَسْتَحِقُّ النَّفْلَ الْأَوَّلُ خَاصَّةً عَمَلًا بِمَجَازِهِمْ وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ بِمَعْنَى كُلٍّ وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ

الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ حِينَئِذٍ وَالْجَوَابُ أَنَّهُ لَا يَسْتَعَارُ بِمَعْنَى كُلٍّ بِعَيْنِهِ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ كَانَ لِلْكُلِّ نَقْلٌ تَامٌّ فِي صُورَةِ مَا دَخَلُوا مَعًا بَلْ هُوَ مَجَازٌ عَنِ السَّابِقِ فِي الدُّخُولِ وَاحِدًا كَانَ أَوْ جَمَاعَةً فَيَكُونُ لِلْجَمَاعَةِ نَقْلٌ وَاحِدٌ كَمَا هُوَ لِلْأَوَّلِ الْوَاحِدِ عَمَلًا بِحُكْمِ الْمَجَازِ وَالْأَوْلَى أَنْ يُقَالَ إِنَّ الْغَرَضَ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ هُوَ إِظْهَارُ الشَّجَاعَةِ وَالْجَلَادَةِ فَإِذَا اسْتُحْقِقَ جَمَاعَةٌ بِاعْتِبَارِ ظَاهِرِ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيِّ فَالْمُسْتَحَقُّ الْوَاحِدُ لَهُ بِالطَّرِيقِ الْأَوْلَى بِدَلَالَةِ النَّصِّ لِأَنَّهُ يُنْبِئُ إِظْهَارُ كَمَالِ الشَّجَاعَةِ۔

ترجمہ:۔ او کلمہ د جمیع عموم اجتماع لرہ ثابتوی نہ عموم انفراد لرہ ځکہ چہ پہ لفظ کل کښی وو، نو کہ لفظ د جمیع نہ بعد قبول افراد پہ کو موخیزو نو صادق راځی نو دا ضعف قبولو خیزو نو اعتبار بہ یو ځائے کولے شی، نو دے پورے کہ چرتہ د دخت امام (حاکم وقت) او ئیل "جمیع من دخل هذا الحصن اولاً فله من النظل كذا" یعنی قول ضعف کسان چہ کوم اول د قلعے کښی داخل شی نو ضعف لرہ بہ دومرہ انعام وی، نو اوس لسو کسان پہ یو ځل داخل شول نو دے لسو کسانو د پارہ هم یو نفل بہ وی، او نفل مال ضعف تہ وائی کوم چہ د دخت امام یو غازی تہ د غنیمت د حصے نہ زیات ورکړی نو کہ چرتہ د جمع لفظ پہ صورت کښی لس کسان یو ځائے داخل شی نو قبول بہ پہ دے نفل موعود زوعدہ کړے شوی) کښی شریک وی، د پارہ دے چہ پہ لفظ د جمیع پہ حقیقت باندے عمل وشی، او کہ چرتہ جدا جدا یو یو داخل شی، نو او لے کس بہ خاص طور باندے د نفل مستحق وی، د پارہ دے چہ پہ لفظ د جمیع پہ مجاز باندے عمل وشی، او هغہ داسې چہ لفظ د جمیع بہ د کل پہ معنی باندے شی، (لیکن) پدے باندے اعتراض کړے شوے دے، چہ پہ دے وخت کښی د حقیقت او مجاز ترمینځ بہ اجتماع لازم شی او جواب ئے دادے چہ کلمہ د جمیع بعینہ د کلے د کل پہ معنی کښی مستعار نہ دہ او غښتے شوے، ځکہ کہ چرتہ داسې وئے نو بیا بہ پہ دے صورت کښی چہ کلہ لسو کسان یو ځائے داخل شی هر یو د پارہ بہ پورہ نفل وے بلکہ هغہ خو د سابق فی الدخول (راتلنے د داخلیدو والا) نہ مجاز دے، برابرہ خبرہ دہ

که یووی یا جماعت (ډله) وی، نود پورا جماعت (ټولے) د پاره به یو نفل وی خو ترڅو چه اولنی یوکس د پاره د ے، د پاره د ے چه په عموم مجاز باندے عمل وشی او بهتره داده چه دا او ئیلے شی چه د ے کلام مقصد د بهادرئ او شجاعت اظهار کول دی، نو کله چه لفظ د جمیع ظاهری معنی حقیقی په اعتبار سره "جماعت" د نفل کامل مستحق د ے نو د واحد (یو) به په طریقه د دلالت النص سره د نفل کامل مستحق کیدل بدرجه اولی به وی، حُکه چه په وی کښی د یوه بهادرئ اظهار د ے،

تشریح: - مصنّفؒ فرمائیلی دی چه کلمه د جمیع د خپل مدخول په افرادو کښی علی سبیل الاجتماع عموم ثابتوی، یعنی کلمه د جمیع په صورت کښی د حکم تعلق مجموعه من حیث المجموعه سره وی انفرادی طور باندے د هر هر فرد حکم نه متعلق کیږی لکه څرنگه چه کلمه د کل د خپل مدخول په افرادو کښی علی سبیل الافراد (بکسر الهمزه) عموم ثابتوی یعنی کلمه د کل د خپل مدخول په افرادو کښی پدے طریقه عموم ثابتوی چه د حکم تعلق د هر هر فرد سره جُدا جُدا وی. او کلمه د جمیع د خپل مدخول په افرادو کښی په دے طریقے عموم ثابتوی چه د حکم تعلق د ټولو افرادو د مجموعے سره وی، د هر هر فرد سره جُدا جُدا حکم نه متعلق کیږی نو دا کلمه جمیع مدخول چه په کومو څیزونو صادق راشی نو د هغه ټولو څیزونو اعتبار به په یو ځائے کیدے شی، نو که چرته د جهاد په موقع باندے امام المسلمین دا اعلان وکړی د و جمیع من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل کذا، یعنی هغه ټول کسان چه کوم د ټولو نه مخکښی دے قلعے ته داخل شو نو هغه ته به دومره انعام ملاو شی نو لسٔ کسان یو ځائے د ے قلعے ته داخل شو نو د ے ټولو لره به یو انعام وی او هغه (لس کسان) ټول به په د ے یو انعام کښی برابر شریک وی۔

شارحؒ وائی چه د نفل نه مراد هغه مال د ے کوم وخت چه د غنیمت د حقے نه زیاته چاته بطور انعام ورکړے شی، یعنی د بنه کردار په صله کښی غازی ته چه د واجبی حق (غنیمت) نه زیات کوم رقم یا سامان ورکولے شی، هغے ته نفل وئیلے شی، بهرحال که چرته په "من دخل هذا الحصن" باندے لفظ د جمیع داخل کړے شو، او لسٔ کسان په یو وخت کښی قلعه ته داخل شول نو په یو نفل کښی به لسٔ واړه کسان برابر شریک

دی، حُکه چه د لفظ جمیع حقیقت عموم اجتماع دی، یعنی د حکم بجو عه من حیث المجموعه سره متعلق کیدل دی، او د لس واړه کسانو په یو نفل کښې د شریکیدو سره د عموم اجتماع معنیٰ ثابتیږی، لهٰذا کله چه په یو نفل کښې د لسو کسانو شریکیدلو سره د کلمه جمیع په حقیقت معنیٰ یعنی عموم اجتماع باندے عمل کیږی نو د لسو کسانو په یو ځائے قلعے د داخلیدو په صورت د اوّل لس کسان به په یو نفل کښې شریک دی، او که چرته هغه لسو کسان علیحده یو بل پسے په قلعے کښې داخل شی نو کوم سړے چه مخکښې داخل شوے وی نو د نفل حقدار به صرف هغه وی د دی نه علاوه نور حضرات به حقدار نه وی، نو په دے صورت کښې د کلمه جمیع په حقیقی معنیٰ یعنی عموم اجتماع باندے څو به عمل ونشی لیکن د هغے په مجازی معنیٰ باندے به عمل وشی او د کلمه جمیع مجازی معنیٰ دا ده چه هغه د کلمه کل په معنیٰ باندے کړے، نو هر کله چه لفظ جمیع مجازاً د لفظ کل په معنیٰ باندے نو د "جمیع من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل کذا" معنیٰ به دا کل من دخل الخ شی، او مخکښې ذکر شوے دے چه لفظ د کل پدے طریقه د افراد و احاطے بیان کولو د پاره راځی، چه په هغے کښې هر یو فرد جدا معتبر وی، نو د کل من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل کذا" معنیٰ به دا شی چه هر یو هغه فرد چه د څولونو رومبے په دے قلعه کښې داخل شی هغه به په دومره اندازه سره د انعام مستحق وی نو د لسو کسانو نه جُدا جُدا داخلیدو په صورت کښې چه کوم کس اوّل داخل شو نو هغه به د انعام حقدار وی، او چه کله لفظ د جمیع مجازاً د کل په معنیٰ وی نو د "جمیع من دخل الخ" په صورت کښې به هم که چرته د لسو کسان یو بل پسے جُدا جُدا قلعے کښې داخل شو نو د څولونو رومبی داخلیدو والا به د انعام حقدار وی او په دے صورت کښې لفظ د جمیع مجازاً د کل په معنیٰ حُکما اغیستے دے، چه لفظ د کل او په لفظ د جمیع د دواړو کښې مناسبت په دے شان موجود دے چه په دے دواړو کښې هر یو د افراد و د احاطے کولو د پاره راځی، فرق پکښې صرف دا دے چه لفظ د کل د احاطے د پاره علی البدیل الاجتماع راځی، بهرحال کله چه د لسو کسانو نه جُدا جُدا قلعه ته د داخلیدو په صورت کښې لفظ د جمیع په حقیقی معنیٰ باندی عمل کول متعذر (مشکل) دے نو په مجازی معنیٰ باندے به عمل وشی، یعنی لفظ د جمیع به د لفظ د کل په معنیٰ سره واغیستے شی، مګر په دے صورت

کښی د حقیقت او مجاز اجتماع راځی یعنی په یو صورت کښی لفظ د جمیع حقیقی معنیٰ مراد دے، او په بل صورت کښی معنیٰ مجازی مراد دے، حالانکه د حقیقت او مجاز جمع کیدل ناجائز دی،

ددے جواب داد ے چه لفظ جمیع بعینه د کل په معنیٰ کښی مجازاً اندے استعمال شوے ځکه که چرته لفظ د جمیع بعینه د کل په معنیٰ کښی وی نو دلسټو کسانو یوځائے قلعه ته د داخلیدو په صورت کښی هر یو د پاره جدا جدا نفل به پوره وے، حالانکه چه مخکښی عبارت کښی مذکور دے، حالانکه دلته د لسټو د پاره صرف یو نفل دے نو معلومه شوه چه لفظ جمیع بعینه د کل په معنیٰ کښی ندے، بلکه لفظ جمیع من دخل اوّلاً مجازاً سابق فی الدخول په معنیٰ مستعمل دے، یعنی که څوک هم قلعے ته په لسو تلو کښی سبقت وکړی هغه به د انعام مستحق (حقدار) وی، سبقت کولو والا یو کس وی یا پوره جماعت وی که چرته یو کس وی نو کامل نفل به هغه ته ملاویږی او که چرته جماعت (ډله) وی نو پوره جماعت به د هغو یعنی مستحق وی، په دے صورت کښی به په عموم مجاز عمل کیږی، عموم دیته وائی چه د لفظ یو د اسی مجازی معنیٰ مراد دا خلے چه حقیقی معنیٰ هم د هغه یو فرد وی لکه لفظ د اسد نه بهادر (شجاع) مراد اغستل چه شیر هم د بهادر (شجاع) یو فرد دے، نو د هغه رنګه دلته هم لفظ جمیع من دخل الخ نه مجازاً سابق فی الدخول مراد دے، او د سابق فی الدخول یو فرد د لفظ جمیع حقیقی معنیٰ یعنی جماعت هم دے، نو کله چه جمیع من دخل الخ استعمال د عموم مجاز په طور باندے د سابق فی الدخول په معنیٰ باندے دے او سابق فی الدخول یو هم کیدے شی، او جماعت هم نو اوس د حقیقت او مجاز جمع کیدل لازم نشو،

شارح وائی چه فرادیٰ فرادیٰ (جدا جدا) دلسټو کسانو په قلعه کښی د داخلیدو په صورت کښی د پرومبنی نمونو نکی د پاره پوره نفل رسیدلو سبب وجه داده چه د اسادولے شی چه جمیع من دخل الخ کلام نه مراد د امام المسلمین غرض د شجاعت او بهادری اظهار کول دی، یعنی په قلعه کښی پرومبی داخلیدونکے کس به شجاع او بهادر شمیرلے شی، او د اظهار د شجاعت به هغه د انعام حقدار وی، نو هر کله چه دلسټو کسانو یوځائے د اخلیدو په صورت کښی د لفظ جمیع د ظاهری معنیٰ حقیقی لحاظ ساتلو سره دلسو کسانو

جماعت دیو نفل حقدار وی، نو بطریق دلالت النص داخبره ثابته شوه چه جُدا جُدا یو بل پسے د لسّو کسانو دا خلید و په صورت د تولو نه پروسے د اخلید و نکے یو کس بطریقه اولی د نفل حقدار دے حُکه چه د لسّو کسانو په یو ځائے د اخلید و په صورت کښی که د شجاعت اظهار دے نو د فرد واحد د تولو نه پروسے د اخلید و په صورت کښی د کمال شجاعت اظهار دے، نو کله چه د نفس شجاعت اظهار مستحق د انعام کید لو سبب دے نو د کمال شجاعت اظهار خو بدرجه اولی مستحق د انعام کید و سبب به وی،

بعضے حضرات چه پدے اعتراض کړے دے چه د دلالت النص اعتبار په کلام الله کښی کولے شی نه په کلام الناس، لهٰذا د امام المسلمین کلام جمیع من دخل الخ نه په طریقه د دلالت النص د یو کس د انعام حقدار جوړ یدل صحیح نه دی -

د دے جواب دادے چه دا اعتراض بالکل لغوّ دے، حُکه چه د دلالت النص په کلام الله کښی څرنگه اعتبار کید ے شی، نو هم دغه رنگے په کلام الناس کښی کید ے شی، مثلاً که چرته مالک خپل غلام ته اُدانیٔ "ولا تُعطِ ذرةً" ته چا ته یوه ذره هم مه ورکوه، نو دا کلام به په ما فوق الذرة (د ذره نه زیات) درکولو سره به درجه اولی منع کول وی، او هم دا دلالت النص دے،

وَفِي كَلِمَةِ كُلٍّ يَجِبُ لِكُلِّ مِنْهُمُ النَّفْلُ يَعْنِي إِذَا قَالَ كُلُّ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا يَجِبُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ نَفْلٌ تَامٌّ لِأَنَّ كَلِمَةَ كُلٍّ لِلْإِحَاطَةِ عَلَى سَبِيلِ الْإِفْرَادِ فَاعْتُبِرَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الدَّاخِلِينَ كَأَنَّ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ وَهُوَ أَوْلَى بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ تَخَلَّفَ مِنَ النَّاسِ وَلَمْ يَدْخُلْ وَلَوْ دَخَلَ عَشَرَةٌ فُرَادَى كَانَ النَّفْلُ لِلْأَوَّلِ خَاصَّةً لِأَنَّهُ الْأَوَّلُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَكَلِمَةُ كُلٍّ يَحْتَمِلُ الْخُصُوصَ ؕ

ترجمه: او د کلے د کل په صورت کښی په داخلید و والو نه به هر یو د یاره نفل واجب وی یعنی کله چه د وخت امام دا وائی چه هر یو هغه کس کوم چه دے قلعے ته پروسے داخل شو نو هغه لره به دومره اندازه نفل وی، نو لسّو کسانو

یو حُلئے داخل شول نو پہ دوئ کښی هر یو لره به کامل نفل واجب وی، ځکه چه کامله ډکل علی سبیل الافراد (بکسره همزه) دافراد احاطه کولو دپاره راځئ نو پہ داخلیدلو والا کسانو کښی دهر یو اعتبار پیدے طور شوے دے، گویا چه هغه سره دویم نشته او هغه د نورو ته نسبت کولو سره اوّل دے او نو رکسان روستو پاتے شوی دی او داخل نه دی، او که چرته لسۡ کسان جُدا جُدا داخلی شی نو ر وهبی نتوتو لو والا دپاره به نفل خاص دی ځکه چه من کل وجه اوّل دے، او کله د کل د خصوص احتمال ساقی،

تنبیه ۱۰ مُصَنِّف رحمه الله تعالیٰ وائی که چرته د جماعه پہ وخت کښی امام المسلمین اُو یا مثل "کل من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل کذا، یعنی هر یو هغه کس چه روسته پاتے شوے دے قلعه کښی داخل شی هغه لره دومره انعام وی دوی نه پس لسۡ کسۡ یو خائے داخل شو نو دوئ کښی هر یو لره یو نفل وی، یعنی لسۡو ته به لسۡ نفل ورکولے شی، او دومره وجه داده چه لفظ د کل علی اسبیل الافراد (بکسر الهمزه) دافراد و احاطه کولو دپاره راځئ نو کوم لسۡ کسان چه قلعه کښی داخل شوی دی نو پہ هغوئ کښی به هر یو دا سی کنړلے شی چه دهغه سره بل شوک نشته یعنی د چولونه روسته صرف هم دا دے، او چه کوم کسان روستو پاتے شوی دی، او پہ قلعه کښی داخل نه دی، د هغوی پہ اعتبار سره دا اوّل کسی دے، او وغه رکګے داخلیدے والا لسۡ کسان دی، لهذا هر یو ته به پورا پورا نفل ورکولے شی،

مُحَشِّیؒ وائی چه د شارحؒ پہ عبارت کښی "وهو اوّل بالنسبة الی من تخلّف من النّاس ولم یدخل، کښی تسامح ده پدے اعتبار سره چه روسته پاتے داخلیدو والا کسی د دویم کس د داخلیدو والا پہ نسبت خو اوّل کیدے شی لیکن کوم چه ندی داخل شوی د هغوی پہ نسبت اوّل څرنګه کیدے شی، نو دے وجه مناسب داده چه شارحؒ داسی اُوائی "وهو اوّل بالنسبة الی من تخلّف من النّاس الّذی یُفَتَّحُ دخوله بعد فتح الحصن" یعنی پہ داخلیدلو والا لسۡ کسا نو کښی د هر یو د هغوئ پہ نسبت کولو کښی روسته پاتے کوم چه روستو پاتے شوی دی او د هغوئ داخلیدل د قلعے د فتح کولو نه بعد مُقرّر کړے شو یدی، یعنی د قلعے د فتح کولو نه بعد چه کوم کسان قلعه کښی داخل شی نو د هغوی پہ مقابله کښی مذکور لس کسانو کښی هر یو اوّل داخلیدلو والا دے، او کله چه

هر یو اوّل داخلید و الا دے، نو هر یو تر به پوره نفل ورکړے شی، بهرحال د لسو کسانو یو ځائے داخلید و په صورت کښی هر یو د پوره نفل حقدار دے، او که چرته لس کسان یو بل پسے جُدا جُدا داخل شی، نو په دے صورت کښی به نفل خاص طور هغه پر و مبی داخلید ونکی د پاره وی ځکه چه من کل وجهٍ هم واکس د تولونه روبیے قلعے ته داخلید و الا دے، او کل د خصوص احتمال هم ساقی نه دے وجے نه د جُدا جُدا داخلید و په صورت کښی صرف یو کس ته په نفل ورکولو کښی هیڅ مضائقه (باک) نشته دے،

وَفِي كَلِمَةِ مَنْ تَفْصِيلٌ الْأَصْلِيُّ إِنْ قَالَ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا لَا يَسْتَحِقُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ لِأَنَّ الْأَوَّلَ اسْمٌ لِفَرْدٍ سَابِقٍ دَخَلَ أَوَّلًا وَلَمْ يُوجَدْ بَلْ وُجِدَ الدَّاخِلُونَ الْأَوَّلُونَ وَكَلِمَةُ مَنْ لَيْسَتْ كَذٰلِكَ فِي الْعُمُومِ حَتّٰى لَوْ حَلَفَ فِي تَغْيِيرِ لَفْظِ أَوَّلًا بِخِلَافِ كَلِمَةِ كُلٍّ وَالْجَمِيعِ فَإِنَّهُ يَتَغَيَّرُ بِهِمَا قَوْلُهُ أَوَّلًا وَلَوْ دَخَلَ عَشَرَةٌ فَصَاعِدًا يَسْتَحِقُّ الْأَوَّلُ النَّفْلَ خَاصَّةً دُونَ الْبَاقِينَ۔

ترجمہ:۔ او په کلمه د من کښی نفل باطل شی یعنی که چرته د وخت امام اویُل کوم څوک چه دے قلعے ته اوّل داخل شی هغه لره به دومره اندازه انعام وِ ټولس کسان په یو ځائے داخل شول نو په هغوئ کښی څوک هم وِ نفل حقدار نوی، ځکه چه اوّل د هغه فرد سابق نوم دے چه اوّل داخل شی، او یو کس هم داسی و نه بیا مونږ دے شو بلکه ټول هغه کسان بیا مونږ دے شو، کوم چه ټول یو ځائے روبیے داخلید والا دی، او کلمه د من په عموم کښی محکم نده، تر دے چه هغه لفظ د اوّلاً په تغیر کیدو کښی مؤثر وی، په خلاف د لفظ کل او د جمیع کښی ځکه چه د دوارُه سره د هغه د اقول چه اوّلاً دے متغیر کیږی، او که چرته لس وارُه کسان جُدا جُدا داخل شی، نو باقی ټولو افرادو نه علاوه صرف اوّلنے کس مستحق کیږی،

تشریح:۔ مُصَنِّفٌ وائی که چرته په وخت د جهاد امام المسلمین اُویُل مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ اوّلاً فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا، یعنی کوم کس روبیے د قلعے کښی داخل

شی نو هغه لره به په دوهمه اندازه کښی نقل وی، دے نه پس لښ کسان یوځای قلعه ته داخل شو نو په دوی کښی به یو کس هم دنقل حقدار نوی ځکه چه روپیے د هغه فرد سابق نوم دے کوم چه روپیے داخل شوی دے، او دلته دیو کس داخلیدل موجود نشو بلکه پیر دا سی کسان بیا موندے شو چه اوّل + روپیے داخلید و والا دی نو کله چه دا ستحقاق نقل شرط یعنی د فرد سابق روپیے داخلیدل رانغلو نو دنقل به یو کس مستحق (حقدار) نوی،

پاتے شو دا اعتراض چه "من دخل هذا الحصن اوّلاً" مجازاً د سابق فی الدخول په معنی واخستے شی او هغه سابق فی الدخول واحد دی اوکه جماعت، څرنګه چه "جمیع من دخل اوّلاً د سابق فی الدخول په معنی اخستے شوے دے، نو په دے صورت کښی به قول لښ کسان به د نقل مستحق شی،

دے جواب دادے چه لفظ دمَنْ دعموم په معنی کښی محکم ندے، نو دے وجه نه هغه (مَنْ) د لفظ اوّلاً په بدلیدو کښی موثر ندے، دے برعکس لفظ د کُل او لفظ د جمیع دا دواړه عموم د پاره محکم دی، لهذا دے دواړو په ذریعه به قول دا اوّلاً متغیر شی او اوّل نه مراد به سابق فی الدّخول وی، اوکه من دخل هذا الحصن اوّلاً فله من الثّمن کذا، په صورت کښی لښ کسان جُدا جُدا داخل شو نو کوم کس چه اوّل داخل شوے دی، نو هغه به د نقل حقدار وی، او باقی نهٔ کسان به د نقل حقدار نه وی۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ مِنْ بَيَانِ الْعَامِّ الصِّيْغِيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ وَضْعًا ذَكَرَ مَا يَكُوْنُ عُمُوْمُهٗ عَارِضًا بِدَلِيْلٍ خَارِجِيٍّ فَقَالَ وَالنَّكِرَةُ فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ تَعُمُّ وَذَالِكَ لِاَنَّهَا فِيْ اَصْلِ وَضْعِهَا لِمَاهِيَةٍ اَوْ لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ عَلَى اخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ فَاِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّفْيُ تَعُمُّ اِذْ نَفْيُ الْمَاهِيَةِ اَوِ الْفَرْدِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَذَالِكَ فَاِنْ تَضَمَّنَ مَعْنَى الْاِسْتِغْرَاقِ كَانَ نَصًّا فِيْهِ كَمَا فِيْ لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ كَقَوْلِهٖ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاِلَّا كَانَ ظَاهِرًا

فِیْہِ وَمُحْتَمِلاً لِلْخُصُوْصِ مِرَارًا لِدَلِیْلِ عَلٰی مُرُوْرِھَا الْاِجْمَاعُ وَالْاِسْتِعْمَالُ وَ قَوْلُہٗ تَعَالٰی اِذْ قَالُوْا مَا اَنْزَلَ اللّٰہُ عَلٰی بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْکِتَابَ الَّذِیْ جَآءَ بِہٖ مُوْسٰی فَلَوْ لَمْ یَکُنْ قَوْلُہٗ عَلٰی بَشَرٍ وَقَوْلُہٗ مِنْ شَیْءٍ مُفِیْدًا لِلسَّلْبِ الْکُلِّیِّ لَمَا کَانَ قَوْلُہٗ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْکِتَابَ مُؤَدِّیًا اِلَیْہِ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِیْجَابِ الْجُزْئِیِّ لِاَنَّ السَّلْبَ الْجُزْئِیَّ لَا یُنَاقِضُ اِلَّا الْاِیْجَابَ الْجُزْئِیَّ۔

ترجمہ:۔ پس ھر کلہ چہ مُصَنِّف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی پہ اعتبار د وضع د عام صیغی او عام معنوی بیان نہ فارغ شو، نو ھغہ عام ئے ذکر کړو د کوم عموم چہ د دلیل خارجی دد ہے نہ راځی او نکرہ پہ ځائے د نفی کښی د عموم فائدہ ورکوی او دا حکم چہ نکرہ د خپل اصل وضع پہ اعتبار سرہ پہ حیثیت د اختلاف د قولینو ماھیت د پارہ وی یا فرد غیر معین د پارہ نو کلہ چہ نکرہ باندے نفی داخل شی نو نکرہ عامّہ شی حکہ د ماھیّت نفی یا د فرد غیر معین نفی عام داسی کیږی نو کہ چرتہ نکرہ منفیہ د من استغراقیہ پہ معنیٰ کښی منضمن وی نو دا پہ عموم کښی نصّ وی، لکہ پہ "لَا رَجُلَ فِی الدَّارِ"، او "لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ" کښی چہ دے، کہ داسی نوی نو بیا پہ عموم کښی ظاھر وی او خصوصًا احتمال بہ ساتی او د نکرہ منفیہ د عموم دلیل اجماع او استعمال دے، او د اللہ تعالیٰ کلام "اِذْ قَالُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ عَلٰی بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْکِتَابَ الَّذِیْ جَآءَ بِہٖ مُوْسٰی" دے، نو کہ چرتہ یاری تعالیٰ قول "عَلٰی بَشَرٍ"، او "مِنْ شَیْءٍ" د سلب کلی فائدہ ورنکړی نو د باری تعالیٰ قول "قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْکِتَابَ" بہ دا ایجاب جزئی پہ طور نہ رد کیدے حکہ چہ سلب کلی د ایجاب جزئی مناقض نوی،

تشریح:۔ شارح رح وائی چہ د وضع پہ اعتبار سرہ چہ د عام کوم دوہ قسمہ دی (۱) دا چہ د صیغے او معنی دواړو پہ اعتبار سرہ عام وی۔ (۲) دا چہ صرف د معنیٰ پہ اعتبار سرہ عام وی دد ے د دواړو قسمونو بیان د فراغت نہ پس اوس دا سے عام ذکر کول غواړی چہ د ھغے عموم پہ دلیل خارجی سرہ راځی، نو حکہ ئے اوفرمائیل کہ چرتہ نکرہ باندے صرف نفی داخل شی نو د عموم فائدہ بہ ورکوی، او برابرہ خبرہ

ده که صرف نفی په نفس نکره باندے داخل وی لکه "لَا رَجُلَ فِی الدَّارِ" او که په هغه فعل باندے داخل وی چه کوم فعل په نکره باندے داخل وی، لکه "مَا رَأَیْتُ رَجُلًا" دے دلیل دادے چه نکره د خپل اصل وضع په اعتبار سره د بعضے حضراتو په نزد ماهیت دپاره ماځئ او د بعضے حضراتو په نزد د فرد غیر معین دپاره ماځئ، نو کله چه په نکره باندے حرف نفی داخل شی نو د ماهیت نفی به کیږی یا به د فرد غیر معین نفی کیږی او دد واړو نفی نه عموم ثابتیږی، حکمه چه د ماهیت نفی وشوه نو د ماهیت د نفی سره د ټولو افرادو نفی بهه وشی، حکمه کله چه تر یو فرد هم باقی وی نو ماهیت به باقی پاتے وی، نو ثابت شوه چه د ماهیت د نفی سره د ټول افرادو منتفی کیږی او چه کله ټول افراد منتفی شو نو عموم ثابت شو، همدغه رنګه که چرته فرد غیر معین منتفی شی نو ټول افراد به منتفی شی، ولے چه که یو فرد هم باقی پاتے شی نو فرد غیر معین به منتفی نوی، بهرحال کله چه د فرد غیر معین نفی سره د ټولو افرادو منتفی کیږی نو په دی کښی هم عموم ثابت شو، بهرحال کله د ماهیت دپاره وی او که یا د فرد غیر معین دپاره په دواړو صورتونو کښی که چرته صرف نفی په نکره باندے داخل شوه نو هغه به د عموم فائده ورکوی نو بیا کله د عموم علی سبیل الوجوب وی او کله علی سبیل الجواز. د عموم علی سبیل الوجوب به هغه وخت کښی وی چه کله صرف نفی په نکره باندے داخل وی، او نکره من استغراقیه معنی کښی متضمن وی، لکه "لَا رَجُلَ فِی الدَّارِ" د دا هغه کس په جواب کښی به وی، چه دا اوریدلی وی، "هل من رجل فی الدار"، نو جواب به په اصل کښی "لَا مِنْ رَجُلٍ فِی الدَّارِ" وو. من استغراقیه حذف کړے شوه لیکن د معنی لحاظ ئے ساتلے شوے دے، او د معنی داده چه په کور کښی څوک سړے نشته، او لکه "لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ" حکمه چه دا کلمه د هغه کس د سوال په جواب کښی ده چه هغه دا اوریدلی وی "هَلْ مِنْ إِلٰهٍ إِلَّا اللّٰهُ" آیا د الله نه سوا کوم معبود شته، جواب ورکړے شو "لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ" یعنی "لَا مِنْ إِلٰهٍ إِلَّا اللّٰهُ"، د الله سوا نور معبود هم نشته او که چرته په نکره باندے حرف نفی داخل وی مگر هغه د من استغراقیه پرته معنی کښی متضمن نوی، نو هغه یه علی سبیل الجواز عموم فائده ورکوی یعنی کله به د عموم فائده ورکوی، لکه "لَا بَیْعَ وَلَا خُلَّةَ" او کله به

د عموم فائده نه ورکوی بلکه د قرینے دوجے نه به د خصوص فائده ورکوی بلکه "مارأیت رجلاً بل رجلین" مایو سړے ونه لیدل بلکه دوه سے ولیدل، نو دلته رجلاً صرف یوسړے مراد دے او پدے باندے قرینه لفظ د رجلین ده، هم دا شارح داسی اُوئیل که چرته نکره من استغراقیه معنی ته متضمن وی نو هغه بیا به عموم کتبی نص دے یعنی وجوبی طور به عموم ثابت وی او که چرته د من استغراقیه معنی ته متضمن نوی نو هغه به په عموم کښی ظاهر وی یعنی جوازی طور به عموم ثابت وی، او د خصوص احتمال به ساتی،

شارح وائی چه نکره منفیه د عموم د پاره مفید کیدلو باندے اجماع او د عربو استعمال دلیل دے، اجماع خو داسی دلیل دے چه کلمه لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ د مفید توحید کیدلو باندے د نقول اجماع ده، او لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ به هغه وخت د توحید د پاره مفیده وی، کلمه چه د صرف نفی لا په ذریعه د الله تعالیٰ نه علاوه د هر معبود نفی شوی وی او د الله تعالیٰ نه علاوه د هر معبود نفی کول عموم دے نو ثابته شوه چه نکره منفیه مفید د پاره د عموم وی، او د عربو د کلام په تلاش کولو سره هم دا معلومیږی چه اهل عرب نکره منفیه د افاده د عموم د پاره استعمالوی، او د باری تعالیٰ قول "اِذْ قَالُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ الَّذِیْ جَآءَ بِهٖ مُوْسٰى" هم د نکره منفیه په مفید عموم باندے د دلالت کوی، په دے طریقے چه یهودو اوئیل چه الله تعالیٰ په کوم بشر باندے هیڅ شے نه دے نازل کړے، دے په جواب کښی الله تعالیٰ اوفرمایل چه ته (حضرت محمد صلی الله علیه وسلم) دا سی اوایه چه هغه کتاب کوم چه موسیٰ علیه السلام راوړے د وهغه (کتاب) چا نازل کړے دو، یعنی تورات په حضرت موسیٰ علیه السلام باندے هم الله تعالیٰ نازل کړے دے، په دے آیت کښی د "مَنْ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ الَّذِیْ جَآءَ بِهٖ مُوْسٰى" موجبه جزئیه ده، و لے چه حضرت موسیٰ علیه السلام هم په "علی بشر" کښی د بشر بعض دے، او تورات هم په "من شئ" کښی د شئ بعض دے، او بعض لره د بعض د پاره ثابت کړے شوے دے، یعنی د تورات نزول د موسیٰ د پاره ثابت کړے شوے دے او محمول د موضوع د بعضے افرادو د پاره د ثابتولو نوم موجبه جزئیه ده، بهرحال دا جمله د "وَمَنْ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ الَّذِیْ جَآءَ بِهٖ مُوْسٰى" موجبه جزئیه ده، او دے لره د "مَآ

اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰی بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ، نقیض جو پہ دلو سرہ ذکر کړے شو او دا خبرہ مسلم دہ چہ موجبہ جزیہ د سالبہ کلیہ نقیض وی نہ د سالبہ جزئیہ لہ ثابتہ شوہ، چہ د "مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰی بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ" سالبہ کلیہ دہ او پہ سالبہ کلیہ د محمول دھر ھر فرد د موضوع د ھر فرد نہ نفی کیږی او دھم د عموم دے، نو ثابتہ شوہ چہ "ایت کتبی بشر او "شیٔ" دواړہ نکرے د ما حرف نفی لا ندے واقع کیدو وجے نہ عموم دپارہ مفید وی

وَفِی الْاِثْبَاتِ تَخُصُّ لٰکِنَّهَا مُطْلَقَةٌ اَیْ اِذَا لَمْ تَکُنْ تَحْتَ النَّفْیِ بَلْ کَانَتْ فِی الْاِثْبَاتِ فَتَکُوْنُ خَاصَّةً لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَیْرِ مُعَیَّنٍ لٰکِنَّهَا مُطْلَقَةٌ بِحَسْبِ الْاَوْصَافِ کَمَا اِذَا قُلْتَ اَعْتِقْ رَقَبَةً یَدُلُّ عَلٰی رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ مُحْتَمِلَةٍ لِلْاَوْصَافِ کَثِیْرَةٍ بِاَنْ تَکُوْنَ سَوْدَاءَ اَوْ بَیْضَاءَ اَوْ غَیْرَ ذَالِکَ وَاِذَا قُلْتَ جَاءَنِیْ رَجُلٌ یُفْهَمُ مِنْهُ مَجِیْءُ وَاحِدٍ مُبْهَمٍ مَجْهُوْلِ الْوَصْفِ وَلَیْسَ الْمُرَادُ بِالْمُطْلَقِ هٰهُنَا هُوَ الدَّالُّ عَلَی الْمَاهِیَةِ مِنْ غَیْرِ دَلَالَةٍ عَلَی الْوَحْدَةِ وَالْکَثْرَةِ بَلْ هِیَ الدَّالَّةُ عَلَی الْوَحْدَةِ مِنْ غَیْرِ دَلَالَةٍ عَلٰی تَعْیِیْنِ الْاَوْصَافِ وَهٰذَا هُوَ الَّذِیْ عَنَّ الشَّافِعِیَّ فِیْ ظَنِّهَا عَامَّةٌ وَهُوَ مَعْنٰی قَوْلِهٖ۔

ترجمہ: او نکرہ پہ اثبات کتبی خاص وی لیکن مطلق وی یعنی نکرہ چہ کلہ تحت النفی نوی بلکہ پہ اثبات کتبی وی نو ھغہ فرد واحد غیر معیّن دپارہ خاص وی لیکن د اوصافو پہ حیثیّت مطلق وی، څرنگہ چہ تہ د ائے یوہ رقبہ آزادہ کړہ نو پہ یو د اسی رقبہ باندی دلالت کوی چہ د پیر اوصافو احتمال ساتی (پدے لحاظ) کہ تور وی یا سپین یا وے نہ علاوہ او چہ تہ کلہ جاء نی رجل اولے نو وے نہ دے یو مبہم مجہول الوصف کس راتلگ پہ کنړے، شی، او د لتہ د مطلق نہ مراد ھغہ نہ دے چہ کوم پہ وحدت او کثرت باندے دلالت کولی نہ بغیر پہ ماھیّت باندے دلالت کوی، بلکہ ھغہ نکرہ مراد دہ، چہ د تعیین اوصاف باندے دلالت کولو نہ بغیر پہ وحدت باندے دلالت کوی، او ھم ھغہ دے ھغہ (رحمۃ اللہ علیہ) چہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نکرہ پہ اثبات کتبی د عام گمان کولو سرہ دھوکہ شوے دے، او د مصنّف رحمۃ اللہ علیہ د مخکښی قول ھم دا مطلب دے،

تشریح: مصنّف رحمه الله تعالی فرمایلی دی، که دنکره چرته تحت اثنی واقع نوی بلکه په کلام مثبت کښی واقع دی، نو هغه یو غیر معین فرد دپاره خاص دی یعنی پدیکښی به عموم نوی بلکه خصوص به دی، لیکن د اوصافو په اعتباره به مطلق دی، مثلاً که چا اَعْتِقْ رَقَبَةً اوویل نو دومره نه به د رقبه واحده آزادی مراد دی، البته د هیرو اوصافو احتمال به پکښی وی، یعنی دا رقبه (روښانه) توره هم کیدے شی او سپینه هم کیدے شی، عالم هم کیدے شی او جاهل هم، هده غه رنګه که چرته چا، "جاءنی رجل" اویل نو دومره نه به دیو دا سی غیر معین سړی راتګ مراد وی، او چه هغه اوصاف مجهول وی، او دلته په قول د باری تعالی اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً "کښی د دا سی یوه بقره واحده (ریوړه غوا) ذبح کول مراد دی، چه د هغے اوصاف معلوم نه دی،

شارح وائی چه په متن کښی د نکرے د مطلق کیدو نه مراد ندے چه هغه به په وحدت او کثرت باندے د دلالت کولو نه بغیر په ماهیت او حقیقت باندے د دلالت کولو والا وی، لکه څرنګه چه بعضے وخت په اصولو کښی په حقیقت من حیث هی باندے د مطلق لفظ ویلے شی، بلکه دلته د مطلق نه مراد دا دے چه په کلام مثبت کښی نکره د تعین د اوصافو نه بغیر په وحدت باندے د دلالت کولو والا وی، یعنی نکره خو به د دلالت په یو کړی، لیکن د هغے اوصاف به مجهول وی، حضرت امام شافعی رح په د نکرے په کلام مثبت کښی د عام کیدلو دهوکه هم د دے لفظ مطلق نه شوے ده، اوهم دا د مصنّف رح د آئنده عبارت مطلب دے،

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح تَعُمُّ حَتّٰى قَالَ بِعُمُوْمِ الرَّقَبَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِي الظِّهَارِ فَاِنَّهٗ يَقُوْلُ اِنَّ لَفْظَ رَقَبَةٍ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ عَامٌّ شَامِلٌ لِلْمُؤْمِنَةِ وَالْكَافِرَةِ وَالسَّوْدَاءِ وَالْبَيْضَاءِ وَالرَّمْنَاءِ وَالْمَجْنُوْنَةِ وَالْعَلْمَاءِ وَالْمُدَبَّرَةِ وَغَيْرِهَا وَقَدْ خُصَّتْ مِنْهَا الرَّمْنَاءُ وَالْمُدَبَّرَةُ وَنَحْنُ خَصَصْنَاهَا بِالْاِجْمَاعِ فَاَخَصُّ اَنَا مِنْهَا الْكَافِرَةَ بِالْقِيَاسِ عَلَيْهَا وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ تَخْصِيْصَ الرَّمْنَاءِ لَيْسَ بِتَخْصِيْصٍ بَلْ هُوَ غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ اِذْ هُوَ فَائِتُ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ وَالرَّقَبَةُ الْمُطْلَقَةُ مَا تَكُوْنُ سَلِيْمَةً عَنِ الْاَبَقِ، وَالْمُدَبَّرَةُ غَيْرُ مَمْلُوْكَةٍ مِنْ وَجْهٍ فَلَا يَتَنَاوَلُهَا اِسْمُ الرَّقَبَةِ

وَلَا يَنْبَغِي اَنْ يُقَاسَ عَلَيْهَا الْكَافِرَةُ فِي التَّخْصِيصِ وَلَنَا فِي هٰذَا الْمَقَامِ ضَابِطَتَانِ
اِحْدٰهُمَا اَنَّ الْمُطْلَقَ يَجْرِي عَلٰى اِطْلَاقِهٖ وَالثَّانِيَةُ اَنَّ الْمُطْلَقَ يَنْصَرِفُ اِلَى
الْفَرْدِ الْكَامِلِ فَالْاَوَّلُ فِي حَقِّ الْاَوْصَافِ كَالْاِيْمَانِ وَالْكُفْرِ وَالثَّانِي فِي حَقِّ الذَّاتِ
كَالرَّمَانَةِ وَالْعَيْنِ وَقَالَ صَاحِبُ التَّلْوِيْحِ اِنَّ هٰذَا النِّزَاعَ لَفْظِيٌّ اِذْ لَا يَقُوْلُ
الشَّافِعِيُّ بِتَحْرِيْرِ رَقَبَاتٍ فِي الظِّهَارِ وَاِنَّمَا يَقُوْلُ بِتَحْرِيْرِ رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ
فَقَطْ وَنَحْنُ مَا قُلْنَا اِلَّا بِعُمُوْمِ الْاَوْصَافِ فَسَوَاءٌ اِنْ سُمِّيَ هٰذَا اِطْلَاقًا
اَوْ عُمُوْمًا۔

ترجمہ:۔ او دا امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ پہ نزد نکرہ مثبت کښی ہم د عموم فائدہ ورکوی۔ تردے چہ کفارہ د ظہار کښی چہ کومہ رقبہ ذکر دہ دھغے عموم قائل دے حکہ چہ امام شافعیؒ فرمائی چہ لفظ د رقبہ د باری تعالیٰ پہ قول فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ کښی عام دے، یعنی مؤمنہ، کافر، تور، سپین، شل، لیونے روند، مدبّر وغیرہ دی ټولو تہ شامل دے، اوپہ دے کښی شک او مدبّر د غہ شان نورهم پہ اجماع سرہ لہ خاص کړی دی، پس څہ پہ د شل وغیرہ باندے قیاس کولو سرہ کافرهم خاص کوم، مونږ د اجواب ورکوو د شل والی تخصیص دا تخصیص ندے بلکہ هغہ بالکل پہ رقبہ مطلقہ کښی داخل شوے ندے، حکہ چہ دا خو د جنس منفعت څخہ والا دے، او د رقبہ مطلقہ هغہ دہ، چہ د نقص او د عیب نہ محفوظ وی۔ او مدبر (غلام) حسن وجہ غیر مملوک وی، لهٰذا دیتہ بہ لفظ د رقبہ شامل نہ وی، اوپہ تخصیص کښی شل والئے پہ کافر باندے قیاس کول مناسب ندکہ، او حکم د برد کپارہ پدے حُلئے کښی دوہ ضابطے دی، یو دا چہ مطلق پہ اطلاق جاری کیږی، او دویم دا چہ مطلق د فرد کامل طرف تہ واپس کیږی، نو دا دلتہ ضابطہ دا وصافو پہ حق کښی دہ لکہ ایمان او کفر، دویم ذاتونو پہ حق کښی دہ، لکہ شل والے، او روند والے، او صاحب د تلویح وئیلی دی چہ دا نزاع لفظی دہ حکہ چہ امام شافعیؒ پہ ظہار کښی د یو سر قبا تور غلامانو د آزادولو قائل نہ دے بلکہ صرف د یوے رقبے د آزادولو قائل دے، او مونږ نږ یو قائل، مګر د عموم د اوصافو، لهٰذا برابرہ دہ کہ دد ے نوم اطلاق کیخود لے شی یا عموم،

تشریح:- مُصنّف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرمائی چه د اِمام شافعی رضی اللہ تعالیٰ په نزد نکره په کلام مثبت کښی هم د عموم فائده درکوی، نو دے وجے دکفاره د ظهار په سلسله کښی امام شافعیؒ په قول د باری تعالیٰ فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ کښی دے خبرے قائل دے، چه رقبه عام ده، مؤمنه کافره، شله، توره، سپینه، نابینا، او مدبّره د تولوته شامله وه، لیکن مدبره او شله ومقطوع الیدین وام ولد و غیره ئے په اجماع سره خاص کړے شوی دی، یعنی په دوئ کښی دکوم یو آزاد و لو سره کفاره د ظهار په اجماع نه ادا کیږی الخ ش فوګے وائی چه کله موشله او مدبّره په اجماع خاص کړه نو ځکه په دوئ قیاس کولو سره کافر هم خاص کوم یعنی ځما په نزد د کافر غلام آزاد یدل په کفاره ظهار کښی معتبر نه دے، حُمونږ د ځان نه دے د اجواب دے چه د شل والی د تخصیص د سره تخصیص نه دے، بلکه شل غلام په رقبه مطلقه کښی نه دے داخل، ځکه چه په شل والی کښی جنس منفعت معدوم دے، او رقبه مطلقه هغه ده، چه د عیب او نقص نه بالکل محفوظ وی، نو په هر کله په شل والی کښی جنس منفعت معدوم وی، او په هغے تول نقصان وی، نو هغه رقبه مطلقه څرنګه کیدے شی او چه کله شل والے په رقبه مطلقه کښی داخل نوی، نو دے د خاص کولو څه مطلب او پاتے شو مدبر (غلام) نو هغه خو د آزادی مکمل طور باندے حقدار دے، نو دے وجے نه هغه هم من وجه مملوک نه شو، نو دده (مدبّر) د رقبه نه د خاص کولو څه سوال پیدا کیږی، بهرحال هرکله چه شل او مدبّر په رقبه مطلقه کښی د نه داخلید و دوجے نه د رقبه نه ځان دی خاص شوی، نو په دوئ باندے د قیاس کولو سره کافر د رقبه نه خاص کول مناسب نه دی، د اِمام شافعیؒ مستدل داد ے چه الله تعالیٰ فرمائیلی دی، اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیْءٍ اِذَا اَرَدْنَاهُ اَنْ نَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَیَكُوْنُ" یعنی حُمونږ د هر شی په باره کښی چه کله موږ د هغے د ایجاد و لو اراده وکړو، نو د هغے د پاره د الله شو نو هغه شی، د لته د اوکوره په آیت کښی لفظ شی نکره ده او مثبت هم ده، او تمام اشیاء ته شامل هم ده ځکه چه د الله قدرت تمام اشیاؤ ته شامل دے، نو ثابته شوه چه نکره په کلام مثبت کښی هم د عموم فائده ورکوی، حُمونږ لخوا دے د جواب دے چه د لته په آیت کښی لفظ "اِنَّمَا"، نفی او د اثبات په معنی کښی دے، لهٰذا د آیت معنی به شی "لَیْسَ قَوْلُنَا لِشَیْءٍ

اذا اردنا ایجاده الا قولنا کن" یعنی کلمه چه مونږ د کوم شی د جوړولو اراده وکړو نو هغے د پاره حُکم ورکړو دیناسره ویلی "کُنْ" یعنی مونږ صرف د لفظ کن سره هغه جوړوو، په دے تاویل سره لفظ د شی تحت النفی به داخل شی او د تحت النفی داخل کیدو وجه نه به عام وی، حاصل د خبرے دا دے چه په آیت کښی لفظ د شیٔ (نکرہ) په کلام مثبت کښی داخل کیدو د وجه ته عام نه دے بلکه د تحت النفی داخل کیدو وجے ته عام دے، او چه کله تحت النفی داخل کیدو د وجے نه عام دے، نو دا آیت د امام شافعیؒ استدلال نشو،

شَرَحَ دَوَمْ لَاوَّلَ وائی چه دلته حُکم ورکړے د پاره دُرُوه ضابطے دی، یوه ضابطه خو داده چه مطلق په خپل اطلاق جاری کیږی، دویمه داده چه مطلق خپل فرد کامل طرف ته واپس کیږی نو اوّل ضابطه د اوصافو په حق کښی ده، بلکه ایمان او کفره رقبه مطلقه د خپلو اوصافو په اعتبار سره په اطلاق جاری ده یعنی وصف په اعتبار سره هر قسم رقبه (غلام) په کفاره ظهار کښی آزاد ول کافی دی، که هغه مؤمن وی یا کافر، او دویم ضابطه د ذات په حق کښی ده، یعنی د ذات او اعضاؤ په اعتبار سره رقبه مطلقه به فرد کامل طرف ته حُکم ورکړے، نو د دے ضابطه په اعتبار سره د رقبه مطلقه ته شل والے پوندوالے به خارج شی، حُکه چه اعضاء د پیدائش په اعتبار سره داد واړه کامل نه دی، بلکه ناقص دی، صاحب تلویح وئیلی دی چه د اوصافو په اعتبار سره نکره مطلقه په کلام مثبت کښی د عام کیدو او نه کیدو کښی په احنافوؒ او شوافعوؒ تر مینځ چه کوم اختلاف دے، نو هغه نزاع لفظی ده، ورنه په حقیقت کښی هیڅ اختلاف نشته دے حُکه چه په کلام مثبت کښی کله چرته نکره واقع شی، نو دا اوصافو په اعتبار سره د مطلق کیدو د وجے نه شوائع د دے نوم عموم مقرر کوی، او احناف هغے نوم عموم نه مقرر ده وی، بلکه هغه ته مطلق وائی، نتیجه د دواړو لیونده، حُکه امام شافعیؒ هم د تَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ د وجے نه په کفاره ظهار کښی د متعدد یعنی څیر غلامانو آزاد ولو قائل نه دے، بلکه صرف دیو غلام آزاد ولو قائل دے، خو نکر چه د احنافو هم د مذهب دے، او مونږ احناف صرف د عموم د اوصافو قائل یو، برابره خبره ده که د هغے نوم اطلاق وی یا عموم ——— :-

وَاِنْ وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ هٰذَا بِمَنْزِلَةِ الْاِسْتِثْنَاءِ مِمَّا سَبَقَ كَانَّهٗ قَالَ وَفِي الْاِثْبَاتِ تَخُصُّ اِلَّا اِذَا كَانَتْ مَوْصُوْفَةً بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَاِنَّهَا تَعُمُّ لِكُلِّ مَا وُجِدَتْ فِيْهِ هٰذِهِ الصِّفَةُ وَاِنْ كَانَتْ خَاصَّةً فِيْ اِخْرَاجِ مَا عَدَاهَا وَهٰذَا بِحَسَبِ الْعُرْفِ وَالْاِسْتِعْمَالِ وَاِلَّا فَمَفْهُوْمُ الصِّفَةِ هُوَ الْخُصُوْصُ وَالتَّقْيِيْدُ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ وَلِهٰذَا لَمْ تَكُنْ عَامَّةً اِذَا كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ فِيْ نَفْسِهَا خَاصَّةً كَقَوْلِكَ وَاللّٰهِ لَاَضْرِبَنَّ الرَّجُلَ وَلَهٗ فِيْ فَاِنَّ الْوَالِدَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا وَاحِدًا وَلٰكِنَّ هٰذَا اَلْاَصْلُ اَكْثَرِيٌّ لَا كُلِّيٌّ وَاِلَّا فَقَدْ تَعُمُّ بِدُوْنِ الصِّفَةِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَمْرَةٌ خَيْرٌ مِنْ جَرَادَةٍ وَقَوْلِهٖ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا اَحْضَرَتْ وَعَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَقَدْ تَخُصُّ بِالصِّفَةِ كَمَا اِذَا قَالَ وَاللّٰهِ لَاَتَزَوَّجَنَّ اِمْرَاَةً كَوْفِيَّةً بِتَزَوُّجِ امْرَاَةٍ وَاحِدَةٍ وَمِثْلُ قَوْلِكَ لَقِيْتُ رَجُلًا عَالِمًا۔

ترجمہ:۔ او که چیرته دصفت عامه سره موصوف وی، نو هغه به عام وی، دا عبارت دمخکنیو قبل نه دا استثناء په مرتبه کښی دے، گویا داسے ئے او ئیل چه نکره په اثبات کښی د خصوص فائده ورکوی، کله چه د صفت عامه سره موصوف وی، خُکه چه دا هر یو هغه شی ته عام وی، په کوم چه دا صفت موجود وی، اگرچه په دے نه ماسوا په خارج کولو کښی خاص وی، او دا د عرف او د استعمال په اعتبار سره دے، کښی دظاهر په اعتبار سره د صفت مفهوم خصوص او تقیید دے، او دے وجه نه نکره به عام نه وی خُکه چه کله هغه صفت فی نفسها خاص وی، لکه ستاد اقول په خُدائے قسم خُه به هغه کس وهم چا نه چه زه پیدا یم، (رپلار) خُکه چه پلار یو وی، لیکن دا قاعده اکثری ده، قاعده کلی نه ده، کښی بیاخو نکره په کلام مثبت کښی بغیر د صفت نه به د عموم نا نکره ورکوی لکه کهجوره د ملخ نه بهتره ده، او د باری تعالیٰ قول د قیامت په د رح به هر نفس ته خپل سنه او بد چه کوم کړی دی، معلوم شی، او هر نفس ته به معلوم شی، چا چه خیر او شر مخکښی لیږلے دی، او نکره په اثبات کښی کله د صفت سره هم خاص کیږی، لکه چا چه دا او ئیل په خُدائے قسم خُه به د کوفی ښځے سره نکاح کوم، نو د هغه دیوے ښځے سره په نکاح کولو باندے

تسم پورہ کولو والا شی، او لکہ ستا قول مادعالم سرہ ملاقات وکړہ،

تشریح: - شارح وائی چہ دمانن عبارت "وَاِنْ وُصِفَتْ بصفة عامة لعم" دما قبل عبارت نہ دا استثنا پہ مرتبہ کښی دے، کو یا چہ مصنف دا ویلی وی، چہ نکرہ پہ کلام مثبت کښی د خصوصی نا ئدہ ورکوی، لیکن کہ نکرہ د صفت عامہ سرہ موصوف وی نو دا نکرہ بہ ھر ھغہ فرد کښی عام او شامل وی، پہ چا کښی چہ دا صفت موجود وی یعنی د صفت عامہ سرہ د موصوف کیدلو پہ صورت کښی پہ نکرہ پہ کلام مثبت کښی د عموم فائدہ ورکوی، "وَاِنْ كَانَتْ خَاصَّةً فِيْ اِخْرَاجِ مَا عَدَهَا" عبارت نہ وضع دیو وھم دہ، وھم دا دے، چہ نکرہ موصوفہ مقیدہ وی، یعنی د نکرے چہ کلہ صفت ذکر کړے شی، نو نکرہ د ھغے صفت سرہ مقید شوہ، او مقید د خاص دا قسا مونہ دہ، عام دا قسامونہ نہ دہ، نو دے وجہ نہ نکرہ موصوفہ د عام پہ اقسامو کښی شمیرل باطل وی، حالانکہ مصنف دا د عام پہ اقسامو کښی شمار کړے دہ،

د دے جواب دا دے چہ ھغہ نکرہ کومہ چہ صفتِ عامہ سرہ موصوف وی، ھغہ اگرچہ د نکرہ مطلقہ پہ مقابلہ کښی خاص دہ، چا د پارہ چہ ئے دا صفت نہ دے ذکر کړے شوے، لیکن خو سرہ اندازہ چہ پہ افرادو کښی ھغہ صفت موجود وی ھغہ تولو افرادو پہ اعتبار سرہ بہ نکرہ موصوفہ عام وی، پس نکرہ موصوفہ ئے ھم پدے اعتبار سرہ عام شمار کړے دہ، اگرچہ د ھغہ افرادو پہ خارج کولو سرہ پہ چا کښی چہ صفت موجود نہ دے، دا نکرہ موصوفہ خاص دہ، یعنی نکرہ موصوفہ پدے اعتبار سرہ خو عام دہ چہ پہ ھکوم حائے کښی صفت موجود وی نو ھلتہ بہ د دے نکرے اطلاق کیږی او پہ دے اعتبار سرہ خاص دہ چہ د نکرہ پہ کومو افرادو کښی چہ صفت موجود نہ وی، نو پہ ھغوئ باندے بہ د دے نکرے موصوفہ اطلاق نہ کیږی، حاصل د خبرے دا دے چہ نکرہ موصوفہ بصفتِ عامہ کښی عموم او خصوص اضافی دے حقیقی نہ دے، او یو لفظ حقیقۃً عام او خاص کیدے نشی لیکن پہ لفظ واحد کښی اضافی عموم او خصوص جمع کیدے شی،

بیا ھم پہ دے نکرہ موصوفہ بصفتِ عامہ کښی پہ خپلو ھغہ تولو افرادو د لحاظ سرہ عام دہ، پہ ھکوم افرادو کښی چہ دا صفت موجود وی، ھم دے جواب تہ اشارہ کولو

سره شارحؒ وائی چه نکره موصوفه په صفت عامه سره عام کیدل په اعتبار د عرف او استعمال دی، کنی د ظاهر په اعتبار سره د صفت مفهوم خصوص او تقیید دے، یعنی نکاره خو اده چه د صفت د وجے نه په نکره کښی تخصیص او تقیید پیدا شی، لیکن د عرف او استعمال په اعتبار سره نکره موصوفه مفید د پاره د عموم وی، مثلاً د باری تعالیٰ قول وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ ط کښی د عبد مؤمن د عبد مشرک نه په خوره کیدو کښی هر مؤمن بنده تر عامه دے، دغه شان قول د باری تعالیٰ "قول مَّعْرُوْفٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَّتْبَعُهَآ اَذًى" کښی قول معروف د داسی صدقه نه په خوره چه د هغے نه پس پرے احسان کوی، د هر قول معروف تر عامه دے، یعنی د صفت مؤمن د وجے نه عبد کښی عموم پیدا شو، او د معروف د وجے نه په "قول" کښی عموم پیدا شو؛

مشارحؒ وائی کوم ځای کوم چرته په نکره کښی صفت بذات خود خاص وی نو د صفت خاصه د وجے نه به نکره مفید د پاره د عموم نه وی، بلکه مفید د پاره د خصوص به وی، خو نکه چه څوک د ا اوائی "والله لا اضرب الا رجلاً ولدنی" یعنی په خدائے قسم څه به داسی سړے وهم چا نه چه څه پیدا یم، یعنی پلار به وهی، پدے مثال کښی د رجلاً صفت ولدنی دے، او دا صفت خاص دے، څکه چه پلار هم پیدا کوی، لهٰذا د صفت خاصه د وجے نه رجلاً نکره مفید د پاره د خصوص به وی نه مفید د پاره د عموم، مشارحؒ وائی چه د تیره شوے قاعدے نه لا نکره په اثبات کښی مفید د پاره د خصوص وی لیکن کله چه د صفت عامه سره موصوف وی، نو مفید د پاره د عموم وی، ده دا اکثری قاعده کلی نده، یعنی اکثر وخت نو کښی به داسی کیږی کله کله به دے خلاف هم وی، نو څکه نکره کله په اثبات کښی بغیر د صفت نه هم د عموم فائده درکوی، لکه تمرةٌ خيرٌ من جرادة کچرته محرم په حالت احرام کښی مڅ مړ کړی نو د یو باره کښی حضرت عمر رضی الله عنهٗ فرمائیلی وو چه چه د کھجورے صدقه کول د مڅ نه بهتره ده، مطلب دا دادے چه د هر مڅ په عوض (بدله) کښی دیرش کھجورے صدقه کول کافی ده، د لته لفظ د تمرةٌ او جرادةٌ د واړه نکرے دی، په کلام مثبت کښی دی او بغیر د صفت نه دی، مګر د دے باوجود مفید د پاره د عموم دی، چے نه خو د تمر (کھجورے) کوم مخصوص فرد مراد دے، او نه د جرادة (مڅ) کوم یو مخصوص فرد مراد دے، او د باری تعالیٰ قول "عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ اَحْضَرَتْ" او "عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا

قَدْ مَتْ" کښی نفس نکره دہ کلام مثبت کښی دہ او بغیر د صفت نه هم دہ ، مکرد ہے باوجود هر نفس ته عام او شامل دہ ، او کله په کلام مثبت کښی د صفت د ذکر کیدو باوجود نکره مفید د پاره د خصوص وی، لکه څوک د اسی اوائی " واللّٰه لا تتزوج من امرأة کوفیة " په خدائے قسم څه به د کوفے ښځے سره نکاح کوم نو په دے صورت کښی د یو ے د کوفے ښځے سره په نکاح کولو باندے برخپل قسم پوره کولو والا شی ، که چرته دلته نکره د صفت د وجے نه مفید د پاره د عموم دے نو قسم کولو والا به ترهغے پورے د قسم پوره کولو والا نه کښ لے شی ، تر څو چه هغه د کوفے ښځے سره نکاح و نه کړی ، نو د یو ے ښځے سره د نکاح کولو باندے قسم پوره کولو والا کښی شمار بیدل دے خبرے دلیل دے ، چه دلته نکره د صفت باوجود مفید د پاره د خصوص د ے ، هم غه رنګے " وَاللّٰه لقیت رجلاً عالِمًا - (قسم په خدائے ما د یو عالم سره ملاوقات کړیدے ،) کښے عالم اګرچه د رجل صفت ذکر کړے دے ، مګر د ے باوجود د یو عالم سره ملاقات کولو سره د قسم پوره کولو والا کیږی ، د ے نه هم معلومه شوه چه نکره کله په اثبات کښی د صفت باوجود هم مفید د پاره د خصوص وی ،

لِقَوْلِهٖ وَاللّٰهِ لَا اُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا رَجُلًا كُوْفِيًّا مِثَالٌ لِعُمُوْمِ النَّكِرَةِ الْمَوْصُوْفَةِ فَاِنَّ رَجُلًا كَانَ نَكِرَةً فِي الْاِثْبَاتِ خَاصَّةً بِرَجُلٍ وَاحِدٍ لَوْ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهٖ كُوْفِيًّا فَبِحُنْثُ اِنْ تَكَلَّمَ بِرَجُلَيْنِ وَلَمَّا قَالَ كُوْفِيًّا عَمَّ جَمِيْعَ رِجَالِ الْكُوْفَةِ فَلَا يَحْنَثُ بِتَكَلُّمٍ كُلَّ مَنْ كَانَ مِنْ رِجَالِ الْكُوْفَةِ ۞

ترجمہ: د کله قول د قائل " په خدائے قسم چا سره به هم خبرے نه کوم مګر رجل کوفی سره (یعنی کوفی سړی سره به خبرے کوم) دا د نکره موصوفه د عموم مثال دے ، ولے چه رجل نکره په اثبات کښی د رجل واحد سره خاص وو ، که چرته قسم کولو والا په خپل قول (کوفیا) باندے تکلم نو ے کړے نو د رجلین (دوه سړو سره) سړه به په خبرو کولو نه حانث کیدو ، او چه کله (کوفیًا) ئے اد ا کړلو نو د اد کوفے تر لو سړو ته عام شو ، لهذا هر هغه کس چه د کوفے د ی سړه به په خبرو کولو نه حانث کیږی ،

تشریح ۱:- مخکښی عبارت کښی مصنفؒ یوه ضابطه بیان کړے وه، چه کلام مثبت کښی نکره که چېرته د صفت عامه سره موصوف وی نو هغه نکره به مفید د پاره د عموم وی، مصنفؒ پرو بیے د دے مثال دا بیان کړو که چا دا قسم وکړو، واللّٰه لا اکلم احدًا الا رجلاً کوفیًا - یعنی په خدائے قسم چا سره به هم خبرے نه کوم سوا د کوفی سړی نه، پدے مثال کښی رجلاً نکره ده، او په کلام مثبت کښی واقع ده، او بغیر د صفت نه رجل واحد سړه خاص ده، نو که قسم کولو والا صرف الا رجلاً وئیلے وے، او کوفیًا ئے نه وے وئیلے، نو بیا صرف دیو سړی سره د خبرو کولو اجازت وے، او که دیو نه زیات کسانو سره مے خبرے کړے وے، نو په خپل قسم کښی به حانث شوے وے، لیکن کله چه ئے رجلاً کوفیًا اوئیل او د رجل نکره صفت ئے ذکر کړو، نو اوس د خبرو کولو حکم تولو د کوفے سړو ته عام شو، او د کوفے تولو سړو سره د خبرو کولو نه باوجود به نه حانث کیږی، نو د لفظ کوفیًا د وجے نه تولو د کوفے سړو ته د حکم عام کیدل د دے خبرے دلیل دے چه نکره په کلام مثبت کښی د صفتِ عامه سره موصوف کیدل د عموم فائده درکوی،

قَوْلُهٗ وَاللّٰهِ لَا اُكَلِّمُهٗ اِلَّا يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ مِثَالٌ ثَانٍ لِعُمُوْمِ النَّكِرَةِ وَالْمَوْصُوْفَةِ وَهُوَ خِطَابُ الْاِمْرَأَتَيْنِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ يَوْمًا نَكِرَةٌ مَوْصُوْفَةٌ بِيَوْمٍ وَاحِدٍ فَلَوْ لَمْ يَصِفْهُ بِقَوْلِهٖ اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ كَانَ مُوْلِيًا بَعْدَ قُرْبَانِ يَوْمٍ وَاحِدٍ لِاَنَّ هٰذَا اِيْلَاءٌ مُؤَبَّدٌ وَلَيْسَ مُؤَقَّتًا بِاَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ حَتّٰى تَنْقَضِيَ الْاَشْهُرُ الْاَرْبَعَةُ بِيَوْمٍ وَلَمَّا وَصَفَهٗ بِقَوْلِهٖ اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ لَمْ يَكُنْ مُوْلِيًا اَبَدًا اِلَّا اَنْ كَلَّمَهَا يَوْمٍ بِعَيْنِهِمَا فِيْهِ فَيَكُوْنُ مُسْتَثْنًى مِنَ الْيَمِيْنِ لِهٰذِهِ الصِّفَةِ الْعَامَّةِ فَلَا يَحْنَثُ بِهٖ -

ترجمه:- او د هغه دا قول په خُدائے قسم حُه به تاسو د کار نه نزدے نه درځم، مګر په یوه ورځ چه په وی کښی به حُه تاسو نزدے کیږم دا نکره موصوفه د عموم دویم مثال دے، او خپلو دوو ښځو ته خطاب دے، خکه چه دده (خاوند) قول "یومًا"، یو ورځ واحد د پاره موضوع دے، نو که چېرته

قائل دا دخیل قول "اَقْرَبِکُمَا فِیْہِ" سرہ موصوف کړے نوے، نو هغه به دیوم واحد د نزدے کیه و نه پس به ایلاء کو نکے شی، حُکه چه ایلاء مؤبده او د خلورو میاشتو سره موّقت نده، تر دے چه خلور میاشتے دیوے ور کے نه کے شی، او کله چه هغه دخیل "اقربکما فیه" سره موصوفه کړه نو هغه قطعًا و ایلاء کو نکے نشو حُکه چه هر هغه ورځ چه په کومه د خلورو بنځو سره نزدے کیږی، هغه به د دے صفت عامه د وجے نه یمین (قسم) نه مستثنیٰ کیږی، لهٰذا د هرے ورځے په نزدیکت (قربان) سره به نزاحمت کیږی۔

تشریح:- په دے عبارت کښی د نکره موصوفه د عام کیدو دویم مثال دے، د دے مثال د وضاحت نه مخکښے دا خبره (دماغو ته گوزه کړه) ذهن نشین کړه چه د قربان (په کسره و قاف) معنی نزدے کیدل او د الفظ د جماع نه کنایه دے یعنی د لفظ قربان نه اشاره د کنایةً جماع مراد ده، او د ایلاء لغوی معنی قسم خوړل ده، او شرعی معنی ئے د خپلے بنځے سره د جماع نه کولو قسم کول، بیا د ایلاء د دوّه قسمه دی (۱) ایلاء موقت (۲) ایلاء مؤبد، ایلاء موقت دیته وائی چه خاوند د خپلے بنځے سره د جماع نه کولو قسم خلور میاشتے یا د خلورو میاشتو نه زیات یو معلوم وخت پورے وکړی، د خلورو میاشتو نه معمولی کم مده یعنی یو دوه ورځے کے کړی او قسم اوکړی، نو دا ایلاء نشوه،

او ایلاء مؤبده دیته وائی چه خاوند د اقسم اوکړی، چه څه به د خپلے بنځے سره کله هم جماع (کور والے) نه کوُوم، یا د اقسم اوکړی چه څه به جماع نه کوُم، ایلاء حکم دا دے کہ چرته د ایلاء په مدت کښی د خپلے بنځے جماع و نه کړی، نو هغه باائنه شی، او کہ چرته په مدت ایلاء کښی جماع وکړه نو په دے به د حانث کیدو د وجے نه کفاره واجب شی، د دے تمهید نه پس اوګورئ چه یو سړی خپلو دو بنځو ته مخاطب شو او ورته ئے اوئیل څه به تاسو دواړو سره قربان (نزدیکت) نه کوُوم، مګر یوه ورځ کښی تاسو دواړو سره قربان کوم، په دے مثال کښی (یومًا) نکره دے، یوم واحد پاره موضوع دے، کہ چرته د اکس لفظ د یومًا خپل قول "اَقْرَبِکُمَا فِیْہِ" سره موصوف کړے نوے، بلکه صرف دا ئے وئیلے وے، "واللّٰہ لَاَقْرَبُکُمَا الْیَوْمَ"

نویوه وی ځ د قسم بان (نزدیکت) نه پس به داسې ایلاء کونکی جوړ شوی وی، حکمه چه دا ایلاء مؤبد نه وی او د خلور میاشتو سره موقت نه وی چه دیوې وی ځکه استثناء کولو سره یې خلور میاشتو کښې دکی واقع کیدو لو وجې نه د ایلاء کولو والا به نوی کنړلے شوی، بلکه دا ایلاء مؤبد وجې نه دیوې وړاندې قربان کولو نه پس به داکس ایلاء کونکی وی، مګر کله چه وه "یَوْمًا" نکره "اقربکما فیه" د صفت سره موصوف کړه، نو اوس دا قطعًا ایلاء کولو والا نشو ځکه چه هغه صفت عامه یعنی "اقربکما فیه" د وجې نه هر هغه وخ چه په کومه داکس قربان وکړی یه د قسم نه مستثنیٰ وی، او یوه وخ به هم د قربان کولو د وجې نه ماتنه نوی، وګوره "اِلَّا یَوْمًا" چه تر څو پورې د بغیر د صفت نه وو تر هغې صرف یوه وخ د قسم نه مستثنیٰ وه، مګر کله چه "اقربکما فیه" سره موصوف کړو، نو د قربان هر وخ د قسم نه مستثنیٰ شوه، نو ثابت شوه چه نکره که چیرته کلام مثبت کښې وی مګر د صفتِ عامه سره موصوف وی، نو هغه به مفید د پاره د عموم وی،

وَكَذَا إِذَا قَالَ اِئْ عَبِيْدِيْ ضَرَبَكَ فَهُوَ حُرٌّ فَضَرَبُوْهُ أَنْهُمْ يَعْتِقُوْنَ مِثَالُ ثَالِثٌ لِكَوْنِ النَّكِرَةِ عَامَّةً يَعْمُوْمِ اَوْصُفٍ عَلٰى سَبِيْلِ التَّشْبِيْهِ لِلْقَاعِدَةِ فَاِنَّ قَوْلَهُ اِئْ عَبِيْدِيْ لَيْسَ بِنَكِرَةٍ نَحْوِيَّةٍ لِكَوْنِهِ مُضَافًا اِلَى الْمَعْرِفَةِ وَلٰكِنْ يَشْبَهُ النَّكِرَةَ فِي الْاِبْهَامِ وَصِفَةٍ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَهُوَ قَوْلُهُ ضَرَبَكَ فَيَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ فَيَعْتِقُ كُلُّ مَنْ هُمْ اِنْ ضَرَبُوا الْمُخَاطَبَ جُمْلَةً مُجْتَمِعِيْنَ اَوْ مُتَفَرِّقِيْنَ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ اِئْ عَبِيْدِيْ ضَرَبَتْهُ فَهُوَ حُرٌّ بِاِضَافَةِ الضَّرْبِ اِلَى الْمُخَاطَبِ وَجُعِلَ الْعَبِيْدُ مَضْرُوْبِيْنَ فَاِنَّهُمْ لَا يَعْتِقُوْنَ كُلُّهُمْ اِذَا ضَرَبَ الْمُخَاطَبَ جَمِيْعُهُمْ بَلْ اِنْ ضَرَبَهُمْ بِالتَّرْتِيْبِ عَتَقَ الْاَوَّلُ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ وَاِنْ ضَرَبَهُمْ دَفْعَةً يَخْتَارُ الْمَوْلٰى فِيْ تَعْيِيْنِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ وَجْهَ الْفَرْقِ عَلٰى مَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ اَنَّ فِي الْاَوَّلِ وَصْفَ بِالضَّارِبِيَّةِ فَيَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ وَفِي الثَّانِيْ قُطِعَ عَنْ اَنْ يَّصِيْرَ لِكَوْنِهِ مُسْنَدًا اِلَى الْمُخَاطَبِ دُوْنَ اِئْ فَلَا يَعُمُّ وَيُصَارُ اِلَى اَخَصِّ الْخُصُوْصِ۔

ترجمہ: ۔ او هم غسے کہ څوک اوائی "ای عبیدی ضربك فهو حرّ" نو هغه ټول غلامان او هل نو ټول غلامان به آزاد شی، دا دریم مثال دے، دَ عموم وصف سره د نکره د عام کیدلو (د اشال) د قاعدہ کلیه سره د مثابهت په طور دے چه د هغه دا قول ای عبیدی نحوی نکره ښکاره، ولے چه لفظ اتی د معرفه طرف مضاف دے، لیکن په مبهم والی کښی د نکره سره مشابه دے، او صفت عامه سره موصوف دے، او د هغه قول ضربك دے، نو د عموم صفت د وجے نه عام شو او په دوئ کښی یه هر یو د غلام" آزاد یږی او که دوئ (غلامان) مخاطب په یو ځائے او هی یا جُدا جُدا، د دے برعکس کله چا وئیل "ایّ عبیدی ضربتهٗ فهو حرّ"، ضرب (د هل) د مخاطب طرف ته منسوب کړے شی، او د عبید نه مضروب جوړ کړے شی، حُکمه کہ چرته مخاطب ټول غلامان او هی نو ټول به آزاد نه شی، بلکه دوئ په ترتیب سره او هل نو د عدم ضراحم د وجے نه به اول آزاد شی، او که چرته په یو ځل سے او هل نو په دوئ کښی به یو متعین کولو اختیار به د مولی وی، او د فرق وجه چه کومه مشهوره ده داده چه په مثال اوّل کښی "ایّ" د ضاربیت سره موصوف شوے ده لهٰذا د عموم صفت د وجے نه به عام وی، او په دویم مثال کښی "ایّ" د وصفت نه جدا کړے شوے دے، حُکمه چه ضرب د مخاطب طرف ته نسبت شوے دے نه د "ایّ" طرف ته، نو هغه به عام نوی، او اخص الخصوص طرف ته به رجوع کولے شی۔

تشریح: ۔ مُصَنِّف رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰی د عموم وصف د وجے نه د نکرے د عام کیدو دریم مثال ذکر کړے دے، لیکن دا حقیقی مثال نه دے، بلکه د قاعده کلیه (هر نکره په اثبات کښی د صفت عامه سره موصوف وی) د پاره بطور تشبیه ده، او دا حقیقی مثال حُکمه نه دے چه "ایّ عبیدی" کښی لفظ د "ایّ" د عبیدی طرف ته اضافت شوے دے، نو دے د وجے نه به لفظ د "ایّ" نکره نوی بلکه معرفه به وی، مگر لفظ د "ایّ" په خپل مدلول کښی د مبهم کیدو د وجے نه د نکره سره مشابه دے، او صفت عامه یعنی "ضربك" سره موصوف دے، نو حُکمه خو به دا د عموم صفت د وجے نه عام وی، لهٰذا که چرته ټول غلامان مخاطب او هی نو هغه ټول به آزاد شی، برابره ده که په یو ځلے سے او هل یا جُدا جُدا ئے

ادھی، اوکہ چرتہ مولیٰ دا اوئیل "ای عبیدی ضربتہٗ فھو حُرٌّ"، یعنی مخاطب ضارب او غلامان مضروب مقرر کړے شی، نو پدے صورت کښی کہ چرتہ مخاطب ټول غلامان اوھل نو ټول غلامان بہ نہ آزادیږی، بلکہ صرف یو غلام بہ آزادشی، اوھغہ واسی کہ چرتہ مخاطب ټول غلامان علی الترتیب اوھل نو مضروب اوّل بہ آزاد شی، حُکمہ چہ پہ کوم وخت ئے دا اوھلو نو پدے وخت دوہ یو مقابل ھم نہ وو، بلکہ ھغہ مضروب وو، اوچرکلہ دھغہ نہ پس نور اوھلو نو مضروب اوّل دھغوی مقابل وو، نو د عدم مزاحمت دوجے نہ بہ مضروب اوّل آزادشی، اوکہ چرتہ مخاطب واغلامان پہ یو ځائے اوھی نو د آزاد ولو پارہ دیو غلام پہ تعین کولو کښی بہ مولیٰ تہ اختیار وی او مولیٰ تہ بہ اختیار حُکمہ وی، چہ آزادی د مولیٰ طرف نہ راغلے دہ، لھٰذا چہ دچا طرف نہ آزادی را غلے دہ یعنی د مولیٰ، نو ځکہ یو غلام بعیّنہ کولو اختیار بہ ھغہ تہ وی، مخاطب ضارب تہ بہ اختیار نہ وی،

مسئلہ ۲۲ وائی چہ "ای عبیدی ضربکَ فھو حُرٌّ" او "ای عبیدی ضربتہٗ فھو حُرٌّ"، ترمینځہ مشھور فرق دادے چہ پہ اوّل مثال کښی یعنی "ای عبیدی ضَربکَ فھو حُرٌّ"، کښی "ای عَبدٍ" "ضاربیت" سرہ موصوف کړے دے، او "ضاربیت" صفتِ عامہ دے، لھٰذا دے صفت عامہ دوجے نہ بہ موصوف عام وی، یعنی د ټولو غلامانو د ضارب کیدلو پہ وجہ بہ ټول غلامان آزادشی، اوپہ دویم مثال یعنی "ای عبیدی ضربتہٗ فھو حُرٌّ" کښی "ای" وصفیت یعنی د ضاربیت نہ منقطع کړے دے، حُکمہ چہ پہ دے مثال کښی ضرب (دھل) د مخاطب طرف تہ منسوب وی نہ د ای طرف تہ - نو کلہ چہ پہ دویم مثال کښی "ای" د وصفِ ضاربیت سرہ موصوف کړے نہ دے، نو د صفتِ عامہ دوجے نہ بہ موصوف عام نوی، بلکہ خاص بہ وی او احتمل خصوص یعنی د یو طرف تہ بہ رجوع کیدے شی، حُکمہ چہ یو یقینی وی، نو پہ دے صورت کښی صرف یو غلام آزادشی،

وَاعْتَرِضْ عَلَيْهِ بِأَنَّكُمْ إِنْ أَرَدْتُمُ الْوَصْفَ النَّحْوِيَّ فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْمِثَالَيْنِ مِنْ قَبِيلِ الْوَصْفِ لِأَنَّ أَيًّا مَوْصُولَةٌ أَوْ شَرْطِيَّةٌ وَإِنْ أَرَدْتُمُ الْوَصْفَ الْمَعْنَوِيَّ فَفِي كُلٍّ مِنَ

الْمِثَالَيْنِ حَاصِلٌ لِاَنَّهٗ فِي الْاَوَّلِ وَصَفَهٗ بِالضَّارِبِيَّةِ وَفِي الثَّانِي بِالْمَضْرُوْبِيَّةِ اَلَا تَرٰى اَنَّ فِي قَوْلِهٖ اِلَّا يَوْمًا اَذْرَكْتُمَا فِيْهِ وُجِدَ الْعُمُوْمُ مَعَ اَنَّ يَوْمًا مَرْفُوْعٌ مَفْعُوْلٌ لَا فِيْهِ لَا فَاعِلٌ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ فِي الْمَفْعُوْلِ بِهٖ كَذَالِكَ وَاُجِيْبُ بِاَنَّ الضَّرْبَ يَقُوْمُ بِالضَّارِبِ فَلَا يَقُوْمُ بِالْمَضْرُوْبِ وَالْمَفْعُوْلُ بِهٖ فَضْلَةٌ لَا يَتَوَقَّفُ الْفِعْلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ يَوْمًا وَهُوَ مَفْعُوْلٌ فِيْهِ فَاِنَّهٗ جُزْءٌ مِنَ الْفِعْلِ لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنِ الْحَدِيْثِ مَعَ الزَّمَانِ فَيَسْلَمُ مَا وَقِيْلَ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا اَنَّ فِي الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰى اِنْ عُلِّقَ الْعِتْقُ بِضَرْبِ الْعَبْدِ يَسْلَمُ كُلٌّ مِنْهُمْ اِلٰى ضَرْبِهٖ لِاَجْلِ عِتْقِهٖ فَلَا يُمْكِنُ التَّخْيِيْرُ فِيْهِ لِلْمَوْلٰى بِلَا مُرَجِّحٍ فَيَعُمُّ بِخِلَافِ الصُّوْرَةِ الثَّانِيَةِ فَاِنَّهٗ عُلِّقَ فِيْهَا عَلٰى ضَرْبِ الْمُخَاطَبِ فَلَا يَنْبَغِيْ لَهٗ اَنْ يَّضْرِبَهُمْ جَمِيْعًا لِيَعْتِقَ مَوْا لِتَعَيُّنِ فِيْ الْمَوْلٰى بَيْنَ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ -

ترجمہ:- اوپہ دے باندے اعتراض کړے شوے دے، پہ دے طور باندی کہ چرتہ تا وصف نحوی اراده وکړہ نو پہ دواړو مثالونو کښی یوم د وصف دقبیل نہ ګڼلے ځکہ چہ "اِیّ"، موصوله دے یا شرطیہ، اوکہ چرتہ تا د وصف معنوی اراده وکړہ نو پہ دواړو مثالونو کښی پہ هر یو کښی وصف موجود دے، ځکہ چہ پہ اوّل کښی وصف ضاربیت دے، او پہ ثانی کښی مضروبیت آیا تہ نہ کوی ے چہ دهغہ قول پہ (اِلَّا يَوْمًا اَدْرَكْتُمَا فِيْهِ) کښی عموم دے، حالانکہ یوم منعول فیہ واقع شوے دے نہ فاعل، نو مناسب دے چہ پہ مفعول بہ کښی هم داسی وی، اوجواب ورکړے شوے دے، چہ ضرب د ضارب سره قائم وی، نوهغہ مضروب سره قائم نہ وی، او مفعول بہ فضله وی فعل پہ دے باندی موقوف نہ وی، برعکس د یومًا چہ هغہ مفعول فیہ دے، ځکہ چہ هغہ د فعل جزء دے ځکہ چہ فعل نوم د حدث مع الزمان دے، لهٰذا فعل او مفعول فیہ یو بل کښی پہ تلازم وی، او پہ دے دواړو کښی د فرق پہ سلسلہ وئیل شوی دی چہ پہ اوّل صورت کښی چہ کلہ آزادیږی د غلام نو پہ ضارب کیدلو متعلق شوہ نو پہ دے کښی پہ هر یو د خپلے آزادیدو وجے نہ د مخاطب و هلو طرف پہ جلدی کوی، نو پہ دی صورت کښی پہ یقینی ترجیح کولو د مولی د پاره پہ اختیار ممکن نہ وی، لهٰذا دا پہ عام وی پہ مقابلہ د صورت ثانیہ کښی ځکہ

چه پدی صورت کښی د مخاطب ضارب کیدلو باندی آزادی معلّق ده ، نود دی وجه نه تول وصل مناسب ندی ، د پاره ده دی چه تول آزادشی ، نو په دی صورت کښی مولیٰ ته په دے (غلاما نو) کښی دیو اختیار حاصلیږی شی ،

تشریح :- شارح وائی چه دواړه مثالونو ترمینځه بیان شوے د فرق وجه باندی یو اعتراض دے ، هغه دا چه تا اویل چه په مثال اوّل کښی "ای" د ضاربیت وصف سره موصوف ده ، او په مثال ثانی کښی "ای" د وصفیت نه منقطع کړیده ، مونږ داتپوس کوؤ چه د وصف نه مراد ستاوصف نحوی دے ، یاکه وصف معنوی ، وصف نحوی هغه تابع دمتبوع نه مؤخر وی ، او وصف معنوی قائم بالغیر ته ویلے شی ، بهرحال که چرته ستامراد د وصف نحوی وی ، نو په دواړو مثالونو کښی وصف نشته دے ، حُکه چه لفظ د (ای) یا به موصوله وی یا شرطیه ، د موصوله کیدو په صورت کښی د ای مابعد په شرط وی ، حاصل دخبرے داوے چه د (ای) مابعد صله ده یا شرط مکروصف نه دے اوکه چرته ستامراد وصف معنوی وی نو په دواړو مثالونو کښی "ای عبیدی ضربک فهو حرٌ" کښی ضاربیت وصف معنوی دے او په مثال ثانی کښی "ای عبیدی ضربتهٗ فهو حرٌ" کښی مضروبیت وصف معنوی دے حُکه چه وصف معنوی د پاره فاعل کیدل شرط ندے ، بلکه د فاعل نه علاوه هم وصف معنوی کیدے شی ، څرنګه چه مخکښی تیرشو "اِلَّا یَوْمًا اَنْتَ بَرِیْئٌ مِّمَا فِیْهِ" دے مثال کښی د وصف عامه دوه نه عموم راغلے دے حالانکه یوماً مفعول فیه دے نه فاعل ، نو مناسبه وه چه مفعول به وهم د صفت عامه دوه چے عام وی او په دویم مثال کښی مفعول به د مضروبیت وصف سره موصوف دی ، نو په دے مثال کښی دِهم عام کړے شی ، او د مخاطب تولو غلامانو لره وهلو په صورت کښی تول غلامان آزاد ویدل پکار دی ، لکه څرنګه چه په اوّل مثال کښی د تولو غلامانو د مخاطب د وهلو په صورت کښی تول غلامان آزاد یږی ،

د دے جواب داوے چه وصفِ ضرب د ضارب سره قائم وی ، نود مضروب سره به قائم نوی حُکه چه دیو صفت د دوه کسانو سره قائم کیدل محال خبره ده ، نو کله چه وصفِ ضرب د مضروب یعنی مفعول به سره قائم نشی نو په مثالِ ثانی کښی مفعول به (ای عبیدی) د پاره به یو وصف هم نه وی ، او ای عبیدی نکره په کلام مثبت کښی بغیرِ د وصف نه ده ، او نکره په اثبات کښی بغیرِ د وصف لره خصوص فائده ورکوی ، نو په دے مثال کښی به خاص طور باندی یو غلام آزاد

شی، او پاتی شوه ستاد مفعول به په مفعول فیه باندی قیاس کول نو دا قیاس مع الفارق دے، حُکه چه مفعول به فضله وی، فعل لازم مفعول به باندی موقوف او مفعول به طرف ته محتاج نه وی، دوے په مقابله مفعول فیه یومًا نو دا مفعول فیه دے او مفعول فیه د فعل جزء وی، ولے چه فعل اصطلاحی د درے څیزونو نوم دے، (۱) حدث معنی مصدری (۲) زمانه (۳) نسبے الی الفاعل، پس مفعول فیه زمانه وی او زمانه د فعل جزء وی، نو حُکه مفعول فیه د فعل جزء شو، او کل او جزء دیوبل سره متلازم وی، لهذا فعل او مفعول فیه به هم یوبل سره متلازم شی، او هر فعل په مفعول فیه باندی موقوف وی، او هر کله چه دا خبره ده نو د مفعول به په مفعول فیه باندی قیاس کول قیاس مع الفارق دے، بعضے حضرات اوس ذکر کوره دواړو مثالونو ترمینځه دا فرق کولو سره وئیلی دی، چه په دوهمه مثال یعنی ای عبیدی ضربک فهو حرٌ "، کښی د غلامانو آزادی په دے معلق کړی ده، چه هغه غلامان د مخاطب وهی، لهذا هر یو غلام به د آزادی حاصلولو دپاره د مخاطب په وهلو کښی جلدی کوی، او کله چه هر غلام د آزادئ حاصلولو دپاره د مخاطب په وهلو کښی جلدی وکړی نو بغیر د ترجیح کولو د مولیٰ نه د یو غلام متعین اختیار د مکول ممکن نه دی، او کله چه د یو غلام متعین کولو اختیار د رکول ممکن ندی نو د آزادی حکم به ټولو غلامانو ته عام شی، لهذا ټول غلامان به آزاد شی، او په دریم مثال یعنی، (ای عبیدی ضربته فهو حرٌ) کښی د غلامانو آزادی د پورے معلق کړے ده، چه مخاطب غلامان اوهی، نو هر کله چه د مخاطب په وهلو باندی آزادی معلق ده، نو ټول غلامان آزاد دلو دپاره د ټولو غلامانو وهل د مخاطب دپاره مناسب نه دی، او چه کله د ټولو غلامانو وهل د مخاطب دپاره مناسب نه دی، نو مولیٰ ته به د یو غلام متعین کولو اختیار وی، نو کوم یو چه مولیٰ متعین کړی هم هغه به آزاد شی، نور به نه آزاد یږی، مګردا په هغه وخت کښی به وی چه کله مخاطب دا ټول په یوځائے اوهی، کنی که چرته ئے علی الترتیب اوهی نو مخکښنی تیره شوه چه مضروب اول به آزاد وی او نور مضروب به نه آزاد یږی۔

وَكَذَا إِذَا دَخَلَتْ لَامُ التَّعْرِيفِ فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّعْرِيفَ بِمَعْنَى الْعَهْدِ أَوْ

اَوْ جُبِّتِ الْعُمُوْمُ لِيَعْنِيْ كَمَا اَنَّ النَّكِرَةَ اِذَا وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ كَذٰلِكَ اِذَا دَخَلَتْ لَامُ الْمَعْرِفَةِ فِي الصُّوْرَةِ لَا يَسْتَقِيْمُ التَّعْرِيْفُ الْعَهْدِيُّ اَوْ جُبِّتِ الْعُمُوْمُ سَوَاءٌ كَانَ الْعُمُوْمُ لِلْجِنْسِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَتَابِعُوْهُ اَوْ لِلْاِسْتِغْرَاقِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ اَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ وَجُمْهُوْرُ الْاُصُوْلِيِّيْنَ وَفِيْهِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْاَصْلُ فِي اللَّامِ فَمَا دَامَ يَسْتَقِيْمُ الْعَهْدُ الْاَبْصَارُ اِلٰى مَعْنًى اٰخَرَ سَوَاءٌ كَانَ عَهْدًا خَارِجِيًّا اَوْ ذِهْنِيًّا كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْبَعْضُ وَقِيْلَ عَهْدًا خَارِجِيًّا فَقَطْ فَاِنَّهُ الْاَصْلُ فِي التَّعْرِيْفِ وَالْمَعْهُوْدُ الذِّهْنِيُّ فِي الْمَعْنٰى كَالنَّكِرَةِ فَاِنْ لَّمْ يَسْتَقِمِ الْعَهْدُ بِاَنْ لَّمْ يَكُنْ ثَمَّةَ اَفْرَادٌ مَعْهُوْدَةٌ اَوْ لَمْ يُجْرِ ذِكْرُهُ فِيْمَا سَبَقَ حُمِلَ عَلَى الْجِنْسِ فَيَحْتَمِلُ الْاَدْنٰى وَالْكُلَّ عَلٰى حَسَبِ قَابِلِيَّةِ الْمَقَامِ اَوْ عَلَى الْاِسْتِغْرَاقِ لِيَسْتَوِيَ الْكُلُّ يَقِيْنًا كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَقَوْلِهِ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ، وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ وَاَمْثَالُهُ ۔

ترجمه :- او هم وغه دڼکے چه کله لام د تعریف په دا سے محل کښې داخل شی چه کوم تعریف په معنی د عهد احتمال نه ساتی ، نو هغه عموم ثابتوی ، یعنی څرنګه چه نکره کله د صفت عامه سره موصوف وی ، نو عموم فائده ورکوی ، همدغه شان کله چه لام تعریف په دا سی صورت کښې داخل شی کوم ځائے چه تعریف عهدی صحیح نه وی ، نو هغه به هم مفید د پاره عموم وی ، برابره خبره ده چه عموم د جنس د پاره وی لکه د فخر الاسلام او د هغے د متبعینو مذهب دے ، یا به استغراق د پاره وی ، لکه څنګه چه اهل عرب او د جمهورو اصولیینو مذهب دے ، او دا مانن په دے قول فیها لا یحتمل التعریف کښې په دے خبره خبردارے دے ، چه په لام کښې اصل عهد دے لهذا تر څو پورے چه د عهد کیدل صحیح وی نو یلے معنیٰ طرف ته به رجوع نشی کولے برابره خبره ده که عهد خارجی وی او که عهد ذهنی خرنګه چه د بعضو مذهب دے ، او دا هم ویل شوی دی چه صرف عهد خارجی به وی ، ځکه چه په تعریف کښې هم دا اصل دے ، او معهود ذهنی په معنی کښې نکره په شان وی ، نو که چرته عهد صحیح نوی پیدے شان چه هلته افراد معهوده

نوی یا دھنے ذکر مخلینی نوے شوی، نو بیا به ئے جنس باندی محمول کو لے شی، پس د محل د صلاحیت مطابق دا ذنی او د کل به محتمل وی، یا به په استغراق محمول دی، نو ریدے صورت کښی) یقینی طور باندی به کل کیږی کړی، لکه د الله تعالیٰ دا اقوال، اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ، اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ او اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ او دغه شان نور اقوال هم شته دی۔

تشریح: ۱۔ شارحؒ وائی چه خو نکره چه صفت عامه سره موصوف کیدلو سره مفید د پاره د عموم وی، دغه رنګه معرّف باللام هم مفید د پاره د عموم دے، دوے تفصیل دا دے چه په لام تعریف کښی اوّل دوه قسمه دی، (۱) نائبُ (۲) غیر زائد۔ لام تعریف زائد هغے ته وائی کوم چه په علم باندی داخلیږی لکه الحسن، الحسین، بیا د غیر نائبُ دوه (۲) قسمه دی، (۱) اسمی (۲) حرفی۔ لام تعریف اسمی هغے ته وائی کوم چه په اسم فاعل او اسم مفعول باندی داخلیږی دَالذی په معنی باندی وی، لکه الضارب بعد المضروب، بیا د لام حرفی خلور قسمونه دی، (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عهد ذهنی (۴) عهد خارجی۔

جنسی هغه لام دے چه د خپل مدخول په حقیقت او ماهیت باندی دلالت قطع نظر د افرادو نه لکه اَلرَّجُلُ خَیْرٌ مِّنَ الْمَرْاَةِ، استغراقی هغه لام دے، چه د خپل مدخول په ټولو افرادو دلالت کوی، لکه اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ، اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ، اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ۔

عهد ذهنی هغه لام دے چه د خپل مدخول په بعضے غیر معین افرادو باندی دلالت کوی، لکه اَخَافُ اَنْ یَّاْکُلَهُ الذِّئْبُ، عهد خارجی هغه لام دے، چه د خپل مدخول په بعضے معین افرادو باندے دلالت کوی، لکه فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ۔

بهرحال که چرته کوم لفظ باندی لام تعریف داخل وی، او هلته د عهد معنی اختیار صحیح نه وی نو هغه لام به مفید د پاره د عموم وی، برابره خبره ده که هغه لام د جنسی د پاره وی خو لکه چه امام فخر الاسلام او د هغه متبعین مذهب دے، یا د استغراقی د پاره وی خو لکه چه د اهل عربو او جمهورو مذهب دے، شارحؒ وائی چه د مصنف قول (فیما لا یحتمل التعریف بمعنی العهد) کښی په دے خبره تنبیه ده چه په لام کښی

اصل لام عهد دے، لهذا ترخو پورے چه د عهد نه کیدل صحیح وی یلے معنی ترجوع نشی کولے، براېره خبره ده که عهد خارجی وی اوکه عهد ذهنی، لکه څرنګه چه د بعضو مذهب دے، یعنی د دے حضراتو په نزد مطلق عهد اصل دے او بعضے حضراتو دا رئیلی وی چه په متن کښی عهد نه مراد صرف عهد خارجی دے، ولے چه په تعریف کښی هم عهد خارجی اصل دے او پاتی شو معهود ذهنی نو هغه د مغنی په اعتبار سره د ذکره په مثال دے، په تعریف کښی د هغه هیڅ دخل نه وی، هم دا وجه ده چه معهود ذهنی د ذکره سره هم موصوف کیدے شی، او هغه جمله چه د ذکر ے په حکم کښی وی، هغے سره هم موصوف کیدے شی لکه ﴿ولقد أمرّ علی اللئیم یسبّنی﴾ فمضیتُ ثمه قلت لا یعنینی ـ شعر کښی جمله (اللئیم) د معهود ذهنی صفت واقع شوے دے، د شعر ترجمه داده، څه په یودا سی کمینه سړی باندی تیر یږم چه هغه ما تاکنلی کوی، نو څه د هغه ځائے پدے ویناسره تیر یږم چه هغه څه ندیم یاد کړے، (یاځما اراده ئے نده کړی.)

بهرحال لام تعریف نه که چرته عهد مراد اغستل صحیح نوی پدے طور چه هلته د هغه افراد معهود نوی یا په سابق کښی د هغے ذکر نوے شوے، نو په دے صورت کښی به لام تعریف په جنس باندے محمول وی، او د محل صلاحیت دا دی یعنی د فرد حقیقی به هم احتمال ساتی، او د کل یعنی د افراد و مجموعے یعنی د فرد حکمی احتمال به هم ساتی، نو معرّف باللام جنس که چرته دلائلو او قرائنو نه خالی وی نو دا به اوّل یعنی فرد حقیقی باندی محمول کړے شی، ولے چه فرد حقیقی متیقّن وی حکم چه د نه لاندی یو فرد هم نوی، که چرته دلائل د قرائنو مثلاً نیت وغیره موجود وی نو دا به بیا فرد حکمی یعنی د کل افراد و په مجموعه باندی محمول کړے شی او دا به د عهد معنی نه صحیح کیدو په صورت کښی به لام تعریف په استغراق باندی محمول کړے شی، او لام د استغراق یقینی طور باندی دوه افراد راکیږدی، لکه ﴿إنّ الإنسان لفی خسر﴾ کښی د انسان دوه افراد مراد دی، او دے دلیل ﴿إلّا الذین آمنوا﴾ په ذریعه د استثناء صحیح کیدل دی حکه چه استثناء هغه وخت صحیح کیدے شی کله چه انسان د خپلو دوه افراد و باندی احاطه وی، او السارق والسارقة او الزانیة والزانی کښی هم لام تعریف استغراق

دپاره دے، بهرحال لام تعریف جنس باندی محمول وی او که په جنس باندی محمول وی په دواړو صورتونو کښی به مفید دپاره د عموم وی،

حَتّٰی یَسْقُطَ اِعْتِبَارُ الْجُمْعِیَّةِ اِذَا دَخَلَتْ عَلَی الْجَمْعِ عَمَلًا بِالدَّلِیْلَیْنِ فَتُفَرَّعُ عَلٰی قَوْلِهٖ اَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ اَیْ هٰذَا لَقَدْ اِذَا کَانَ دُخُوْلُ اللَّامِ فِی الْمُفْرَدِ وَاَمَّا اِذَا کَانَ عَلَی الْجَمْعِ فَثَمَرَةُ عُمُوْمِهٖ اَنَّهٗ یَسْقُطُ مَعْنَی الْجَمْعِ فَلَا یَکُوْنُ اَقَلُّهُ الثَّلٰثُ اِذْ لَوْ بَقِیَ جَمْعًا لَمْ یَظْهَرْ لِلَّامِ فَائِدَةٌ اِذْ لَا عَهْدَ وَلَا اِسْتِغْرَاقَ وَلَا جِنْسَ فَیَجِبُ اَنْ تُحْمَلَ عَلَی الْجِنْسِ لِیَکُوْنَ مَادُوْنَ الثَّلٰثَةِ مَعْمُوْلًا لِلْجِنْسِ وَمَافَوْقَهٗ لِلْجَمْعِ -

ترجمه:- تردے چه د جمع کیدلو اعتبار به ساقط شی کله چه لام په جمع باندی داخل شی، دپاره د دے چه په دواړو دلیلونو باندی عمل وشی دا مصنف قول "اوجبت العموم" باندی تفریع ده، یعنی د لام دخول مفید دپاره د عموم دے، کله چه لام په مفرد باندی داخل وی، او چه کله په جمع باندی داخل وی نو هغے د عموم نتیجه دا ده چه د جمع معنی به ساقط شی، لږ تر لږه د جمع په درے نوی، نو ځکه کې جمع باقی پاتے شی، نو لام به هیڅ فائده ظاهره ونشی، ځکه چه پدے صورت کښی نه عهد دے، نه استغراق دے او نه جنس، خو لام په جنس باندی محمول کول واجب وی، دپاره د دے چه درې ونه کم د جنس محمول وی او درې ونه زیات د جمع محمول وی،

تشریح:- مصنف رحمة الله تعالیٰ په خپل قول او جبت العموم باندی تفریع کولو سره اوښیل چه لام تعریف په شرط د دے چه تعریف د عهد احتمال نه ساتی، مفید دپاره د عموم به وی، نو لام تعریف چه کله جمع باندی داخل شی نو هغے د جمع کیدلو اعتبار به ساقط شی د دپاره چه په دواړو دلیلونو یعنی لام تعریف او جمع دواړو باندی عمل وشی، شارح رح وائی چه لام د تعریف کله چه مفرد باندی داخل وی نو د ده مفید دپاره عموم ظاهر دے، او چه کله په جمع باندی داخل وی نو د دے مفید دپاره د عموم ثمره (نتیجه) به دا وی چه د لام تعریف د وجے نه به د جمع جمعیت ساقط شی، یعنی په ځانے د دے

چه د جمع اطلاق د کړیلونه شروع وی د یونه په شروع شی، او اقل د جمع به درے نوی، حُکه که چرته د لام د داخلیدو نه پس هم د جمع جمعیّت باقی پاتی شی، نو د لام فائده به ظاهره شی، حُکه چه کوم لام په جمع باندی داخل شوے دے، هغه د عهد د پاره نشی کیدے حُکه چه دلته کلام په هغه لام کښی دے کوم چه د تعریف عهدی احتمال نه ساتی، او استغراق د پاره هم نشی کیدے حُکه چه د استغراق په مراد کښی اغستلو هیڅ فائده نشته، حُکه چه په یا تلونکی مثال لا اتزوج النساء کښی که چرته لام استغراق د پاره واخستے شی، نو د دے قسمه مطلب به د دنیا ټولو ښځو د نکاح نه منع کیدل به وی، او هر کله چه د دنیا ټولو ښځو سره نکاح کولو انسان طاقت نه پهر خبره وه نو د هغے د نکاح نه د منع کیدو قسم کول بالکل لغوه دے، همدے عدر نکے اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ کښی د الصدقات او للفقراء لام چرته استغراق د پاره واغستے شی، نو مطلب به دا وی چه ټول صدقات د دنیا د ټولو فقیرانو د پاره دی، او حال دا چه ټول صدقات د دنیا د ټولو فقیرانو د پاره کیدل ناممکن دی، نو معلومه شوه چه دلته هم د استغراق هیڅ فائده نشته دے،

بهر حال د فائدے د نشوالی د وجے نه جمع باندی داخلیدو د والا لام به د استغراق د پاره هم نه وی، او که چرته د لام د داخلیدو نه پس په جمع کښی جمعیّت (جمع والے) باقی د ساتے شو نو هغه به لام جنس لره هم نشے کیدے، حُکه چه د جنس ادنی یعنی د یو فرد هم احتمال اتی او په جمع کښی د یو فرد احتمال نه وی، لهذا که د جمع داخلیدو نه پس د جمع جمعیّت باقی وی، نو هغه به جنس د پاره نشی کیدے، نو هر کله چه حُمونږه کلام په هغه لام کښی دے کوم چه د تعریف عهدی احتمال نه ساتی، نو لام د جمع به د عهد د پاره نه وی، او په استغراق باندی د حمل کولو په صورت کښی د لغوه کیدل اړ نکاب نه راځی، نو د وجے نه به لام د جمع د استغراق د پاره هم نه وی، او د جمع جمعیت باقی ساتلو سره لام د جمع هم په جنس باندے نشی حمل کولے، حاصل د خبرے دا دے چه لام جمع په درے واړه معنو باندی نشی حمل کیدے او نه لام جمع په درے واړه معنو باندی نشی حمل کیدے نو د لام کومه فائده ظاهره نشوه، نو مونږ د لام د مفید کیدلو د پاره اوئیل چه د جمع د وجے په جنس باندے محمول کول ضروری دی، او د جمع جمعیت باطل کیدل ضروری وی، یعنی لام د جمع د وجے به په جنس باندی محمول وی، او د جمع جمعیّت به ساقط شی، او دا سی کولو سره به پر دواړو دلیلونو باندی عمل وشی، او دا سی براویلے

شی چه جمع معرّف باللام د دریو نه کم یعنی په یو او دو فرد و باندی دلالم جنس د وجے نه به دلالت کوی، او په دریو او دریو نه زیات باندی به د صیغے د جمع د وجے د لالت کوی، یعنی د دریو نه کم به د لام جنس معمول وی او د دریو او دریو نه زیات به د جمع معمول وی،

فَيَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ إِذَا حَلَفَ لَا يَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ وَلَوْ كَانَ مَعْنَى الْجَمْعِ بَاقِيًا لَمَا حَنِثَ بِمَا دُوْنَ الثَّلٰثَةِ وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ الْآيَةَ فَتَكْفِي الصَّدَقَةُ لِجِنْسِ الْفَقِيْرِ وَالْمِسْكِيْنِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا بُدَّ أَنْ يُصْرَفَ إِلَى الْفُقَرَاءِ الثَّلٰثَةِ وَالْمَسَاكِيْنِ الثَّلٰثَةِ عَمَلًا بِالْجَمْعِ هٰذَا غَايَةُ مَا قِيْلَ فِي هٰذَا الْمَقَامِ وَفِيْهِ تَأَمُّلٌ -

ترجمہ:- پس دیوے ښځے سره په نکاح کولو باندی به حانث شی کله چه د اقسم اوکړی چه د ښځو سره نکاح نه کوی که چرته د جمع معنیٰ باقی پاتی کیدے، نو هغه به د دریو نه کمو په صورت کښی نه حانث کیدے، هم په دے مثل د باری تعالیٰ دا قول دے (لا یحل لك النساء من بعد،) او دا قول دے انما الصدقات للفقراء والمساکین (الآیه) نو صدقه به د جنس فقیر او مسکین د پاره کافی وی او د امام شافعیؒ په نزد ضروری ده چه صدقه کم نه کم د دریے فقیرانو او د دریے مسکینانو ته ورکړے شی، د پاره د دے چه په جمع باندے عمل وشی، په دے ځائے کښی چه څه هم او ښکاره شوه د دے آخری مقصد دے لیکن بیا هم دا مقام قابل غور دے -

تشریح:- څنګه کښی وئیلی شوی دی که چرته لام تعریف په جمع باندی داخل کړے شی، نو د جمع جمعیّت ساقط یږی او د جمع اطلاق په ځائے د دریو دیو نه شروع کیږی، نو هم غه رنګه که چا قسم اوکړو (واللّٰه لا اتزوج النساء) نو قسم کوونکے به دیوے ښځے په نکاح سره حانث شی، او کوم وه که چرته دلته د جمع معنیٰ باقی پاتی کیدے نو د دریے ښځو نه کمو سره به د نکاح کولو په صورت کښی نه حانث کیدے، د دے برعکس که چرته بغیر د لام نه لا اتزوج نساء سے وئیل نو د جمع د صیغے د وجے نه د دریو ښځو سره په نکاح کولو باندی به حانث شی او یا

(۱۲) ښځو سره په نکاح کولو نه حانث کیږي، لهذا ثابته شوه چه د لام جنس د وجې نه د جمع ممیّت ساقط کیږي، هم د دے مثال د باري تعالیٰ دا قول دے، (لا یحل لك النساء من بعد.) په دے آیت کښې حضور صلی الله علیه وسلم ته خطاب دے، یعنی اے نبیؐ ستا پاره د نهه (۹) ښځو نه پس بو ښځه هم حلاله نه ده، د رسول الله صلی الله علیه وسلم په حق کښې د نهو ښځو حلالیدل دا سې وُ لکه څُومره نږه په حق کښې د څلورو ښځو حلالیدل. نو خرڅکه چه څُومره د پاره د څلورے نه پس د پنځے (۵) سره نکاح کول حلال نه دی هم دا رنګه د الله د رسول (ﷺ) د پاره د نهے (۹) نه پس د لسے (۱۰) سره نکاح کول حلال نه دی، همدغسے مثال د باري تعالیٰ دا قول اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِيْنِ ـ) دے یعنی صدقه د جنس فقیر او جنس مسکین د پاره کافی ده، یعنی که صدقه چرته یو فقیر یا یو مسکین ته ورکړے شی، نو بیا هم کافی ده، دے دواړو ایتونو نه هم د لام د وجې نه د جمع معنیٰ ساقط کیږي نه بایتیږي، لیکن امام شافعیؒ فرمائیلی دی، چه فقراء او مساکین د جمع په مقتضیٰ باید تکمیل کولو سره کم از کم درې (۳) سے فقیرانو او درې (۳) سے مسکینانو ته صدقه ورکول ضروری دی، د حضرت امام صاحبؒ د روایت مطابق فقیر هغه کس دے چا سره چه څه نه وی او مسکین هغه کس دے چا سره چه هیڅ هم نه وی، او امام زهریؒ د وینا مطابق فقیر هغه کس دے چه په کور کښې ناست وی او د خلقو نه سوال کولو پسے نه کړی، او مسکین هغه کس دے چه کور کښې نه وی او د خلقو نه سوال کولو پسے کړی، شارحؒ وائی چه په دے مقام کښې ما آخر څې تحقیق دے خو دا مقام قابل غور دے،

ثُمَّ اَنَّهٗ لَمَّا ذَكَرَ اِفَادَةَ التَّكْرَارِ وَالْمَعْرِفَةِ التَّعْمِيْمَ اَوْرَدَ فِيْ تَقْرِيْرِهٖ بَيَانَ مَوْرِدِ التَّكْرَارِ وَالْمَعْرِفَةِ فِيْ مَقَامٍ وَاحِدٍ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ ذٰلِكَ مِنْ مَبَاحِثِ الْعَامِّ فَقَالَ وَالنَّكِرَةُ اِذَا اُعِيْدَتْ مُعَرَّفَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْاُوْلٰى وَهٰذَا الْاِسْتِصْوَابُ اِنَّمَا فِي التَّعْرِيْفِ بِاللَّامِ اَوِ الْاِضَافَةِ دُوْنَ الْاَعْلَامِ وَنَحْوِهَا وَهٰذَا اِذَا اُعِيْدَتْ بِاللَّامِ كَانَ ذٰلِكَ اِشَارَةً اِلَى السَّابِقِ فَيَكُوْنُ عَيْنَهٗ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّا اَرْسَلْنَآ اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ ۔

ترجمہ:۔ ہر کلہ چہ د نکرہ او معرفہ مفید دپارہ د عموم بیان وکړو نو دا د قریب الی الفہم کولو دپارہ دا خبرہ ئے بیان کړہ چہ نکرہ او معرفہ پہ مقام کښی واردیږی، اگرچہ دا د عام مباحثو نہ ندی نو و فرمائیل چہ کلہ نکرہ د معرفے پہ صورت کښی راوالیس کړے شی (یعنی دوبارہ ذکر شی) نو ثانی بہ عین اولی وی او دا متصورہ نشی، مگر پہ معرّف باللّام او معرف بالاضافت او پہ اعلام او د دے پیشان نورو کښی بہ نہ متصور کیږی، بس چہ کلہ نکرہ د لام سرہ راوالیس کړے شی نو د هغے نہ ماقبل طرف تہ اشارہ وی، لهٰذا معرفہ بہ عین نکرہ شی لکہ قول د باری تعالیٰ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ۔

تشریح:۔ شارحؒ فرمائیلی دی چہ محکښی د نکرے او معرفے مفید دپارہ د عموم بیان شو، اوس دا بیان کوؤ چہ نکرہ او معرفہ د دوارہ پہ یو مقام کښی راشی نو د هغے څہ حکم دے اگرچہ دا د عام د مباحثو نہ ندی خو مصنفؒ و فرمائیل چہ نکرے نہ کہ چرتہ معرفہ جوړہ کړے او ذکر کړے، یعنی یو لفظ اوّل نکرہ ذکر کړے شی، نو ثانی بہ عین اولی وی، یعنی اوّل او د ثانی ترمینځہ بہ عینیّت وی، تردی کہ چرتہ او لئے عام وی نو دویم بہ هم عام وی، او کہ چرتہ او لئے خاص وی نو دویم بہ هم خاص وی مګر جیونؒ و ئیلی دی چہ دا خبرہ صرف پہ معرف باللّام او بالاضافت کښی کیدے شی، کښی پہ صورت د علم یا پہ صورت د اسم موصول یا پہ صورت اسم اشارہ معرفہ وی، نو بیا بہ محکښئ قاعدہ نہ جاری کیږی، شارحؒ او ئیل چہ کوم ئے نکرہ ذکر کړے وہ نو کہ چرتہ هم هغہ لفظ د لام سرہ معرفہ جوړ ہ نو سرہ ذکر کړی نو د هغے بہ ماقبل طرف تہ اشارہ وی، او چہ کلہ د لام نہ ماقبل د نکرے طرف تہ اشارہ وکړے شی نو معرفہ بہ عین نکرہ وی، لکہ د باری تعالیٰ پہ دے قول کښی لفظ د رسول ہر دوہیے نکرہ ذکر شوے دہ، بیا هم د الفظ لام سرہ معرفہ جوړ ہ نو سرہ د وبارہ ذکر کړہ، نو د دے دواړو نہ مراد یو ذات دے، یعنی موسیٰ علیہ السّلام، محشّیؒ وائی چہ إِنَّا أَرْسَلْنَا د کاتب غلطی دہ کښی قرآن پاک کښی كَمَا أَرْسَلْنَا دے،

وَإِذَا أُعِيدَتْ نَكِرَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الْأُولَىٰ إِلَّا أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْأُولَىٰ

لَتَعَيَّنَتْ نَوْعَ تَعَيُّنٍ وَلَمْ تَبْقَ فِيهَا نَكَارَةٌ وَالْمُدَّعَى خِلَافُهُ وَالْمَعْرِفَةُ إِذَا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْأُولَى لِأَنَّ اللَّامَ لِتَعْرِيفِ الْمَعْهُودِ مَذْكُورًا فِيمَا سَبَقَ وَمِثَالُ هَاتَيْنِ الْقَاعِدَتَيْنِ قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا فَإِنَّ الْعُسْرَ أُعِيدَ مُعَرَّفًا فَيَكُونُ عَيْنَ الْأَوَّلِ وَالْيُسْرُ أُعِيدَ مُنَكَّرًا فَيَكُونُ غَيْرَ الْأَوَّلِ فَعَلِمَ أَنَّ مَعَ كُلِّ عُسْرٍ وَاحِدٍ يُسْرَيْنِ وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَمَا عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ وَقَالَ الشَّاعِرُ شعر إِذَا اشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلْوَى فَفَكِّرْ فِي أَلَمْ نَشْرَحْ فَعُسْرٌ بَيْنَ يُسْرَيْنِ إِذَا فَكَّرْتَهُ فَافْرَحْ ۔ وَقَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ عِنْدِي فِي هَذَا الْمَقَامِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ تَأْكِيدًا لِلْأُولَى كَمَا أَنَّ قَوْلَنَا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَعَهُ كِتَابَيْنِ فَيَكُونُ الْعُسْرُ وَاحِدًا وَالْيُسْرُ وَاحِدًا ۔

ترجمه: ۱- او کلمه چه نکره دوباره د نکرے په صورت کښې ذکر کړے شوه نو ثانی به غیر اولی وی، ولے که چرته دوهمه نکره عین اولی وی نو په هغے یو قسم تعین پیدا کیږی او پکښې نکارت باقی نه پاتی کیږی، حالانکه مقدّر ردے خلاف دے، او معرفه چه کلمه معرفه په صورت کښې را واپس کړے شی نو ثانی به عین اولی وی، حکه چه لام د اسی معهود طرف ته اشاره کوی چه کومه مخکښې ذکر وه، دے دواړو قاعدو مثال د باری تعالیٰ دا قول (فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا) دے، حکه عُسْر د معرفے په صورت کښې دوباره راوړلے شوے دے، لهذا عسر ثانی بعینه به عسر اوّل وی، او یُسر ے دوباره نکره راوړے دے، لهذا یُسر ثانی د یُسر اوّل به غیر وی، نو معلومه شوه چه دیو عسر سره دوه یُسرونه وی، او هم دا معنی د ابن عباسؓ دقول ده چه د نبی علیه السلام نه ے روایت کړے دے، چه یو عسر به په دوه آسانیوباندې بلکه لکه غالب نشی او شاعر وئیلے دی چه کله په تاندی مصیبت او آزمائش سخت کړے شی، نو سورة الم نشرح کښې خو ځکوه، حکه چه یو مشکل د دوه آسانیو تر مینځ دے نو پدے کښې خو ښ و فکر کولو سره خوشحالی او بے فکرئ لره خپل ملګرے جوړ کړه، او علامه

نحو الاسلام وئیلی دی چه ځما په نزد په دے مقام کښی نظر دے ځکه چه دا احتمال هم دے چه دویمه جمله د پهلوئ جملے تاکید وی، لکه ځمونږ دا قول اِنَّ مَعَ زَیْدٍ کِتَابًا اِنَّ مَعَ زَیْدٍ کِتَابًا، په دی خبره دلالت نه کوی چه د زید سره دوه کتابه دی نو عسر به هم یو وی او یسر به هم یو وی،

تشریح:- مصنفؒ دویمه دا قاعده بیان کړی ده که چرته نکره دوباره نکره ذکر کړے شی، نو ثانی به غیر اولی وی، یعنی دواړو مصداق به جُدا جُدا وی، دلیل دا دے که چرته دویمه نکره بعینهٖ اولنے نکره شی نو په نکره کښی قدرے تعین پیدا شی، او په دے کښی نکارت باقی نه پاتے کیږی، حالانکه مفروض دا دے خلاف دے، ځکه چه فرض کړے شوے خو دا ده چه نکره دوباره هم نکره ذکر کړے شوے ده، مګر د عین اولی په کیدو سره خو تعین پیدا کیږی، نو ځکه به هغه نکره پاتے نشی، دریمه قاعده دا ده چه معرفه دوباره معرفه راوړے شی، نو دویمه معرفه به بعینهٖ پهلوئ معرفه وئ، ولے چه په دویمه معرفه کوم لام دے هغه به هغے معهود طرف اشاره کولے وی د چا چه ذکر مخکښی وشو، او په دے صورت کښی بنکاره خبره ده چه دواړو مصداق په یو وی، او چه کله دواړو مصداق یو شی نو دواړو ترمینځ به عینیت وی، شارحؒ اوئیل چه د قاعده ۲ ادۀ قاعده ۳ مثال د باری تعالیٰ قول اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا دے، یعنی په آیت کښی العسر دوباره معرفه ذکر شوے ده، لهٰذا د دریمے قاعدے په اعتبار سره به عُسْرِ ثانی بعینهٖ عُسر اوّل وی، یعنی دواړو مصداق به یو وی، او یُسر نکره ئے دوباره نکره ذکر کړه، لهٰذا د دویمے قاعدے په اعتبار سره به یُسر ثانی به د یُسر اوّل غیر وی، نو معلومه شوه چه په آیت کښی یو عُسر (مشکل) دے او دوۀ یُسر (اسانتیانے) دی، دوۀ یُسر نه مراد په عهد نبوی صلی الله علیه وسلم کښی فتوحات او په عهد خلفاؤ کښی فتوحات دی، یا د دنیا و آخرت یُسر مراد دے، په آیت کښی د دوه یسر کیدلو د ابن عباسؓ دا قول نه هم ثابت دی، حضرت ابن عباس رضی الله عنهٗ د حضور صلی الله علیه وسلم نه روایت کوی نو وائیلی دی، چه یو عسر به په دوه یسر باندی هرګز غالبه نشی حضرت ابن عباسؓ دے طرف ته اشاره کړے ده چه آیت کښی یو عُسر دے

او دوّه یُسر او یو عُسر به په دوّه عسر و باندې نشي غالب کیدے،

هم دا یو شاعر دا سې بیان کړے دے چه اے مخاطبه چه کله په تاباندې مصیبت او آزمائش سخت کړے شي، نو ته په سورة الم نشرح کښې غور و فکر کوه، نو چه کله یې غور و فکر وکړے نو تاته به معلومه شي چه دوّه آسانیو په مینځ کښې یو مشکل دے نو چه دا معلوم کړے نو خوشحاله شه، نو دلته شاعر هم ګویا چه دا کنړلے ده چه په آیت کښې یو عسر او دوّه یُسر مراد دی،

شارح رحمه الله تعالیٰ دلیلی دی چه علامه فخر الاسلامؒ فرمائیلی دی چه داځکه حُما په نزد محل د غور و فکر دے، حُکم چه دا ټاکیدے شي چه په آیت کښې دوه یه جلمه د یو وجیهے جملے تاکید دپاره وی، لکه په "اِنَّ مَعَ زَیْدٍ کَیْتًا بًا اِنَّ مَعَ زَیْدٍ کَیْتًا بًا"، کښې دوه یه جلمه د یو وجیهے جملے تاکید کوی، اوداپه دے دلالت کوی چه زید سره دوّه کتابه دی، لهٰذا هم غه رنګه آیت کښې به هم عُسر یو وی او یُسر به هم یو وی او چه کله دا سې وه نو مذکوره آیت څو مخلبنی قاعدو مثال نشي کیدے،

وَاِذَا اُعِیْدَتْ نَکِرَةٌ کَانَتِ الثَّانِیَةُ غَیْرَ الْاُوْلٰی لِاَنَّهَا لَوْ کَانَتْ عَیْنَ الْاُوْلٰی لَتَعَیَّنَتْ بِلَا اِشَارَةٍ حَتّٰی یَدُلَّ عَلَیْهِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَلَمْ یُوْجَدْ لِهٰذَا مِثَالٌ فِی النَّصِّ وَقَدْ جَعَلُوْا فِی مِثَالِهٖ مَا اِذَا قَرَنَ بِالْاَلِفِ مُقَیَّدٍ بِصِفَةٍ بِحَضْرَةِ شَاهِدَیْنِ فِیْ مَجْلِسٍ ثُمَّ بِالْاَلِفِ غَیْرِ مُقَیَّدٍ بِصِفَةٍ بِحَضْرَةِ شَاهِدَیْنِ اٰخَرَیْنِ فِیْ مَجْلِسٍ اٰخَرَ یَکُوْنُ الثَّانِیْ غَیْرَ الْاَوَّلِ وَیَلْزَمُهُ الْاَلْفَانِ وَیَنْبَغِیْ اَنْ تَعْلَمَ اَنَّ هٰذَا کُلَّهٗ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَخُلُوِّ الْمَقَامِ عَنِ الْقَرَائِنِ وَالَّا فَقَدْ تَعَادُ النَّکِرَةُ مَعْرِفَةً مَعَ الْمُغَایَرَةِ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَهٰذَا کِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ مُبٰرَکٌ فَاتَّبِعُوْهُ وَاتَّقُوْا لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ اَنْ تَقُوْلُوْٓا اِنَّمَآ اُنْزِلَ الْکِتٰبُ عَلٰی طَآئِفَتَیْنِ مِنْ قَبْلِنَا فَالْکِتَابُ الْاَوَّلُ الْقُرْاٰنُ وَالثَّانِیْ التَّوْرٰةُ وَالْاِنْجِیْلُ وَقَدْ تَعَادُ النَّکِرَةُ مَعَ عَدَمِ الْمُغَایَرَةِ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَهُوَ الَّذِیْ فِی السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَفِی الْاَرْضِ اِلٰهٌ وَقَدْ تَعَادُ الْمَعْرِفَةُ مَعْرِفَةً مَعَ الْمُغَایَرَةِ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَهُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتٰبِ وَقَدْ تَعَادُ الْمَعْرِفَةُ نَکِرَةً مَعَ عَدَمِ الْمُغَایَرَةِ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنَّمَآ اِلٰهُکُمُ

وَالِهٌ وَاحِدٌ وَامْثَالُ ذَالِكَ ۔

ترجمہ: ۔ اوکلہ چہ معرفہ دوبارہ نکرہ راوړلے شی نو ثانی یہ غیر اولی وی حُکہ کہ چرتہ ثانی عین اولی شی نو بغیر دادسی صرف داشارے نہ پہ دے باندی دلالت کوی نکرہ یہ متعین شی حالانکہ دا یاطلہ دہ، اودیو ے قاعدے کوم مثال پہ نص کتبی موجود نشتہ دے بلکہ علماؤ دے مثال داکر رحولے دے، چہ کلہ یو سړے پہ یو مجلس کتبی دوہ (۲) گواھانو پہ موجودگی کتبی دادا سی زر روپوا قرار وکړی چہ ھغہ دچک سرہ مقید وی، بیاھم داسړے بل مجلس کتبی دنورو گواھانو پہ موجودگی کتبی دداسی زر روپوا قرار وکړی چہ ھغہ دچک سرہ مقید نہ وی، نو دویم نہ غیر اوّل وی، اوپہ ھغہ باندی بہ یو زر روپے لازمی شی، اومناسب دہ چہ اوپیژندلے شی، چہ دے تول تفصیل (مطلق والی) داطلاق اوقراړو نہ مقام دخالی کیدو پہ صورت کتبی دے، کینہ مفایرت سرہ دنکرے نہ معرفہ جوړیدو کتبی دوبارہ راتلے شی، لکہ قول دباری تعالیٰ وَھٰذَا كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوْهُ وَاتَّقُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ۔ اِنْ تَقُوْلُوْٓا اِنَّمَآ اُنْزِلَ الْكِتٰبُ عَلٰى طَآئِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا ، دے پس کتاب اوّل قرآن دے اوکتاب ثانی تورات اوانجیل دے، اوکلہ نکرہ دوبارہ نکرہ راوړلے شی، حالانکہ یہ دواړو کتبی عدم مفایرت دے، لکہ قول دباری تعالیٰ "وَھُوَ الَّذِیْ فِی السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِی الْاَرْضِ اِلٰهٌ" دے اوکلہ معرفہ دوبارہ ھم معرفہ راوړلے شی حالانکہ یہ دواړو کتبی مفایرت شتہ دے، لکہ قول دباری تعالیٰ وَھُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ عَلَیْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْكِتٰبِ دے اوکلہ معرفہ دوبارہ نکرہ راوړلے شی، حالانکہ یہ دواړو کتبی عدم مفایرت شتہ دے، لکہ قول داللہ تعالیٰ، اِنَّمَا اِلٰهُكُمُ اللّٰهُ وَاحِدٌ، دے، اودغسے نورمثالونہ دی،

تشریح: ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ خلورمہ قاعدہ بیانوی فرمائی کہ چرتہ معرفہ دوبارہ نکرہ جوړہ کړی اوذکر کړے کړی، نو نکرہ بہ دمعرفے غیروی، یعنی دَ دواړو مصداق بہ جُدا جُدا وی، دے دلیل دادے کہ چرتہ ثانیہ یعنی نکرہ عین اولی وگڼلے شی، نو پہ دے صورت کتبی بہ بغیر خہ دادا سی حرف داشارے نہ چہ پہ تعین باندی دلالت کوی، نو نکرہ بہ متعین شی، حالانکہ تعین باندی دلالت کولو والا یہ

دواسی د حرف د اشارے چه کوم په تعین باندی دلالت کوی، نکره متعین شی حالانکه په تعین باندی د دلالت کولو والا د حرف د اشارے نه بغیر د نکرے متعین کیدل باطل دی، لهٰذا د معرفے نه نکره جوړول او دوباره ذکر کولو په صورت کښی به نکره د معرفے غیر وی نه عین، شارح وائی چه په څلورمے قاعدے دوباره په نص کښی کوم مثال موجود نشته، البته علماؤ د دے مثال کښی د مشابهت د وجے نه دا مسئله ذکر کړے ده، چه یو سړی په یو مجلس کښی دوه ګواهانو په موجودګی کښی د اسی زر روپو اقرار وکړو چه دچکه اوکاغذ و نو سره مقید دی، مثلاً دا اقرار ئے وکړو چه ځما په ذمه د فلانی سړی زر روپے دی، چه هغه په کاغذ کښی یکلے شوی دی، بیا هم دے سړی د مجلس کښی د نورو ګواهانو په موجودګی کښی د اسی زر روپو اقرار وکړو، چه

نو په دے صورت کښی دویم اقرار د پرومبی اقرار غیر به وی او په مقید باندی به دوه زر روپئی لازمے وی، شارح وائی چه د دویم اقرار د پاره مجلس به هم بدل وی او ګواه به هم بدل وی، خکه که چیرته مجلس بدل وی او ګواهان مخکښی وی نو اقرار ثانی به د شهود اولی د شهادت سره د اقرار اولی تاکید به دی او که چیرته د دویم اقرار په وخت کښی ګواهان نور وی، خکه مګر مجلس هم هغه پرو ښے وی نو بیا به هم اقرار ثانی تاکید د پاره د اقرار اوّل وی خکه چه مجلس واحد د کلما تو متفرقو په یو ځائے کولو کښی مؤثر وی یعنی چول کلمات په مجلس واحده کښی د یوے کلمے په حکم کښی وی، لهٰذا دوباره اقرار و نه به یو اقرار وګڼړلے شی، شارح وائی چه مذکوره څلور قاعدے به هغه وخت مفید وی کله چه کلام مطلق وی، او د قرائنو خالی وی، کنی کله کله د دے برعکس هم واقع کیږی، مثلاً اولے قاعده دا ده چه نکره که دوباره معرفه کیدلو سره ذکر کړے شی، نو ثانی به عین اولی وی، لیکن کله هم دا سی نه کیږی، بلکه ثانی غیر اولی وی، لکه د نورالانوار په کتاب کښی ذکر شوی ایت کښی لفظ د کتاب په دوه ځایه نکره ده، او بیائے لفظ د الکتاب معرفه ذکر کړے دے، مګر د دے باوجود کتاب اوّل (نکره) نه قرآن پاک مراد دے او کتاب ثانی (معرفه) نه تورات او انجیل مراد دے یعنی په دوا ړه کښی مغایرت د ے نه عینیت

دویمه قاعده دا ده که چیرته نکره دوباره نکره ذکر کړے شی، نو ثانی به غیر اولی وی لیکن کله هم دا سی نه کیږی بلکه ثانی به عین اولی وی، لکه قول د باری تعالیٰ "وَهُوَ الَّذِیْ فِی السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِی الْاَرْضِ اِلٰهٌ" کښی لفظ د الٰه دوا ړه ځایه نکره دے، مګر د دے باوجود دوا ړه

مصداق یو دے نه دُوَّه، دریمه قاعده دا ده چه معرفه کله چه دوباره معرفه ذکر کړے شی نو دثانی نه مراد به عین اولی وی، لیکن کله د دثانی به دثانی نه مراد غیر اولی به وی، کله قول د باری تعالیٰ وَهُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْكِتَابِ کښی دواړه حالونو کښی الکتاب معرفه دے، مکرر اوّل نه مراد قرآن دے، او دثانی نه مراد تورات او انجیل دے، څلورمه قاعده دا ده چه کله معرفه دوباره نکره ذکر کړے شی نو دثانی نه غیر اولی مراد وی، لیکن کله به دو دے خلاف ثانی نه مراد عین اولی وی، لکه په قول د باری تعالیٰ کښی اِنَّمَا اِلٰهُكُمُ اللّٰهُ وَاحِدٌ کښی اولنے الله اضافه دوجے نه معرفه دے او دویم الله نکره دے، مکرر دے باوجود ده دویم نه عین اولی مراد دے، یعنی د دواړو مصداق یو دے، - شارح وائی چه دغه شان نورهم پیر مثالونه دی -

ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ مَا یَنْتَهِی اِلَیْهِ التَّخْصِیْصُ فِی الْعَامِّ وَكَانَ یَنْبَغِیْ اَنْ یَّذْكُرَهُ فِیْ مَبَاحِثِ التَّخْصِیْصِ لٰكِنَّ لَمَّا كَانَ مَرْقُوْمًا عَلٰی بَیَانِ الْفَاظِهِ اَخَّرَهُ فَقَالَ وَمَا یَنْبَغِیْ اِلَیْهِ الْخُصُوْصُ نَوْعَانِ اَمَّا الْمِقْدَارُ الَّذِیْ لَا یَتَعَدّٰی اِلٰی مَا تَحْتَهُ نَوْعَانِ النَّوْعُ الْاَوَّلُ الْوَاحِدُ فِیْمَا هُوَ فَرْدٌ بِصِیْغَتِهٖ كَمَنْ وَمَا وَالطَّائِفَةُ وَاسْمُ الْجِنْسِ الْمُعَرَّفُ بِاللَّامِ اَوْ مُلْحَقٌ بِهٖ كَالْجُمُوْعِ الْمُعَرَّفَةِ بِلَامِ الْجِنْسِ فَاِنَّهَا كُلَّهَا خَلَتْ عَنِ الْوَاحِدِ اَیْضًا نَفَاتِ اللَّفْظُ عَنْ مَدْلُوْلِهٖ كَالْمَرْاَةِ وَالنِّسَآءِ نَشْرٌ مَّا رَتَّبَ اللَّفُّ فَالْمَرْاَةُ فَرْدٌ بِصِیْغَتِهٖ مُعَرَّفَةٌ بِاللَّامِ وَالنِّسَآءُ جَمْعٌ لَا وَاحِدَ لَهٗ مُحَلًّی بِلَامِ الْجِنْسِ یَنْتَهِیْ تَخْصِیْصُهُمَا اِلَی الْوَاحِدِ الْبَتَّهَ -

ترجمه: بیا دے نه روسته دهغے شی، منتهاء ئے ذکر کړه په کوم چه تخصیص فی العام ختمیږی، مناسب خو دا وه چه دائے په مباحثو تخصیص کښی ذکر کړے وے لیکن ولے چه دا بحث په الفاظو عام په بیان باندے موقوف وو نو حکم ئے دا بحث د الفاظو د عام نه مؤخر کړو نو وے فرمائیل چه تخصیص کوم مقدار ته وړسی او ختمیږی دهغے دوه قسمه دی، یعنی هغه مقدار چه دهغے د ما تحت طرف ته تخصیص نه متعدی کیږی، د هغے دوه قسمه دی، یو هغه قسم واحد دے په هغه عام کښی چه د خپلے صیغے په

په اعتبار سره مفرد وی، لکه من او ما او طائفه، او هغه اسم جنس چه معرف باللام وی، یا هغه چه مفرد سره ملحق وی، لکه د جمع لپاره لے هغه صیغے کوے چه معرف باللام جنس وی، حکه کہ چرته داد واړه د واحد نه خالی شی نو لفظ به د خپلے مدلول نه فوت شی، لکه څرنګه چه علی الترتیب لفظ المرأة او لفظ النساء نو المرأة د خپلے صیغے په اعتبار سره مفرد دے معرف باللام جنس دے، د دے د واړو تخصیص یقینی طور باندے یو ترسیده وسره ختمیږی۔

تشریح ۱۴: مصنفؒ دلته نه هغه عدد بیان کړو په کوم کښی چه تخصیص ختمیږی شارحؒ وائی چه د دے ذکر اګرچه د تخصیص مباحثو سره مناسب وو، مګر د دے نه بحث کوم د عام الفاظو په بیان موقوف وو، حکه مصنفؒ الفاظ د عام بیان کړو او د دے نه پس ئے د مبحث شروع کړو، بهرحال هغه مقدار چه دهغے د وستو تخصیص کول ممکن ندے د هغے د دوٗه قسمونو د وینے قسم لپاره دے مګر د یو پورے تخصیص به هغه عام کښی وی کوم چه خپلے صیغے په اعتبار سره مفرد وی، لکه کلمه د مَنْ کلمه د ما لفظ طائفه او هغه اسم جنس کوم چه معرف باللام وی یا هغه جمع کومه چه مفرد سره ملحق وی، مثلاً هغه جمع کوے چه لام جنس سره معرّف وی حکه کلمه چه پر جمع باندی لام جنس داخل شی نو د هغے جمعیت باطل شو، او هغه مفرد په شان شو نو په مفرد او مفرد سره په ملحق کیدو کښی د یو پورے تخصیص به حکم وی کہ چرته دهغے اندی یوهم باقی نشو بلکه هغه لږه هم خاص کړے شو، نو لفظ به د خپلے معنیٰ نه خالی شی او د لفظ به د معنیٰ نه خالی کیدل لازم شی، حالانکه دا باطل ده، مصنفؒ د دے د واړو د پاره لف ونشر په طور مثال ذکر کړے دے، لکه المرأة او النساء، لفظ المرأة د صیغے په اعتبار سره مفرد دے او معرّف باللام دے، او النساء چه د دے مفرد من لفظه نشته دے، مګر لام جنس پرے داخل دے، په دواړو کښی تر یو پورے تخصیص کیدے، یعنی تر دے اندازے پورے تخصیص کیدے شی چه دهغے لاندے کم از کم دیو فرد باقی پاتے کیدل ضروری وی، اکثرو علماؤ مذهب دے، لیکن صاحب کشاف وائی چه جمع معرف بلام جنس د جمع بغیر لام الجنس په شان وه ، یعنی د دے د تخصیص انتهاء درے دی، یعنی د دریو نه خلته تخصیص کول صحیح نه دی، بلکه د جمع لاندے کم از کم د درے افراد د باقی پاتے کیدل ضروری دی۔

* * * * * * * * * * * *

وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ الثَّلٰثَةُ فِيْمَا كَانَ جَمْعًا صِيْغَةً وَمَعْنًى كَرِجَالٍ وَنِسَاءٍ مُنَكَّرًا اِمَّا لَمْ يَدْخُلْهُ لَامُ الْجِنْسِ وَيُلْحِقُ بِهٖ مَا كَانَ مَعْنًى فَقَطْ كَقَوْمٍ وَرَهْطٍ وَاِنَّمَا يَنْتَهِي التَّخْصِيْصُ هٰؤُلَاءِ كُلُّهَا اِلَى الثَّلٰثَةِ لِاَنَّ اَدْنَى الْجَمْعِ الثَّلٰثَةُ بِاِجْمَاعِ اَهْلِ اللُّغَةِ فَلَوْ لَمْ يَبْقَ تَحْتَهُ ثَلٰثَةُ اَفْرَادٍ لَفَاتَ اللَّفْظَ عَنْ مَقْصُوْدِهٖ ۲۰

ترجمہ ۱۔ او دویم قسم د درلیو عدد دے په عام کښی کوم چه د صیغے او معنیٰ په اعتبار سره جمع وی لکه رجال او نساء په دے حال کښی چه هغه نکره وی په دی لام د جنس نه وی داخل شوے، او هغے سره هغه الفاظ هم پیوست وی، کوم چه صرف د معنیٰ په اعتبار سره جمع وی، لکه قوم او رهط او دے نو لو تخصیص د درلیو پورے رسید و سره ختمیږی، ولے چه داهل لغتو په اجماع سره د جمع ادنیٰ درجه د درے دی نو که چرته دوے لاندی درے افراد هم پاتے شی نو لفظ به د خپل مقصود نه فوت کړے شی، (ختم کړے شی)

تشریح ۱۔ په عام کښی انتهاء د تخصیص دریم قسم عدد د درلیو دے، هغه عام کوم چه د صیغے او معنی په اعتبار سره جمع وی، او په هغے باندی لام د جنس داخل نوی لکه رجال او نساء او هغه عام کوم چه صرف د معنی په اعتبار سره جمع وی، لکه قوم او رهط نو دوی نو لو تخصیص د درلیو پورے رسید و سره ختمیږی، یعنی په دے کښی دوه مره تخصیص کولو اجازت دے چه دهغے لاندے کم نه کم درے افراد و تعداد باقی پاتے شی، او دے دلیل دادے چه په اجماع د اهل لغت سره د جمع ادنیٰ درجه د درے دی لهٰذا که چرته د جمع نه لاندے په تخصیص کولو سره درے افراد هم باقی پاتے نشی نو لفظ به د خپل مقصود نه فوت نه شی، یعنی لفظ (جمع) به بغیر د خپل مدلول (د درلیو) نه اوسوند لے شی حالانکه داباطل دی،

وَقَالَ بَعْضُ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَمَالِكٍ اِنَّ اَقَلَّ الْجَمْعِ اِثْنَانِ فَيَنْتَهِي التَّخْصِيْصُ اِلَيْهِ تَمَسُّكًا بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا

فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ مَحْمُولٌ عَلَى الْمَوَارِيثِ وَالْوَصَايَا فَإِنَّ فِي بَابِ الْمِيرَاثِ لِلِاثْنَيْنِ
حُكْمُ الْجَمَاعَةِ اسْتِحْقَاقًا وَحَجْبًا فَإِنَّ لِلِاثْنَيْنِ وَالْأُخْتَيْنِ الثُّلُثَيْنِ كَمَا لِلْبَنَاتِ
وَالْأَخَوَاتِ وَيَحْجُبُ الْإِخْوَانُ لِلْأُمِّ مِنَ الثُّلُثِ إِلَى السُّدُسِ كَالْإِخْوَةِ الثَّلَاثَةِ
وَالْوَصِيَّةُ أُخْتُ الْمِيرَاثِ فِي كَوْنِهَا اسْتِحْلَافًا بَعْدَ الْمَوْتِ وَتَتَبَّعُ الْمِيرَاثَ
تَبْعِيَّةَ التَّفْلِ لِلْفَرْضِ فَإِنْ أَوْصَى لِزَيْدٍ فُلَانٍ وَلَهُ مَوْلَانِ أَوْ لِأَخَوَيْ زَيْدٍ
وَلَهُ أَخَوَانِ يَسْتَحِقَّانِ الْكُلَّ أَوْ عَلَى سُنَّةِ تَقَدُّمِ الْإِمَامِ أَيْ إِذَا كَانَ الْمُقْتَدِي
اثْنَيْنِ يَتَقَدَّمُهُمَا الْإِمَامُ كَمَا يَتَقَدَّمُهُمْ عَلَى الثَّلَاثَةِ خِلَافًا لِأَبِي يُوسُفَ
فَإِنَّهُ عِنْدَهُ يَتَوَسَّطُهُمَا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْإِمَامَ مَحْسُوبٌ فِي الْجَمَاعَةِ
كُلِّهَا إِلَّا فِي الْجُمُعَةِ فَإِنَّ فِيهَا اشْتُرِطَ ثَلَاثَةُ رِجَالٍ سِوَى الْإِمَامِ خِلَافًا
لِأَبِي يُوسُفَ إِذْ عِنْدَهُ يَكْفِي اثْنَانِ سِوَى الْإِمَامِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمُصَنِّفُ الْجَوَابَ
الثَّالِثَ الَّذِي ذَكَرَهُ غَيْرُهُ وَهُوَ أَنَّهُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُسَافِرَةِ بَعْدَ
قُوَّةِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى أَوْ لَا عَنْ مُسَافَرَةِ الْوَاحِدِ وَالِاثْنَيْنِ
لِضَعْفِ الْإِسْلَامِ وَغَلَبَةِ الْكُفَّارِ فَقَالَ الْوَاحِدُ شَيْطَانٌ وَالِاثْنَانِ شَيْطَانَانِ
وَالثَّلَاثَةُ رَكْبٌ أَيْ جَمَاعَةٌ كَافِيَةٌ ثُمَّ لَمَّا قَوِيَ الْإِسْلَامُ رَخَّصَ لِلِاثْنَيْنِ
وَبَقِيَ الْوَاحِدُ عَلَى حَالِهِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الِاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ
وَبَاقِي تَمَسُّكَاتِ الْمُخَالِفِ يَأْتِي بِجَوَابِهَا مَذْكُورَةً فِي الْمُطَوَّلَاتِ۔

ترجمہ:- دا امام شافعی او امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ بعضے ملکرو ویلی دی چہ اقل د جمع دوۀ دی، نو تخصیص یہ تردوۀ پورے ختمیږی د حضرت د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیث "الاثنان فما فوقهما جماعة" نه استدلال کوی، مصنفؒ دوہ ځوابونہ ورکړے دے، چہ د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قول "الاثنان فما فوقهما جماعة" د احکام میراث او احکام وصیت باندی محمول دے حکہ چہ د میراث په مسئلہ کښی د حقدار او حاجب کیدو اعتبار د دوۀ دیارہ دجماعت حکم دے، حکہ چہ دوۀ جینکو او دوۀ خوینده دیارہ دوہ ثلثہ دا سی دی لکہ څرنګہ چہ دوہ نه زیاتو جینکو او دوۀ نه زیاتو خوینده دیارہ دی، او دوۀ روښه

موږ د ثلث نه محجوب کولو (بندولو) سره سلوسطرف ته بوځی لکه د درے ورونو او وصیت دمیراث خور (مثل) ده دمرګ نه پس په خلیفه جوړولو باندے په وصیت سره، او وصیت دمیراث تابع دے، لکه نفل چه فرض تابع وی، نو که چرته د فلانکی موالی دپاره وصیت وکړے شی، او دهغه دوه ورونو دپاره دپاره وصیت وشی، او دهغه دوه ورونه وی، نو دواړه به د کل مستحق وی، یا دا حدیث دامام په مقدم کیدو طریقه باندی محمول دے، یعنی چه کله مقتدیان دوه وی، نو امام د دواړو نه مخکښی وی، ځرنګ چه د دریو مقتدیانو نه مخکښی وی، د امام یوسف ؒ اختلاف دے ولے چه د هغه په نزد امام به دوه مقتدیانو په منځ کښی وی، او دا حکم چه امام په دوو جماعتونو کښی محسوب وی، علاوه د جمعه نه، ولے چه په جمعه کښی دامام نه علاوه درے سړی شرط دے، دامام ابو یوسف ؒ اختلاف ځکه دے چه د هغه په نزد امام نه علاوه دوه مقتدیان کافی وی، او مصنف ؒ د هغے دریم جواب ذکر ونکړو کوم چه دے نه ذکر شوے دے، او هغه دا دے چه دا حدیث د قوتِ اسلام نه پس په سفر کولو محمول دے، ځکه چه حضور صلی الله علیه وسلم پرمیے دیوا او دوه کسانو سفر د ضعفِ اسلام او غلبه کفار د وجے نه منع کړے وو، نو ځکه ئے فرمائیلی وی چه یو شیطان دے او دوه هم شیطانان دی، او درے د اسی جماعت دے چه کافی دے، بیا کله چه اسلام مضبوط شو، نو دوه کسانو سفر کولو اجازت ورکړے شو، او یو علی حاله باقی پاتی شو نو حضور صلی الله علیه وسلم وفرمائیل "الاثنان فما فوقهما جماعة" او مخالف باقی دلائل او د هغے جوابات په مطولاتو کښی ذکر دی،

تشریح: ۔ شارح د نورالانوار مُلّا جیون ؒ فرمائیلی دی چه امام شافعی او امام مالک رحمهما الله بعضے ملګرو د ویلی دی چه اقل د جمع دوه دی، لهذا تخصیص به تردوه پورے ختمیږی یعنی دے حضرا تو په نزد د تخصیص کولو نه پس د عام د دویم قسم لاندی یه کم نه کم دوه افراد باقی پاتے کیدل ضروری دی، او په دی سلسله دوی استدلال د رسول الله صلی الله علیه وسلم دا قول "الاثنان فما فوقهما جماعة" دے یعنی حدیث کښی دوو لره د اسی جماعت ګڼلے شوے دے، خرنګه چه دوه ؒ نه زیات ته جماعت ویلے شوے دے، نو معلومه شوه چه اقل د جمع دوه دی، مصنف ؒ دوے

استدلال دوڑہ جوابونہ ورکړی دی، پرو مے جواب دادے چه دا حدیث په احکام میراث او احکام وصیت باندی محمول دے، یعنی حقدار او صاحب جوړ دونکی دپاره هم هغه حکم حاصل دے کوم چه دوڑو نه زیاتو ته حاصل دے، نو وصیت په مال کښی دمیت درے او دوړے نه زیات جینکو او خویندو په صورت کښی به دوڑہ ثلث ما ترک دمال به ورکولے شی لکه دا "ایت" فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلث ما ترک نه معلومیږی، هم په دے صورت کښی دمیت دوڑه جینکو او دوڑه خویندو ته هم دده ثلثه مال ورکولے شی، لکه په آیت "فان کانتا اثنتین فلهما الثلثان" نه معلومیږی، اوکه چرته دمیت اولاد نوی، نو دمړی مور ته به یو ثلث ورکولے شی، لیکن که چرته دمیت درے یا دریو نه زیات ورونه وی نو دا به دمیت دمور حصه حصه کمولو سره سدس کړی لکه په "فان کان له اخوة فلامه السدس" نه ظاهره ده، هم داشان که دمیت دوڑه ورونه وی نو هغه هم دمور حصه کموی او دو ثلث نه ئے سدس کوی دو دے دواړه دمسئلو نه معلومه شوه چه دوڑه ته د جماعت حکم حاصل دے نو رسول الله صلی الله علیه وسلم قول "الاثنان فما فوقهما جماعة" هم په دے باب د میراث باندی محمول دے، یعنی په باب د میراث کښی دوڑو ته د جماعت حکم حاصل دے او پدے کښی هیڅ اختلاف نشته دے، اختلاف خو په دے باره کښی دے چه د جمع صیغه دوڑه دپاره موضوع ده یا نه،

شارح رحمه الله تعالی وائی چه وصیت دمیراث خورا و نظیر ئے دے، په دے طور چه څرنګه وارث دمیت خلیفه وی، هم دا رنګه موصی له هم دمیت خلیفه وی، او وصیت دمیراث داشان تابع وی، څرنګه چه نفل د فرض تابع وی، ولے چه میراث په دلیل قطعی سره ثابت دے، په دے کښی بنده نه هیڅ اختیار نشته دے، او وصیت نفل دے اختیاری دے نو وصیت به د میراث تابع شی لکه څرنګه چه نفل د فرض تابع وی، او متبوع یعنی وصیت کښی هم دوڑه ته د جمع درجه ورکړے شی، نو که چرته چا د خالد موالیو دپاره دڅه مال وصیت وکړو او د خالد صرف دوه مالی وی نو دے دواړو ته به پوره دوصیت مال ورکولے شی لکه څنګه چه درے یا دیر و نه زیاتو په صورت کښی پوره مال د وصیت ورکول کیږی د هغه شان که چرته دزید د ورونو دپاره په صیغے د جمع سره وصیت وکړی او هغه دوڑه ورونه وی، نو دواړه به دپوره مال حقدار وی، لکه څرنګه چه په درے یا دریو نه

زیاتو کښی د پوره مال حقدار دی، بهرحال په دے حدیث کښی صرف دا بیانول مقصود دی چه میراث او په وصیت کښی دوارو ته هم هغه حکم دے کوم چه جماعت ته حاصل دے او دے نه دا نه لازمیږی چه اقل د جمع د دوٗو دی، لهٰذا دے حدیث نه دا اقل جمع د دوٗو کید و باندے استدلال کول صحیح نه دی، دویم جواب ردے چه واحد یث دامام د مخکښی کید و په سنت باندی محمول دے، یعنی حدیث "الاثنان فما فوقهما جماعة" مطلب دادے چه څرنګه د درے مقتدیانو په صورت دامام د مقتدیانو نه مخکښی و دریدل سنت دی، اګرچه په دے کښی دامام ابو یوسفؒ اختلاف دے، ځکه چه دامام ابو یوسفؒ په نزد د دوٗو مقتدیانو په صورت کښی به امام د مقتدیانو په منځ کښی و دریږی نه مخکښی، شارحؒ وائی چه د دوٗو مقتدیانو په صورت کښی دامام مخکښی و دریدل ځکه مسنون دی، چه امام د جمعے نه علاوه په ټولو جماعتونو کښی محسوب دے، نوچه کله امام محسوب وی، نو د وه مقتدیان او یوامام چه یو ځائے شی نو جماعت به مستحق یعنی ثابت شی، او په جمعه کښی خو امام د صحتِ ادائے جمعه د پاره شرط دے، نو د وجے نه په امام په جماعت کښی نشی شمیرلے، بلکه دامام نه علاوه جماعت یعنی د درے سړو کیدل ضروری دی، د دے برعکس په نورو نمځونو کښی چه هغے کښی امام د صحتِ ادائے صلاة د پاره شرط نه دے، نو د وجے نه یه امام په جماعت کښی شمارلے شی، او د جمعے ادا کولو د صحت د پاره د امام نه علاوه د دریو سړو کیدل ځکه شرط د دے چه الله تعالیٰ فرمائیلی دی، "فاسعوا الی ذکر الله"، نوسعی الی الجمعة والا نه علاوه دیو ذاکر کیدل هم ضروری دی او ذاکر خطیب دے، لهٰذا د خطیب نه علاوه "فاسعوا" صیغه جمع د وجے نه د دریو سړو کیدل شرط اد واجب دی، حضرت امام ابو یوسفؒ فرمائیلی چه ادائے جمعه د پاره د امام نه علاوه د دوٗو مقتدیانو کیدل کافی دی،

شارحؒ وائی چه مصنفؒ دریم جواب نه دے ذکر کړے، حالانکه نور د خلقو د ذکر کړے دے، هغه دادے چه حدیث "الاثنان فما فوقهما جماعة" د اسلام د مضبوط والی نه پس په سفر کولو محمول دے، دے تفصیل دادے، د الله تعالیٰ رسول د اسلام د ضعف او د کفارو د غلبے د وجے نه اوّل، یو او دوٗه کسان د سفر کولو نه منع کړی وو، او فرمائیلی وو، "الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثة رکب"، یو سړی هم شیطان دے او

دوه هم شیطانان دی مګرد ری جماعت دے، یو سړی ته شیطان ځکه وئیل شوے دے چه په سفر کښی یو سړی چه ریزیات تکلیفونه او چتری یا (رسی) او دوّه ته ځکه شیطان وئیل شوے دے چه په سفر کښی که چرته یو مړشی یا بیمار شی نو هغه بل به چه ریزیات پریشان وی، او د رّا یو ته ځکه جماعت وئیل شوے دے که چرته یو کس څه ضرورت پیسے لاړل نو باقی دوّه به دیو بل سره مانوس وی، که چرته دهغه په واپسی کښی تاخیر وکړی نو یو به ئے تلاشی کولو د پاره لاړ شی او یو به سامان سره پاتے شی، بهرحال د دّا یو دا سے تعداد والا جماعت دے، کوم چه کافی دے، لیکن الله تعالیٰ چه کله اسلام ته قوت ورکړو نو دوّو کسانو سفر کولو اجازت وی کړے شو، او هغه یو په خپل حال پاتے شو، نو ځکه ئے فرمائیلی دی، الاثنان فما فوقهما جماعة، یعنی د قوتِ اسلام نه پس څرنګه چه جماعت (رڼے) ته سفر کولو اجازت دے، دا سے دوه کسانو ته هم سفر کولو اجازت دے، ولے چه که چرته یو مړشی یا ناجوړه شی نو بل د پاره به په ځائے کښی معین او مددګار پیدا شی، او څه تکلیف به وی ته نه وی، نو چرګله حدیثِ پاک دے محمول دے نو دے حدیث په اقل جمع دوّه دی باندی استدلال صحیح نه دے،

شارح ؒ وائی چه په دے مسئله کښی د مخالفینو ډیر دلائل او دهغے جوابات په نورو نورو کتابونو کښی ذکر شوی دی، په هغے کښی یو دلیل دا دے چه الله تعالیٰ فرمائیلی دی" هٰذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِیْ رَبِّهِمْ" یعنی دا دوّه مدعیان دی جهګړه کوی په خپل رب باندی، دلته اوکوره په دی "ایت کښی" "اختصموا" د جمع صیغه د دوّو د پاره راوړلے شوے ده، لهٰذا ثابته شوه چه اوّل د جمع دوّه دی، دے جواب دا دے چه خصم اطلاق په واحد، تثنیه، جمع نو ټولو باندے کیږی، نو کله چه د خصم اطلاق په جمع باندی هم کیږی نو دے نو ټولو د پاره ئے "اختصموا" صیغه د جمع ذکر کړه او د دے نه اقل د جمع دوّه کیدل نه ثابتیږی،

دویم دلیل دا دے چه الله تعالیٰ حضرت آدم علیه السلام د حضرت حوا علیها السلام دواړه مخاطب کړه او رته ئے و فرمائیل" اهبطوا منها" وکوره د دوّو د پاره ئے د جمع صیغه راوړے ده، دے نه هم اقل د جمع دوّه کیدل ثابتیږی، دے جواب دا دے چه حضرت آدم ؑ د حضرت حوا ؑ د را صل کښی د نو ټولو انسانانو اصل وو نو ځکه دا د ټولے شوه چه

ترجمه انسانی سرمایه هم هغه ده یعنی پوره انسانی سرمایه ته د وتلو حکم ورکړے شو، او په دی صورت کښی ظاهره ده چه ضمیر د جمع مرجع په دوه نوی بلکه تمام انسانان به وی، دلته جواب دادے چه په دے آیت کښی حضرت آدم او حوا علیهما السلام او ابلیس درے واړه د تہ خطاب دے، او ورته په لحاظ سره د جمع صیغه استعمال کړے شوے ده، بهرحال دوے آیت نه هم اقل د جمع دوه کیدل نه ثابتیږی،

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَحْثِ الْعَامِّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الْمُشْتَرَكِ فَقَالَ وَاَمَّا الْمُشْتَرَكُ فَنَحْوُ الْقُرْءِ يَنْتَاوَلُ اَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ اَرَادَ بِالْاَفْرَادِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ لِيَنْتَاوَلَ الْمُشْتَرَكَ بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ فَقَطْ وَهُوَ يَخْرُجُ الْخَاصَّ وَقَوْلُهٗ مُخْتَلِفَةُ الْحُدُوْدِ يُخْرِجُ الْعَامَّ عَلٰى مَا مَرَّ وَقَوْلُهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ لِيَبَانِ الْوَاقِعِ اَوْ احْتِرَازٌ عَنْ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ اَنَّهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ كَمَا سَيَاْتِيْ وَقِيْلَ اَنَّهٗ احْتِرَازٌ عَنْ لَفْظِ الشَّيْءِ فَاِنَّهٗ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهٖ بِمَعْنَى الْمَوْجُوْدِ مُشْتَرَكٌ مَعْنَوِيٌّ خَارِجٌ عَنْ هٰذَا الْمُشْتَرَكِ وَبِاعْتِبَارِ كَوْنِ اَفْرَادِهٖ مُخْتَلِفَةَ الْحَقَائِقِ دَاخِلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ اللَّفْظِيِّ كَالْقُرْءِ لِلْحَيْضِ وَالطُّهْرِ فَاِنَّهٗ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هٰذَيْنِ الْمَعْنَيَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ وَقَدْ اَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ بِالطُّهْرِ وَاَبُوْ حَنِيْفَةَ بِالْحَيْضِ كَمَا عُرِفَتْ۔

ترجمه:- بیا مصنف د عام د بحث نه فارغیدو نه پس د مشترک بیان شروع کړو، نو وے فرمائیل چه مختلف الحدود افراد ته علی سبیل البدل شامل وی، مصنف د افرادو نه ما فوق الواحد مراد اخستے دے د پاره دا دے چه تعریف د دوه معنو ترمینځه مشترک لفظ ته هم شامل شی، او قید خاص نه خارجی او د مصنف قول مختلفة الحدود عام خارجوی، خو لکه چه مخکښی تیر شو، او د مصنف قول علی سبیل البدل بیان واقع دپاره دے، یا د (رح) شافعی رحمه الله تعالیٰ قول علی سبیل الشمول نه د احتراز دپاره دے، مگر خو لکه چه زیږ ده راهسی، او وئیل شوی دی چه د لفظ شیٔ نه احتراز دے مگر چه دا په دے اعتبار سره چه د موجود په معنی وی مشترک معنوی دے، د دے مشترک نه خارج دے، او په دے اعتبار سره چه د دے افراد مختلفة الحقائق دی، په مشترک لفظ کښی داخل دے لکه لفظ د قرء، د حیض

او طهر دپاره دے، حُکہ چہ دا پدے دوہ متضاد و معنو کښی مشترک دے چہ جمع کیدے نشی اوم (ش) قرء دے تاویل پہ طهر سرہ کړیدے او ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ د حیض سرہ کړے دے، لکہ څرنگہ تا پیژند لے دے،

تشریح:- مصنفؒ د عام د بحث فراغت نہ پس د مشترک بحث شروع کړو، نو دے فرمائیل چہ مشترک ھغہ لفظ دے، کوم چہ علی سبیل البدل یعنی یو بل پسے د اسی افرادو تہ شامل وی چہ د ھغے حقیقتونو مختلف وی، مثلاً جیبون رحمۃ اللہ علیہ وائی چہ پہ تعریف کښی د افرادو نہ مراد ما فوق الواحد دے دپاره د دے چہ د التعریف ھغہ لفظ تہ ھم شامل شی کوم چہ د دوۂ معنو تر مینځہ مشترک پہ ذریعہ د مشترک د تعریف نہ خاص خارجیږی حُکہ چہ خاص افراد و تہ شامل نوی بلکہ فرد تہ شامل وی، او د مختلفۃ الحدود د قید نہ بہ عام خارج شی، حُکہ چہ عام کو موافراد و تہ شامل وی د ھغے حقیقت یو وی او د مصنفؒ قول علی سبیل البدل بیان واقع دپاره دے، یا د امام شافعیؒ د قول نہ احتراز دپاره دے، حُکہ چہ د امام شافعیؒ پہ نزد باندی مشترک خپلو افرادو تہ علی سبیل البدل نہ شامل یږی بلکہ علی سبیل الشمول او علی سبیل الاجتماع شامل یږی، او بعضے حضرات د وئیلی دی چہ د علی سبیل البدل د قید پہ ذریعہ لفظ د شئ نہ احتراز کړے شوے دے، ولے چہ شئ پہ دے اعتبار سرہ چہ ھغہ د موجود پہ معنی کښی وی، خپلو ټولو افرادو کښی پہ اشتراک معنوی سرہ مشترک دے او ټولو افرادو تہ علی سبیل الاجتماع شامل دے، لکہ حیوان نو دا پدے مشترک یعنی مشترک لفظی نہ بہ خارج شی، مگر پہ دے اعتبار سرہ چہ د شئ افراد مختلفۃ الحقائق دی نو شئ بہ پہ مشترک لفظی کښی داخل شی، مصنفؒ د مشترک پہ مثال کښی فرمائیلی دی، لکہ لفظ د قرء حُکہ چہ لفظ د "قرء" حیض او طهر دواړو تہ شامل دے، او پہ دے دواړو معنو تر مینځہ د اسی تضاد دے، چہ دا د واړہ معنی جمع کیدے نشی، امام شافعیؒ دے نہ مراد طهر اخستے دے او امام ابو حنیفہؒ تر ینہ حیض اخستے دے، دے بحث د خاص ابتدائی بحث کښی تیر شوے دے هلتہ کښی دے وکتلے شی۔

وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ لِيَسْتَرْجِعَ النَّاظِرُ لِيَتَرَجَّعَ بَعْضُ وُجُوهِهِ لِلْعَمَلِ بِهِ يَعْنِي

اَلتَّوَقُّفُ عَنِ اعْتِقَادِ مَعْنًى مُعَيَّنٍ مِنَ الْمَعَانِي وَالتَّامُّلُ لِاَجْلِ تَرَجُّحِ بَعْضِ الْوُجُوْهِ لِاَجْلِ الْعَمَلِ لَا لِلْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَمَا تَامَّلْنَا فِي الْقُرْءِ بَعْدَةَ اَوْجُهٍ اَحَدُهَا بِصِيْغَةِ ثَلَاثَةٍ وَالثَّانِيْ بِكَوْنِ اَقَلِّ الْجَمْعِ ثَلٰثَةً عَلٰى مَا مَرَّ وَالثَّالِثُ بِاَنَّهٗ يَبْقٰى الْجَمْعُ وَالْاِنْتِقَالُ وَالْمُجْتَمَعُ هُوَ الدَّمُ فِيْ اَيَّامِ الطُّهْرِ وَكَذَا الْمُنْتَقِلُ هُوَ الدَّمُ فِيْ اَيَّامِ الْحَيْضِ وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ الْحَيْضَ اِنْ كَانَ هُوَ الدَّمُ فَهُوَ الْمُجْتَمِعُ وَالْمُنْتَقِلُ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ جَامِعًا بِخِلَافِ الطُّهْرِ فَاِنَّهٗ لَيْسَ بِجَامِعٍ وَلَا مُجْتَمِعٍ وَلَا مُنْتَقِلٍ وَاِنْ كَانَ اَيَّامُ الدَّمِ فِيْهِ مَحَلَّ الْاِجْتِمَاعِ وَالْاِنْتِقَالِ بِخِلَافِ اَيَّامِ الطُّهْرِ فَاِنَّهَا لَيْسَتْ بِمَحَلٍّ لِلْاِنْتِقَالِ وَاِنْ كَانَتْ مَحَلًّا لِلْاِجْتِمَاعِ فِيْ بَادِي الرَّاْيِ وَقَدْ اَوْضَحْتُ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ وَهٰهُنَا لَا يَسَعُهُ الْمَقَامُ۔

ترجمہ:۔ او حکم ئے دا دے چہ پہ وی کښی د ے د تامل پہ شرط سرہ توقف وکړے شی، د پاڑہ د ے چہ پہ د ے باندی عمل کولو د پاڑہ یو فرد راجح شی، یعنی پہ معانیو کا نو کښی د د مےنے معنیٰ دا عتقاد سرہ توقف وکړے شی، او عمل کولو د پاڑہ نہ د علم قطعی د پاڑہ یو فرد نہ ترجیح ورکولو د پاڑہ د تامل وکړے شی، لکہ څرنگہ چہ مونږ پہ لفظ قرء کښی پہ مختلفو طریقو باندی تامل کړے د ے، پہ د ے کښی یو ثلثہ صیغہ د ہ، بل دا چہ اقل جمع درے کیدل دی، لکہ څرنگہ چہ تیر شو، دریم دا چہ لفظ قرء د جمع او انتقال پہ معنیٰ کښی دی، نو پہ ایام طہر کښی جمع کیدلو والا شے د ینہ د ہ او پہ ایام حیض کښی منتقل کیدلو والا شئ هم د ینہ د ہ او د د ے تحقیق دا د ے چہ حیض کہ چرتہ د ینہ د ہ نو دا مجتمع هم د ہ او منتقل هم، اکو چیرتہ جامع نہ د ہ یعنی جمع کونکی، خلاف د طہر نہ چہ هغہ نہ جامع د ے نہ مجتمع د ے او نہ منتقل د ے، او کہ چرتہ ایام دم نوم حیض د ے نو هغہ محل اجتماع او محل انتقال د ے خلاف د ایام طہر نہ ځکہ چہ دا محل انتقال نہ د ے، اکو چیرتہ پہ ظاهر کښی محل اجتماع د ے او ما پہ تفسیر احمدی کښی د پرے بسنہ وضاحت کړے د ے، دا ځائے د هغے وضاحت کښی گنجائش نہ ساتی۔

تشریح:۔ مصنفؒ او فرمائیل چہ د مشترک حکم توقف د ے او د ے کولے پورے معنیٰ تہ ترجیح ورکولو د پاڑہ چہ پدے عمل وشی غوره او فکوکول شرط دی، د مصنفؒ عبارت پتوږے

د "تامل" سره متعلق دے، او "للعل" د "شرط" سره متعلق دے۔ او مطلب ئے دا دے چه د مشترک کولے یوے معنیٰ ته ترجیح ورکولو د پاره غور کول پدے باندی د عمل کولو لپاره شرط دے، شارح ؒ وائی چه د مشترک په یو حکم کښی دوه خبرے دی، یو خو دا ده چه د مشترک د معنیٰ کا ئو نه په یو معینه معنیٰ باندے د اعتقاد کولو په سلسله کښی ډ توقف وکړے شی حکه چه حکومونږ په نزد د مشترک قولے معنیٰ کا نے مراد اغستل صحیح نه دی، لهذا یوه معنیٰ به مراد دی او هغه یوه معنیٰ به غیر معینه دی، او دیوے به بلے باندی ترجیح هم حاصله نه دی نو چه کوے یوے معنی معینه باندے د اعتقاد سا تلو په سلسله کښی توقف کول به واجب وی دویمه خبره دا ده چه کوے یوے معنی ته ترجیح ورکولو د پاره تامل او سوچ و فکر کول ضروری دی، په دے خیال سره چه دا غور کول پدے باندی د عمل کولو د پاره به وی، نه د اعتقاد او یقین کولو د پاره خو نکه چه مونږ ه مخکښی په لفظ قرء کښی په خو طریقو سره تامل کړے دے په هغے یوه طریقه خو داده چه د ثلثة ؒ په صیغه کښی تامل شوے دے نو دے ویل کیږی چه قرء نه حیض مراد دا عنستلے شی، نو د لفظ ثلثة ؒ په موجب باندی بغیر د کمی بیشی نه عمل کیدے شی او که چرته طهر ترینه مراد دا عنستلے شی نو د ثلثة ؒ په موجب باندی به عمل ونشی، بلکه د دریو طهرو نه به کم شی یا به تر دریو نه زیات شی، د دے تفصیل د خاص په حکم باندی په تفریع رابع کښی تیره شوے ده، دویمه طریقه داده چه "ایت" وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ" کښی لفظ قروء جمع دے او اقل جمع د درو ؒ دی د دی تفصیل او په دے باندی اعتراض هم په خلورمه تفریع کښی تیر شوید ے۔ دریمه طریقه داده چه لفظ د قرء د اضداو نه دے، یعنی د دے معنی جمع سره هم راځی لکه "قرأت الشئ قرانا" ماشئ جمع کړل او د هغے بعض مے بعضو سره ملاؤ کړل، او د انتقال په معنی هم راځی، لکه "قرأ النجم" هغه وخت وئیلے شی، چه کله ستوری د یو ځائے نه بل ځائے طرف ته منتقل شی،

بهرحال د قرء معنی جمع او انتقال دواړه دی، او دا دواړه معنی تحقیقه دی خکه چه دینه په ایام طهر کښی جمع کیږی او په ایام حیض کښی منتقل کیږی۔ شارح ؒ او ئیل چه د قرء معنی حیض ده، او سی که چرته حیض نه مراد وینه وی، نو وینه مجتمع کیږی هم او هم منتقل کیږی، اګر نه جامع کیږی، په خلاف د طهر چه دا نه جامع کیږی نه مجتمع وی او نه منتقل کیږی او که چرته حیض نه مراد ایام دم وی نو ایام دم محل اجتماع او محل انتقال دواړه دی، په خلاف د ایام طهر

چه دا محلِ انتقال نه دے اگرچه په ظاهره کښی محل اجتماع دے، بهرحال دحیض نه مراد که دم دی یا ایام دم خو په حیض کښی لفظ د قرء د واړه معنے ثابتیږی او په طهر کښی د دواړو معنو تحقق نشی کیدے، دی وجه نرم لفظ قرء نه حیض مراد اغستل مناسب دی نه طهر،

شارح رحمة الله علیه دائی چه ماده دے سنځے پوره تفصیل په تفسیر احمدی کښی ذکر کړے دے داځائے دهغے کښخا نشی نه ساتی، نوکه چوته تفصیل کتل غواړے نو تفسیر احمدی طرف ته رجوع وکړے شی،

وَلَا عُمُوْمَ لَهٗ اَیْ لِلْمُشْتَرَكِ عِنْدَنَا فَلَا یَجُوْزُ اِرَادَةُ مَعْنَیَیْهِ مَعًا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ یَجُوْزُ اَنْ یُّرَادَ بِهِمَا الْمَعْنَیَانِ مَعًا كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ فَالصَّلٰوةُ مِنَ اللّٰهِ رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اسْتِغْفَارٌ وَقَالَ اُرِیْدَ بِاللَّفْظِ وَاحِدٍ وَهُوَ قَوْلُهٗ یُصَلُّوْنَ وَنَحْنُ نَقُوْلُ سَیَقَعُ الْاٰیَةُ لَا یَجُوْزُ اِبْتِدَاءً اَلْمُؤْمِنِیْنَ بِاللّٰهِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَلَا یَصْلُحُ ذٰلِكَ اِلَّا بِاَحَدِ مَعْنًی عَامٍّ شَامِلٍ لِكُلٍّ وَهُوَ الْاِعْتِنَاءُ بِشَاْنِهٖ فَیَكُوْنُ الْمَعْنٰی اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ یَعْتَنُوْنَ بِشَاْنِهٖ یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اعْتَنُوْا اَیْضًا بِشَاْنِهٖ وَذٰلِكَ الْاِعْتِنَاءُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اسْتِغْفَارٌ وَمِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ دُعَاءٌ۔

ترجمه: او دے دپاره هیڅ عموم نشته دے، یعنی زمونږ په نزد دمشترک په پاره هیڅ عموم نشته دے، لهذا په یوځائے دوے دوه معنی اغستل به جائز نه وی، او امام شافعی ویلی دی چه دمشترک لفظ نه په یوځائے دوه معنی اغستل جائز دی، لکه قول دباری تعالیٰ "اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ" کښی دی چه لفظ د صلاة الله طرف نه رحمت دے او د فرشتو طرف نه استغفار دے، او لفظ واحد یعنی یصلون دواړه معنی مراد دی او مونږ وایو چه دا آیت راوړے شوے دے پاره دوے چه په مؤمنانو باندے د الله او ملائکو اقتداء واجب شی، او دا به صحیح نه وی، مګر چه دا سی معنی واخلے چه عام وی او توټو ته شامل وی او هغه معنی رسول الله صلی الله علیه وسلم شان طرف ته متوجه کیدلو ده، نو معنی به ئے شی چه الله تعالیٰ او ملائکے د حضرت صلی الله علیه وسلم شان طرف ته متوجه وی، لهذا اے مؤمنانو! تاسو هم د رسول الله صلی الله علیه وسلم شان طرف ته متوجه او سئی او دا متوجه

او سید د الله طرف رحمت دے او ملا ئکو طرف نه استغفار دے او د مؤمنانو طرف نه دعا ده،

تشریح:- مصنّف رحمه الله تعالیٰ د ئیلی دی چه زمونږ احنافو په نزد عموم مشترک جائز نسدی، یعنی په اطلاق واحد سره په یو وخت کښی د مشترک د واړه معنوا راده کول جائز نه ده، او امام شافعیؒ فرمائیلی دی چه عموم مشترک جائز دے، یعنی د لفظ مشترک نه په یو وخت کښی د دواړه معنو مراد اعتبار نول جائز دی، د امام شافعیؒ دلیل دا آیت دے، اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ" په دے آیت کښی لفظ صَلٰوة مشترک دے حُکه که چرته صلوٰة د الله وطرفه وی نو بیا رحمت دے او که چرته د ملا ئکو د طرف وی نو استغفار دے، او دلته په آیت کښی د لفظ واحد یعنی يُصَلُّوْنَ نه په یو وخت کښی د واړه معنے مراد دی، نو ثابته شوه چه عموم مشترک جائز دے،

زمونږ د طرف نه د دے جواب دا دے چه د آیت مقصد دا دے چه په مؤمنانو باندی الله او ملا ئکو اقتدا کول واجب ده، او دا په هغه وخت کښی صحیح کیدے شی، چه کله د صلاة نه مراد دا سی معنی وی چه تولو ته عام وی او شامل وی، او دا معنی د اعتبار شان ده (یعنی د متوجه کیدلو) او سی د آیت مطلب به دا شی چه الله او ملا ئکے د رسول الله صلی الله علیه وسلم اعتبار شان (توجه) کوی، یعنی دینی علیه السلام طرف ته توجه کوی، لهذا اے مسلمانانو! تاسو هم د رسول الله صلی الله علیه وسلم طرف ته متوجه او سیږی او دا اعتبار (متوجه کیدل) د الله د طرف نه په صورت د رحمت ده او د ملا ئکو طرف نه په صورت د استغفار ده او د مؤمنانو د طرف نه په صورت د دُعا ده، حاصل د خبرے دا دے چه په آیت کښی د صلوٰة دا سی عام معنی مراد دی چه تولو ته شامل وی، او په دی صورت کښی به دا عموم مجاز د قبیلے نه وی نه د عموم مشترک د قبیلے نه، نو کله چه دا آیت عموم مجاز د قبیلے نه شو او عموم مشترک د قبیلے نه نشو نو آیت د عموم مشترک ثابتولو پاره په استدلال کښی ذکر کول صحیح نشو،

وَتَحْرِيْرُ مَحَلِّ النِّزَاعِ اَنَّهٗ هَلْ يَجُوْزُ اَنْ يُّرَادَ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ كُلُّ مِنَ الْمَعْنَيَيْنِ عَلٰى اَنْ يَّكُوْنَ مُرَادًا وَمَنَاطًا لِلْحُكْمِ اَمْ لَا فَعِنْدَنَا لَا يَجُوْزُ لِاَنَّ الْوَاضِعَ خَصَّصَ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰى بِحَيْثُ لَا يُرَادُ بِهٖ غَيْرُهٗ فَاعْتِبَارُ وَضْعِهٖ

لِهٰذَا الْمَعْنٰی یُوْجِبُ اِرَادَتَهٗ خَاصَّةً وَ بِاعْتِبَارِ وَضْعِهٖ لِذَالِكَ الْمَعْنٰی یُوْجِبُ اِرَادَتَهٗ خَاصَّةً فَیَلْزَمُ اَنْ تَكُوْنَ كُلٌّ مِّنْهُمَا مُرَادًا اَوْ غَیْرَ مُرَادٍ فَلَا یَكُوْنُ ذَالِكَ اِلَّا بِاَنْ یُّرَادَ اَحَدُ الْمَعْنَیَیْنِ عَلٰی اَنَّهٗ نَفْسُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَ الْاٰخَرُ عَلٰی اَنَّهٗ یُنَاسِبُهٗ فَیَكُوْنُ جَمْعًا بَیْنَ الْحَقِیْقَةِ وَ الْمَجَازِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَ عِنْدَهٗ یَجُوْزُ ذَالِكَ بِشَرْطِ اَنْ لَّا یَكُوْنَ بَیْنَهُمَا مُضَادَّةٌ كَالْحَیْضِ وَالطُّهْرِ لَا یَجُوْزُ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَا لَا تَجُوْزُ اِرَادَةُ الْمَجْمُوْعِ مِنْ حَیْثُ هُوَ مَجْمُوْعٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَ تَحْقِیْقُ كُلِّ ذَالِكَ فِی الْفُرُوْعِ

ترجمہ:- د محلِّ نزاع د تحریر خلاصه دا ده چه دیو لفظ نه په یوه زمانه کښی په دوه معنو په دے اعتبار سره مراد اعتسل چه هم دا مراد او مدارِ حکم دا جائزه ده یا نه، دا ځمونږ په نزد باندی ناجائزه ځکه چه واضع لفظ لره د معنی د پاره په دے اعتبار خاص کړے دے، چه دد ے به یله معنیٰ نه وی، نو د دغے لفظ د ے معنیٰ د پاره د وضع کیدو اعتبار واجبوی چه هم دا معنیٰ د مراد شی، نولازمه به شی چه په دی کښی هر یو معنی مراد هم ده او غیر مراد هم مګر دا خبره چه د دوه معنو نه دیوے معنی ارادہ کول په دے بنا روی چه هغه عین موضوع له ده، او بله په دے اعتبار سره اعتسل چه هغه د ے مناسب ده نو دا جمع بین الحقیقة والمجاز شوه او داهم باطل ده، او د امام شافعیؒ په نزد په دے شرط جائزه ده چه په دے دواړو کښی تضاد نه وی، نوکه چرته په دی کښی تضاد وی لکه حیض او طهر نو بالاتفاق بیا ناجائزه ده، او هم دغه رنګه مجموعه من حیث المجموعه ارادہ کول هم بالاتفاق ناجائزه ده، دهر یو تحقیق په تلویح کښی موجود دے،

تشریح:- شارح د نورالانوار علامه ملا جیون نوراللہ مرقدہٗ فرمائیلی دی چه د عموم مشترک جواز او عدم جواز په سلسله کښی د احنافو او شوافعو ترمینځ د اختلاف خلاصه دا ده چه په یو وخت کښی دیو لفظ نه په دوه معنو کښی هر یو معنیٰ په دے اعتبار مراد اعتسل چه په دے کښی هر یوه معنیٰ مراد او مدار حکم ده د اجائز دی یا نه؟

نو احنافو په نزد دا خبره ناجائزه ده او د امام شافعیؒ په نزد جائزه ده، زمونږ دلیل دا دے چه لفظ مشترک چه ځومره اندازه باندے معنی کا نو د پاره موضوع وی نو په هغے د هرے معنیٰ واضع جدا وی، یعنی د لفظ مشترک که چرته مختلفے معنے وی نو هغه وضع

کول به هم مختلف وی ، یعنی هغه لفظ لره یو واضع دیو ے معنیٰ د یاره وضع کوی او بل واضع دیلے معنیٰ د یاره وضع کوی ، نو هر کلر چه یو واضع د غے لفظ لره دیو ے معنیٰ د یاره وضع کړو او خاص ئے کړو نو د غه لفظ نه به هم دا معنیٰ مراد وی او د ے نه علاوه نور ے معنیٰ به تر مینه مراد نوی او کله چه بل واضع د غے لفظ لره دیلے معنیٰ د یاره وضع کړو او خاص ئے کړو نو د ے وضع په اعتبار سره د ویمه معنیٰ مراد وی ، او په دیمه معنیٰ به مراد نه وی ، نو کله چه د لفظ مشترک نه د دواړو معنو اراده وکړے شوه نو په د ے دواړو معنو کښی دهر یو ے معنیٰ مراد او غیر مراد کیدل لازم شواو دا باطل دی ، لهٰذا دواړه معنو اراده کول هم باطل وی ، بهر حال د موضوع لهٗ کیدو لو په حیثیت سره خو د دواړو معنو مراد اغسل باطل شو ، او س صرف دا صورت د ے چه په کښی دیو ے معنیٰ اراده د موضوع لهٗ (حقیقت) کیدلو په حیثیت سره وکړے شی ، او د یو ے اراده د علاقے د وجه نه د مجاز کیدلو په حیثیت سره وکړے شی ، مګر په د ے صورت کښی جمع بین الحقیقت والمجاز لازمیږی ، او جمع بین الحقیقت والمجاز هم باطل د ے نو ثابت شو چه د لفظ مشترک نه د دواړه معنیٰ اغسل په هیڅ شان صحیح نه دی ، هاے د اوږدم شافعی رح په نزد د لفظ مشترک دواړه معنیٰ اغسل په د ے شرط سره صحیح دی چه په دی کښی (معنو) تضاد نه وی ، نو که چرته په دواړو معنو کښی تضاد موجود وی ، لکه حیض او طهر کښی تضاد د ے ، نو دا امام شافعی رحمه الله تعالیٰ په نزد هم دواړو معنیٰ اغسل جائز نه دی ، هم دا رنګه د لفظ مشترک نه د دواړو معنو مجموعه من حیث المجموعه مراد اغسل هم بالاتفاق صحیح نه دی ، د مجموعه من حیث المجموعه مراد اغسل نه خو حقیقتاً صحیح دی او نه مجازاً صحیح دی ، حقیقتاً خو حکماً صحیح نه دی چه لفظ د مجموعه من حیث المجموعه د یاره موضوع نه د ے ، او مجازاً حکماً صحیح نه دی چه مجموعه او په دواړو معنو کښی دیو معنیٰ ترمینځه څه مناسبت نشته د ے ، حالانکه د مجاز د پاره څه مناسبت ضروری د ے ، شارح رح وائی چه د ے مسئلے مکمل تحقیق تلویح کښی ذکر کړے شوے د ے ،

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَهُ الْمُؤَوَّلَ فَقَالَ وَأَمَّا الْمُؤَوَّلُ فَمَا خَرَجَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بِبَعْضِ وُجُوهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَعْنِي أَنَّ الْمُشْتَرَكَ مَادَامَ لَمْ يَتَرَجَّحْ أَحَدُ مَعْنَيَيْهِ

علی الآخر فهو مشترک اذ ترجح احد معنییه بتاویل المجتهد صار ذالک المشترک بعینه مؤولا وانما عد من اقسام النظم وان حصل بفعل التاویل لان الحکم بعد التاویل یضاف الی الصیغة فکان النص وردا بهذا وانما قید بقوله من المشترک لان المراد ههنا هو الاول الذی بعد المشترک والا فالخفی والمشکل والمجمل اذا ان خفاؤها بدلیل ظنی صار مؤولا ایضا ولکنه من اقسام البیان والمراد بغالب الرای الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد او القیاس او نحوه فلا یقال انه لا یشمل ما اذا حصل التاویل بخبر الواحد بل بالقیاس فقط ثم الترجح من المشترک قد یکون بالتامل فی الصیغة وقد یکون بالتامل فی السیاق کما قلنا فی القروء بالنظر الی نفسه وبالنظر الی شئ وقد یکون بالنظر الی السیاق کما فی قوله تعالی احل لکم لیلة الصیام الرفث عبر انه من الحل وفی قوله احللنا دار المقامة عبر انه من الحلول۔

ترجمہ:- بیا دے نه روستو مصنف مؤوّل ذکر کړو، نو وے فرمائیل چه مؤوّل هغه لفظ مشترک دے چه دهغے کومه یوه معنی غالب رائے لره راجح شی، یعنی مشترک چه ترڅو پورے دهغے دوؤ معنو نه یوه معنی په بله معنی باندی راجح نه وی نو هغه به مشترک وی، کله چه په دوؤ معنو کښی یوه معنی د مجتهد په تاویل سره راجح شی نو دا مشترک به بعینه مؤوّل شی او مؤوّل لره د نظم په اقسامو کښی شمار کړے شوے دے، اګرچه دا د فعل تاویل نه حاصل شوے دے، ځکه چه حکم د تاویل نه پس صیغے طرف منسوب کیږی، نو ګویا چه نص هم په دے حکم وارد یږی او مصنف خپل قول "من المشترک" سره مقید کړے دے، ځکه چه دلته هم هغه مؤوّل مراد دے کوم چه د مشترک نه روستو وی، یعنی کله چه د خفی، مشکل، مجمل، خفاء په دلیل ظنی سره ختمه شی نو دے ته هم مؤوّل وئیلے شی، لیکن دا مؤوّل دا قسمونو بیان نه دے، او غالب رائے نه مراد ظن غالب دے، پوهیږه خبره ده که د خبر واحد نه حاصل وی یا د قیاس نه یا د غه شان د بل څه نه۔ نو دا نشی وئیل کیدے چه مؤوّل هغه صورت ته شامل نه دے چه په هغے صرف د خبر واحد نه تاویل کړے شوے وی، بلکه صرف د قیاس نه وی، ۔ بیا د مشترک د کومے یوے معنی راجح

کیدل کلہ پہ صیغہ کښی د سوچ وفکر پہ ذریعہ وی او کلہ پہ سیاق کښی غور کولو سرہ وی، لکہ څرنگہ چہ سونیر پہ قروء کښی ویلے وی، چہ د هغے ذات طرف تہ نسبت کولو سرہ او د ثلثۃ طرف تہ نظر کولو سرہ او کلہ راجح کیدل د سیاق طرف تہ نظر کولو سرہ وی، لکہ قول د باری تعالیٰ "واحل لکم لیلۃ الصیام الرّفث" کښی معلومہ شوہ چہ لفظ "اُحِلَّ" د حِلّ نہ دے، او د باری تعالیٰ دا قول "احلنا دار المقامۃ" کښی معلومہ شوہ چہ دا د حلول نہ دے،

تشریح: مصنفؒ د مشترک د بیان نہ پس مؤوّل ذکر کړو نو دے فرمائیل چہ مؤوّل هغہ مشترک دے، چہ د هغے کومہ یوہ معنیٰ د مجتہد پہ تاویل سرہ راجح شی او متعین شی، یعنی ترخو پورے چہ د مشترک معنیٰ گمانو کښی کومے یوے معنیٰ تہ ترجیح ورنکړے شی هغہ وخت پورے یہ ورتہ مشترک ویلے شی، او چہ کلہ کومے یوے معنیٰ تہ د مجتہد پہ تاویل سرہ ترجیح ورکړے شی، نو دا مشترک بہ بعینہٖ مؤوّل شی، "وانما عدّ من اقسام النظم" نہ دیو اعتراض جواب دے، اعتراض دا دے چہ مؤوّل د وضع پہ اعتبار سرہ د نظم پہ اقسامو کښی شمار نہ صحیح نہ دی، ځکہ چہ مؤوّل غالبے رائے سرہ پیدا کیدی او غالب رائے د نظم د قبیل نہ نہ دہ لهٰذا مؤوّل بہ د نظم دا قسامو نہ نہ وی،

د دے جواب دا دے چہ مؤوّل حصول اگرچہ د فعل تاویل نہ وی، لیکن د دے باوجود مؤوّل لرہ د نظم پہ اقسامو کښی شمار کړے شوے دے، ځکہ چہ د تاویل نہ پس حکم صیغے طرف تہ منسوب وی، او صیغہ د نظم د قبیل نہ دہ، لهٰذا مؤوّل د نظم دا قسامو نہ شول، او دا داسی شو لکہ یا چہ نص د ے حکم سرہ وارد شوے وی، شارح رحمہ اللہ علیہ وائی چہ مصنفؒ د مؤوّل پہ تعریف کښی "من المشترک" قید ځکہ راوړلو، د پارہ د دے چہ دا معلوم شی چہ دلتہ د مؤوّل نہ هغہ مؤوّل مراد دے، کوم چہ د مشترک نہ پیدا وی، کښی کہ چرتہ د خفی، مشکل او مجمل خفاء پہ کوم دلیل ظنی سرہ لرے کړے شی نو دیتہ هم مؤوّل ویلے شی، لیکن دا مؤوّل د بیان دا قسامو نہ دے نہ د نظم دا قسامو نہ،

"واما المراد بغالب الرائے الخ" نہ هم دیو سوال جواب دے سوال دا دے چہ د متن کښی تعریف جامع نہ دے، ځکہ چہ د مشترک یوے معنیٰ لرہ کلہ د خبر واحد پہ ذریعہ ترجیح ورکولے شی حالانکہ د غالب رائے قید د ے چے نہ دا تعریف دیتہ شامل نہ دے،

دے جواب دادے چه په متن کښی د غالب رائے نه مراد ظن غالب دے، ظن غالب که دخبر واحد نه حاصلیږی او که د قیاس نه او که په تامّل سره حاصل وی، نو اوس به دا اشکال نه واقع کیږی، چه د مؤوّل تعریف هغے صورت ته شامل نه دے په کوم کښی چه دخبر واحد نه تامل حاصل شوے وی، بلکه صرف هغے صورت ته شامل دے، په کوم کښی چه د قیاس په ذریعه تاویل حاصل شوے وی،

بهرحال که چرته تاویل ظن غالب نه حاصل وی نو هغے ته به مؤوّل وئیل کیږی لیکن که چرته په دلیل قطعی سره یو معنی متعین کړے شوے وی، نو هغے ته مفسر وئیلے شی، مؤوّل ورته نشی وئیل کیدے، شارحؒ وائی چه د مشترک په څو معنو کښی د یوے معنی راجح کیدل کله په صیغه او لفظ کښی په غور کولو سره وی، لکه داسی چه اوئیل شی چه لفظ قروء نه حیض معنی مراد ده حُکم چه قروء جمع دے او اقل د جمع درے دی، او په دریو باندی عمل کول د حیض معنی لمراد اغستلو په صورت کښی کیږی، نو د طهر معنی مراد اغستلو کښی او کله په سیاق وسباق کښی غور کولو سره وی، په سیاق او سباق کښی فرق دادے چه سیاق (باء سره) په قرینه لفظیه متقدمه باندے وئیلے شی، او سیاق (یاء سره) په قرینه لفظیه متاخره باندی وئیلے شی، یعنی که چرته قرینه لفظیه د لفظ مشترک نه مقدم وی نو دیته سیاق وئیلے شی، سباق مثال "والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء" دے چه په لفظ مشترک باندی مقدم دے دے تقریر محکمینی نیر شوے دے او د سیاق مثال د باری تعالیٰ قول "اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَةَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ" او "اَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ" دے، حُکم چه په اولنی آیت کښی "اُحِلَّ" او په دویم آیت کښی "اَحَلَّنَا" مشترک الفاظ دی، حُکم چه د دے معنی د نزول هم ده او حلالیدو هم ده لیکن په پرے دویمے آیت کښی لفظ "الرفث" په معنی د جماع چه د لفظ مشترک نه مؤخر دے، پدے خبره باندے قرینه ده چه اُحِلَّ د حِلّ یعنی حلالیدو نه مشتق دے نه د حلول نه او په دویم آیت کښی لفظ "دار المقامة" په معنی د جنت چه "احلنا" لفظ مشترک نه مؤخر دے په دے خبره قرینه ده چه "احلنا" "حلول" یعنی نزول کیدلو نه مشتق دے نه د حِلّ نه۔

وَحُکْمُهُ الْعَمَلُ بِهٖ عَلٰی اِحْتِمَالِ الْغَلَطِ اَیْ حُکْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِمَا جَاءَ

فِیْ تَاوِیْلِ الْمُجْتَهِدِ مَعَ اِحْتِمَالِ اَنَّهٗ غَلَطٌ وَیَکُوْنُ الصَّوَابُ فِی الْجَانِبِ الْاٰخِرِ وَالْحَاصِلُ اَنَّهٗ ظَنِّیٌّ وَاجِبُ الْعَمَلِ غَیْرُ قَطْعِیٍّ فِی الْعِلْمِ فَلَا یُکَفَّرُ جَاحِدُهٗ -

ترجمہ:- اودمؤوّل حکم دادے چہ دغلطئ احتمال سرہ پدے باندی عمل کول واجب دی، یعنی دمؤوّل حکم دادے چہ دمجتہد پہ تاویل سرہ چہ کومہ معنی متعینہ وی پہ ھغے باندی عمل کول واجب دی دے احتمال سرہ چہ دا معنیٰ غلطہ وی، اولنورے معنی صحیح وی، حاصل داچہ مؤوّل ظنی دے قطعی نہ دے پہ دے باندی عمل کول واجب دی، نوددے منکرتہ کافرنشی ویلے کیدے،

تشریح:- مصنفؒ اوئیل چہ دمؤوّل حکم دادے چہ دمجتہد پہ تاویل سرہ کومہ معنی متعین شی نو پہ ھغے معنی باندی عمل کول واجب دی، مگردے احتمال سرہ چہ دا معنیٰ غلطہ وی، اولنورے معنی صحیح وی، حُکہ چہ مجتہد غلطی ھم کوی اوصحیح کیدے ھم شی، حاصل داچہ مؤوّل ظنی وی قطعی نہ وی ھم داوجہ دہ دے منکرتہ کافر کیږی، مگر پہ دے باندے عمل کول واجب دی،

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ وَتُبْ عَلَیْنَا اِنَّكَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِیْمُ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْاَنْبِیَآءِ وَالْمُرْسَلِیْنَ وَعَلٰی اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ اَجْمَعِیْنَ بِرَحْمَتِكَ یَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِیْنَ ۝

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

ثُمَّ شَرَعَ فِي التَّقْسِيْمِ الثَّانِيْ فَقَالَ وَاَمَّا الظَّاهِرُ فَاسْمٌ لِكَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ لِلسَّامِعِ بِصِيْغَتِهٖ اَيْ لَا يَحْتَاجُ اِلَى الطَّلَبِ وَالتَّامُّلِ كَمَا فِيْ مُقَابِلَاتِهَا وَلَا مِيْزَادُ عَلَى الصِّيْغَةِ شَيْءٌ اٰخَرُ مِنَ التَّوْقِ وَنَحْوِهٖ كَمَا فِي النَّصِّ فَخَرَجَ هٰذَا كُلُّهٗ مِنْ قَوْلِهٖ بِصِيْغَتِهٖ لٰكِنْ يُشْتَرَطُ فِيْ هٰذَا كَوْنُ السَّامِعِ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ وَفِيْ اَزْدِيَادِ لَفْظِ الْكَلَامِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ هٰذَا التَّقْسِيْمَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْكَلَامِ كَالرَّابِعِ كَمَا اَنَّ الْاَوَّلَ وَالثَّالِثَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ وَالْمُرَادُ مِنَ الظُّهُوْرِ فِيْ قَوْلِهٖ مَا ظَهَرَ الظُّهُوْرُ اللُّغَوِيُّ فَلَا يَرِدُ اَنَّ هٰذَا تَعْرِيْفُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهٖ.

ترجمه: بیا مصنّف دویم تقسیم شروع کړو نو وئے فرمایل چه ظاهر دهغه کلام نوم دے - چه د دے مراد اوریدلو والا د پاره د هغے صیغے نه ظاهر ږیږی - یعنی د طلب او تأمل محتاج نۍ - لکه څرنګه چه د هغه په مقابلاتو کښے محتاج وی - او په صیغه باندے د سوق وغیره زیاتے نشی کیدے - لکه څرنګه چه په نص کښے کیږی - پس دا قول خیزونه د مصنّف په قول "بصیغته" سره خارج شو - لیکن دے باندے کښے شرط داد ے - چه سامع به اهل زبان وی - او لفظ د "الکلام" زیات راوړلو سره دے خبرے طرف ته اشاره ده - چه دا تقسیم دهغه شی د قبیل نه دے - دکوم تعلق چه د څلورم تقسیم پشان کلام سره دے - لکه څرنګه چه دروهبی اودریم تقسیم تعلق د کلمے سره دے - اود مصنّف "قول" "ماظهر" کښے د ظهور نه مراد ظهور لغوی دے - لهذا دا اعتراض به نه وارد ږیږی چه دا "تعریف" تعریف الشئ بنفسه دے.

تشریح: الحمد لله په تقسیم اول کښے ذکر شوی څلور واړه قسمونه خاص، عام مشترک، مؤوّل پوره په شرح وبسط سره په جلد اول کښے ذکر شول - اوس د الله په توفیق سره د تقسیم ثانی څلور قسمونه بیان کولے شی - د دے وجے فرمائی چه په تقسیم ثانی کښے روهبه قسم "ظاهر" دے - ظاهر د هغے کلام نوم دے - دکوم چه اوریدو سره چه اوریدونکی ته د هغے کلام مطلب معلوم شی - یعنی صرف د صیغے نه د کلام مراد سامع ته

ظاهر شی او سامع ته به مراد پرهیدلو د پاره د طلب او تأمل احتیاج نوی لکه په خفی، مشکل، مجمل کښے چه د طلب او تامل محتاج وی۔ لیکن شرط پکښے دا دے چه اهل زبان به وی۔ او په صیغه باندے سوق وغیره زیاتے به هم نشی کیدے حڅنګه چه په نص کښے زیاتے کړے شوے دے۔ حاصل دا چه نص کښے داخبره ضروری ده۔ چه کلام د مراد بیانولو د پاره راوړے شی۔ مګر په ظاهر کښے کلام د مراد بیان کولو د پاره نشی راوړے کیدے بلکه مراد د نفس صیغه نه خو د بخود وا ضح کیږی۔

شارحؒ نوټ لانوار ملاجیون فرمائیلی دی۔ چه نص مفسّر یوتو قسمونه د مصنّف قول دی بصیغتہ " سره خاړه شو۔ شارح وائی چه د ظاهر په تعریف کښے لفظ الکلام زیات راوړلو سره دے طرف ته اشاره کړے شوے ده۔ چه د دے تقسیم د خلورم تقسیم پشان کلام سره تعلق دے۔ لکه حڅنګه چه د پوهیږی او د درنیم تقسیم تعلق د کلے سره دے۔ او وجهٔ داده چه د تقسیم ثانی په ذریعه ظهور مراد وی او د تقسیم رابع په ذریعه مراد باندے اطلاع وی۔ او ظهور مراد او وقوف علی المراد دواړه د کلام نه وی۔ نو حکه تقسیم ثانی او رابع د دواړو تعلق به کلام سره وی۔ او تقسیم اول د وضع په اعتبار سره دے۔ او وضع وائی لفظ لره د معنیٰ د پاره متعین کول۔ او تعین معنیٰ مفرده۔ او د دریم تقسیم د لفظ د استعمال په اعتبار سره دے۔ او د لفظ استعمال هم معنی مفرده۔ نو په دے دواړو تقسیمونو کښے معنی مفرده ملحوظ ده۔ او معنی مفرد کلے وی نه د کلام۔ لهذا د تقسیم اول او ثالث دواړه تعلق د کلے سره به وی نه د کلام سره د د والمراد من الظهور فی قوله الخ" نه دیو سوال جواب دے۔ سوال دا دے چه د ظاهر په تعریف کښے د ظهور لفظ ذکر کول تعریف الشیٔ بنفسه دے۔ یعنی چه کوم معرّف (بفتح الرّاء) دے هم هغه معرّف (بکسر الرّاء) دے۔ حالانکه تعریف اشی بنفسه ناجائز او باطل دے۔ او تعریف الشیٔ بنفسه حکه باطل دے۔ چه د دے نه د دور لازم ږیږی۔ او دور باطل دے۔ لهذا تعریف اشی بنفسه هم باطل دے۔ او تعریف الشیٔ بنفسه نه د دور حکه لازم ږیږی۔ چه د دور وینے شی توقف اشی علی نفسه یعنی د شی په خپل ذات باندے موقوف کیدل د وردے۔ او معرّف (بفتح الرّاء) په معرّف (بکسر الرّاء)

باندے موقوف دی۔ اودلته معرّف (بفتح الراء) هم ظاهر دے او معرّف (بکسر الراء) کښے هم د ظهور لفظ مذکور دے۔ نو په ظاهر باندے پوهیدل خپله د هغے په ذات یعنی ظهور باندے موقوف شو۔ اوهم ددے لزم دور دے۔ بهرحال ثابته شوه چه د ظاهر په تعریف کښے لفظ د ظهور ذکر کیدو د وجے نه تعریف الشئ بنفسه یعنی د شی تعریف د خپل ذات نه کول لازمیږی۔ او تعریف الشئ بنفسه دور لرے۔ تلزم دے او دور باطل دے۔ لهذا د ظاهر په تعریف کښے لفظ د ظهور ذکر کیدل هم باطل ګڼل ددے جواب دادے۔ چه معرّف (بفتح الراء) احکامو ظاهر دے۔ او معرّف (بکسر الراء) کښے چه کوم ظهور دے۔ د هغے نه مراد ظهور لغوی دے یعنی وضوح او انکشاف ترینه مراد دے۔ نوچه کله دلته شوه نو په معرّف (بفتح الراء) او معرف (بکسر الراء) په دواړو کښے عینیت پاتے نشو۔ بلکه تفاسیر پکښے راغلو۔ او چه کله تفاسیر پیدا شو نو تعریف الشئ بنفسه یعنی د شی خپله دخپل ذات نه تعریف کول نه لازمیږی۔ او چه کله د شی خپله د خپل ذات نه تعریف کول لازم نشو۔ نو دور هم رانغلے۔ او چه کله دور لازم نشو نو د ظاهر په تعریف کښے لفظ د ظهور ذکر کول باطل نشو۔

وَحُكْمُهُ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِالَّذِيْ ظَهَرَ مِنْهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْقَطْعِ وَالْيَقِيْنِ حَتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالظَّاهِرِ لِاَنَّ غَايَتَهُ اَنَّهُ مُحْتَمَلُ الْمَجَازِ وَهُوَ اِحْتِمَالٌ غَيْرُ نَاشِئٍ مِنْ دَلِيْلٍ فَلَا يُعْتَبَرُ۔

ترجمه: او د ظاهر حکم دادے چه د متکلم د کلام نه کومه معنی ظاهریږی په هغے باندے قطعی او یقینی طور سره عمل کول واجب دی۔ نو ددے پورے چه په ظاهر سره د حدودو او کفاراتو اثبات هم صحیح دے۔ ځکه چه زیات نه زیات دا ویلے شی چه ظاهر د مجاز احتمال لری لیکن دا احتمال بلا دلیل پیدا شوے دے لهذا ددے اعتبار به نشی کیدے۔

تشریح: مصنّف علیه الرحمة د ظاهر حکم بیان کولو سره فرمائیلی دی چه د ظاهر حکم دادے۔ چه ددے نه کوم مطلب ظاهر شی په هغے باندے قطعی او یقینی طور سره عمل کول واجب دی۔ د ظاهر حکم چونکه یقینی او

قطعی دے ۔ لږ دے وجے نه ردے نه حدود او کفارات ثابتول هم صحیح دی ۔ کچرے دظاهر حکم ظنی وے لږدے نه به یې حدود او کفارات ثابتول صحیح نه وے ۔ حکمه چه ددلائلو طبیه نه حدود او کفارات نشی ثابتیدے ۔ هاں زیات نه زیات دا وتیل کیدے شی چه ظاهرد مجاز احتمال لری ۔ لیکن دا احتمال دکوم دلیل نه ندے پیدا شوے نوحکمه دده اعتباریه نشی کیدے ۔

وَاَمَّا النَّصُّ فَمَا اِزْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى الظَّاهِرِ لِمَعْنًى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ لَا فِي نَفْسِ الصِّيْغَةِ يَعْنِي يُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنًى لَمْ يُفْهَمْ مِنَ الظَّاهِرِ بِسَبَبِ اَنَّ الْمُتَكَلِّمَ سَاقَ ذٰلِكَ النَّظْمَ لِذٰلِكَ الْمَعْنٰى لَا بِمُجَرَّدِ فَهْمِهٖ مِنَ الصِّيْغَةِ وَالْمُشْهُوْرُ فِيْمَا بَيْنَ الْقَوْمِ اَنَّ فِي النَّصِّ يَشْتَرِطُ السُّوْقَ وَ فِي الظَّاهِرِ عَدَمَ السُّوْقِ فَيَكُوْنُ بَيْنَهُمَا مُبَايَنَةً فَاِذَا قِيْلَ جَاءَ فِي الْقَوْمِ كَانَ نَصًّا فِي مَجِيْءِ الْقَوْمِ وَاِذَا قِيْلَ رَاَيْتُ فُلَانًا حِيْنَ جَاءَ فِي الْقَوْمِ كَانَ نَصًّا فِي الرُّؤْيَةِ ظَاهِرًا فِي مَجِيْءِ الْقَوْمِ وَ لٰكِنْ ذُكِرَ فِيْ عَامَّةِ الْكُتُبِ اَنَّ الظَّاهِرَ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَّشْتَرِطَ فِيْهِ السُّوْقَ اَوْلَا وَالنَّصَّ يَشْتَرِطُ فِيْهِ السُّوْقَ الْبَتَّةَ وَهٰكَذَا حَالُ كُلِّ قِسْمٍ فَوْقَهٗ مِنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ فَاِنَّ بَعْضَهٗ اَوْلٰى مِنْ بَعْضٍ بِحَيْثُ يُوْجَدُ الْاَدْنٰى فِي الْاَعْلٰى فَيَكُوْنُ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مُطْلَقًا ۔

ترجمه : او نص هغه کلام دے کوم چه د ظاهر په نسبت ډیر واضح وی ۔ (مګر داوضاحت) د متکلم د طرف نه به د تو ضیح د معنی په سبب به وی نه د نفس صیغے په سبب یعنی د نص به داسے معنی عقل ته راشی چه د ظاهر نه به پوهے نه شی را غلے په دے سبب چه متکلم دے نظم لره دے معنی دپاره راوړے دے ۔ داسے نه چه هغه معنی صرف د صیغے نه پوهے ته راځی ۔ او په خلقو کښے داخبره مشهوره ده ۔ چه په نص کښے سوق شرط دے ۔ او په ظاهر کښے عدم سوق شرط دے ۔ لهذا دے دواړه ترمینځه تباین نسبت دے ۔ لږچه کله اوښل شی "جاء فی القوم" نوږدا کلام دقوم په راتګ کښے به نص واقع وی ۔ او چه کله اوښل شی "رأیت فلانا حین جاء فی القوم" نوږدا کلام په رویت کښے نص اومجیت دقوم کښے ظاهر واقع دے ۔ لیکن د متقدمینو عام کتابونو کښے هم دا مذکور دی ۔ چه ظاهر دے خبرے نه عام دے ۔ چه په دے کښے سوق شرط دے اوکه نه البته په نص کښے سوق شرط دے ۔ هم داحال د هرهغه یوقسم دے کوم چه دنص نه هم اوچت دے یعنی مفسر او محکم حکمه چه پدے اقسامو کښے بعض د بعضو نه اولی دی ۔ پدے طور

باندے چه ادنیٰ په اعلیٰ کښے موجود دے۔ نو د ظاهر اونص ترمینځه عموم و خصوص مطلق نسبت دے۔

تشریح: د تقسیم ثانی دویم قسم نص دے۔ اونص هغه کلام دے چه په کوم کښے د ظاهر نه زیات وضاحت وی مګر دا وضاحت پدے وجه کیدے شی چه متکلم دے کلام لره دے معنی مفهوم دپاره راوړے وی۔ په نفس صیغه کښے هیڅ وضاحت نشته شارحؒ هم ددے تشریح کوی او فرمائی چه نص نه دا سے معنے پوهے ته راځی چه کوے د ظاهر ے معنو نه پوهے ته نوی راغلے ددے وجه داده چه متکلم دا نص د معنے دپاره راوړے دے نه په دے لحاظ چه دا معنی صرف د صیغه نه عقل ته راځی۔ شارحؒ د ظاهر اونص ترمینځه نسبت بیانوی نو وئے فرمائیل چه په متاخرینو علماؤ کښے دا خبره مشهوره چه د ظاهر او نص ترمینځه د تباین نسبت موجود دے۔ پدے اعتبار سره چه په نص کښے سوق شرط دے۔ او په ظاهر کښے عدم سوق شرط دے۔ یعنی په نص کښے دا خبره شرط ده۔ چه متکلم کلام هغه معنی لره راوړے دے۔ په کومه معنیٰ کښے چه کلام نص دے۔ او په ظاهر کښے دا خبره شرط ده۔ چه متکلم کلام د هغه معنی دپاره ند ے راوړے په کومه معنی کښے چه دے کلام ته ظاهر و ښکاره شوے دے۔

نو هر کله چه "جاء فی القوم" او وئیلے شی۔ نو دا کلام په دقوم په راتګ کښے دبیان کولو په سلسله کښے نص واقع کیږی۔ ځکه چه دا کلام هم دے۔ مقصد بیانولو دپاره راوړے شوے دے۔ او چه کله "رایت فلانا حین جاء فی القوم" او وئیلے شی۔ نو دا کلام د فلانی په رویت کښے نص اود قوم دراتګ په سلسله کښے ظاهر واقع کیږی۔ ځکه چه دے کلام نه د متکلم مقصود د فلانی لیدل (رویت) بیانول دی۔ نه د قوم راتګ نو دا کلام د فلانی د رویت د بیان دپاره راوړے شوے دے۔ اود قوم راتګ (آمد) دپاره ند ے راوړے شوے بلکه د قوم راتګ حزد بخود د کلام نه ظاهر یږی نو ځکه دا کلام د فلانی په رویت کښے نص اود قوم په راتګ (آمد) کښے ظاهر واقع کیږی۔ بهرحال هغه کله په نص کښے سوق شرط دے۔ او په ظاهر کښے عدم سوق شرط دے۔ نو د دواړو ترمینځه به د تباین نسبت وی۔ مګر د عامو متقدمینو په کتابونو کښے ذکر دی چه د دے دواړو ترمینځه د عموم و خصوص مطلق نسبت دے۔ یعنی ظاهر عام مطلق دے په دے

اعتبار سره چه ظاهر دے خبرے نه عام دے۔ چه په د یکښے سوق وی یا نوی اونص خاص مطلق دے۔ په دے اعتبار سره چه په د یکښے د سوق موجودیدل شرط دی۔ نو کوم کلام چه نص واقع شی نو هغه خرظاهر کیدے شی۔ مګر کوم کلام چه ظاهر واقع شی د هغے د پاره نص کیدل ضروری نه دی۔ هم داحال د هر یو اوچت قسم والا دے۔ یعنی هر یو اوچت قسم دلالتے قسم نه خاص دے۔ مثلاً د نص نه اوچت مفسر دے۔ او د مفسر نه اوچت محکم دے۔ نو مفسر نص نه خاص دے په دے اعتبار سره چه نص د دے خبره نه عام دے۔ چه په د یکښے د تاویل او تخصیص احتمال وی یا نوی۔ مګر په مفسر کښے د تاویل او تخصیص د احتمال نه کیدلو شرط دے نو په دے اعتبار سره به نص عام مطلق او مفسر به خاص مطلق وی۔ او محکم د مفسر نه خاص دے۔ په دے اعتبار سره چه نص دے خبرے نه عام دے چه هغه د نسخ احتمال نه کیدلو نه لری او په محکم کښے د تاویل او تخصیص او نسخ احتمال نه کیدو شرط دے۔ نو په دے اعتبار سره به مفسر عام مطلق او محکم به خاص مطلق وی۔ بهرحال د متقدمینو په نزد څرنګه چه د ظاهر او نص ترمینځه عموم وخصوص مطلق دے هماغه رنګه د نص او مفسر ترمینځه او د مفسر او محکم ترمینځه د عموم وخصوص مطلق نسبت دے۔ په دے څلورقسمونو کښے بعض د بعضونه اولی او اعلیٰ دی۔ او ادنیٰ په اعلیٰ کښے موجود وی نو ځکه ظاهر په نص کښے نص په مفسر کښے او مفسر په محکم کښے به موجود وی۔

وَحُكْمُهُ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِمَا وُضِعَ عَلَى احْتِمَالِ تَاوِيلٍ هُوَ فِي حَيِّزِ الْمَجَازِ اَيْ حُكْمُ النَّصِّ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِالْمَعْنَى الَّذِي وُضِعَ مِنْهُ مَعَ احْتِمَالِ تَاوِيلٍ كَانَ فِي مَعْنَى الْمَجَازِ وَهٰذَا التَّاوِيلُ قَدْ يَكُونُ فِي ضِمْنِ التَّخْصِيصِ بِاَنْ يَكُونَ عَامًّا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ وَقَدْ يَكُونُ فِي ضِمْنِ غَيْرِهِ بِاَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً تَحْتَمِلُ الْمَجَازَ فَلَمَّا حَاجَةَ اِلٰى اَنْ يُقَالَ عَلٰى احْتِمَالِ تَاوِيلٍ اَوْ تَخْصِيصٍ كَمَا ذَكَرَهُ غَيْرُهُ وَلَمَّا احْتَمَلَ هٰذَا الْاِحْتِمَالَ كَانَ النَّصُّ الظَّاهِرُ الَّذِي هُوَ دُوْنَهُ اَوْلٰى بِاَنْ يَحْتَمِلَهُ وَلٰكِنَّ مِثْلَ هٰذِهِ الْاِحْتِمَالَاتِ لَا تَضُرُّ بِالْقَطْعِيَّةِ

ترجمه: او د دے نص حکم په هغه معنی باندے عمل کول واجب دی کومه معنی چه د هغے نه واضحه شی۔ یعنی د نص حکم په هغه معنی باندے عمل کول واجب دی کومه معنی چه د هغے نه واضحه وی۔ د دے سره سره د مجاز په ضمن کښے د تاویل احتمال هم لری او دا

تاویل کله د تخصیص په ضمن کښے وی۔ په دے طور چه نص عام وی د تخصیص احتمال لری۔ اوکله به د غیر تخصیص په ضمن کښے ی په دے اعتبار چه نص حقیقت وی او د مجاز احتمال لری نو د" علی احتمال تاویل او تخصیص" وئیلو څه ضرورت نشته دے څرنگه چه دهغه ند علاوه نورو۔ ذکر کړی دی۔ او چه کله نص دا احتمال لری نو ظاهر کوم چه د ده (نص) نه پاته لاندے مرتبه کښے دے بدرجه اولی به د دے احتمال لری لیکن داسے احتمالات د قطعی کیدلو د پاره نقصان والا نه دی۔

تشریح ، مصنّف منارؒ فرمائی چه د نص حکم دادے چه کومه معنی د نص نه افهم وی۔ په هغے باندے عمل کول واجب دی۔ لیکن د مجاز په ضمن کښے به د تاویل احتمال باقی پاتے کیږی۔ مطلب دادے چه نص نه کومه معنی ثابته او واضحه شی۔ په هغے باندے عمل واجب شی۔ مگر په دے کښے تاویل احتمال باقی پاتے کیږی۔ پدے اعتبار سره که چرته نص عام وی۔ نو هغه د تخصیص احتمال لری اوکه چرته خاص وی نو په دے کښے بیا د مجاز احتمال وی۔

"و هذا التاویل قد یکون الخ" نه دیو سوال جواب دے۔ سوال دادے چه نص که چرته عام وی نو په دے کښے به د تخصیص احتمال وی۔ اوکه چرته غیر عام یعنی خاص وی نو په دیکښے به د تاویل یعنی د مجاز احتمال وی۔ څرنگه چه تخکښے سطر و نه کښے ذکر شوی دی۔ نو هرکله چه دا دواړه احتمالونه موجود وی نو د منار مصنّف لره داسے وئیل پکار دی۔ علی احتمال تاویل او تخصیص څرنگه چه نورو علماؤ هم داسے ذکر کړے دے۔ یعنی د لفظ تاویل نه پس لفظ د تخصیص هم ذکر کول پکار دی۔ دده ے جواب دادے۔ چه لفظ د تاویل او تخصیص او مجاز نه دواړو ته شامل دے۔ په دے طور چه تاویل نوم دے د ظاهر د ظاهر نه خلاف ظاهر طرف ته د راړولو۔ او دا اړول څرأکه د تخصیص په ذریعه وی یا د مجاز په ذریعه وی۔ نو ثابته شوه چه لفظ د تاویل تخصیص او مجاز دواړو نه شامل دے اوچه هرکله لفظ د تاویل تخصیص نه شامل دے نو په متن کښے د تاویل نه پس د تخصیص ذکر کولو ته څه خاص ضرورت نشته دے۔

صاحب د نورالانوار وائی چه نص کوم چه د ظاهر په نسبت اقوی او اعلیٰ دے کله چه هغه د تاویل احتمال لری نو ظاهر چه په مرتبه کښے د نص نه کمتر دے نو هغه

به بدرجه اولی دا احتمال لری.

لیکن اوس دا سوال دے چه کله نص او ظاهر دواړه د تاویل احتمال لری نو بیا دا دواړه ظنی کیدل پکار دی. حکه چه کوم کلام د تاویل احتمال لری نو هغه ظنی (مفید دپاره ظن) وی. حالانکه دواړه قطعی (مفید د پاره د یقین) دی. د دے جواب دا دے. چه مذکوره احتمال بغیر د دلیل شرعی نه پیدا کیږی. او کوم احتمال چه بغیر د دلیل شرعی نه پیدا شوے وی. نو د قطعیت دپاره مضر نوی. یعنی د هغے د وجے نه کلام نه ظنی کیږی. لهذا نص او ظاهر هم د دے قسمه احتمالاتو د وجے نه نه ظنی کیږی. بلکه حسب سابق قطعی او یقینی پاتے کیږی.

وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَمَا اُرِيْدَ وُضُوْحًا عَلَى النَّصِّ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَبْقٰى مَعَهُ اِحْتِمَالُ التَّاْوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ سَوَاءٌ اِنْقَطَعَ ذٰلِكَ الْاِحْتِمَالُ بِبَيَانِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاَنْ كَانَ مُجْمَلًا فَبَيَّنَهُ بَيَانٌ قَاطِعٌ بِفِعْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوْ بِقَوْلِهٖ فَصَارَ مُفَسَّرًا اَوْ بِاِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَلِمَةً زَائِدَةً يَنْسَدُّ بِهَا بَابُ التَّخْصِيْصِ وَالتَّاْوِيْلِ كَمَا سَيَاْتِيْ.

ترجمه: او مفسر هغه کلام دے چه پکښے د نص نه زیات وضاحت وی پداسے طریقه باندے چه د هغے سره د تاویل او تخصیص احتمال باقی نه پاتے کیږی. برابره خبره ده چه دا احتمال د رسول الله صلی الله علیه وسلم د بیان نه منقطع وی پدے اعتبار سره چه کلام مجمل وی یا د هغے سره د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم فعل یا قول سره کوم قطعی بیان لاحق شی نو هغه کلام مفسر شو یا (هغه احتمال) د الله تعالی کومه داسے کلمه زائده راوسی د سره منقطع وی چه د هغے نه د تخصیص او تاویل دروازه بند پیدا کیږی لکه څرنګه چه زمونږ به راتلے.

تشریح: مصنف د مفسر تعریف کولو سره وفرمایل چه مفسر هغه کلام دے چه په هغه د نص نه دومره اندازه باندے زیات وضاحت وی. چه پکښے د تاویل او تخصیص احتمال باقی پاتے نشی د دغه احتمال که خو د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم بیان سره منقطع شوے وی. پدے اعتبار سره چه دا کلام مخکښے مجمل و د. بیا د رسول الله صلی الله علیه وسلم د فعل یا قول د وجے نه کوم قطعی لاحق شو. یعنی د رسول الله صلی الله علیه وسلم په فعل سره د هغے وضاحت شوے وی یا د قول نه ئے وضاحت شوے وی. او د دے د وضاحت نه پس هغه کلام مجمل نه پاتے کیږی بلکه مفسر به شی.

یعنی په دے کښے به د تاویل و تخصیص احتمال منقطع شی ۔ او کله دا احتمال د الله تعالیٰ کوم داسے زائد کلے راوړی لوسره منقطع کیږی۔ چه د هغے نه د تاویل او تخصیص دروازه بنده کیږی ۔ چه دوے مثال آئنده راځی ۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ عَلٰى احْتِمَالِ النَّسْخِ اَیْ حُكْمُ الْمُفَسَّرِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مَعَ احْتِمَالِ اَنْ یَّصِیْرَ مَنْسُوْخًا وَهٰذَا فِیْ زَمَنِ النَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ فَاَمَّا فِیْمَا بَعْدَهٗ فَكُلُّ الْقُرْاٰنِ مُحْكَمٌ لَا یَحْتَمِلُ النَّسْخَ ۔

ترجمه ۱ اود مفسر حکم د نسخ دا احتمال سره پدے باندے عمل کول واجب دی۔

یعنی د مفسر حکم په دے باندے عمل کول واجب دی ۔ د دے احتمال سره چه منسوخ شی اوداد نسخ احتمال درسول الله صلی الله علیه وسلم په زمانه کښے وو۔ بیا دهغه پس ، پوره قرآن محکم شو د نسخ احتمال نه ساتی ۔

تشریح ، د مفسر حکم داد ے ۔ چه قطعی طور باندے پدے باندے عمل کول واجب دی۔ مګر دے احتمال سره چه دا منسوخ کیدے هم شی ۔ یعنی په مفسر کښے د تاویل او تخصیص احتمال اګرچه باقی نشته لیکن د منسوخ کیدو احتمال پکښے باقی پاتے کیږی ۔

شارح د نور الانوار ملا جیون فرمائی ۔ چه د نسخ دا احتمال درسول الله صلی الله علیه وسلم عهد مبارک پورے خوو۔ د هغے نه پس پوره قرآن محکم او ناقابل نسخ شو۔ ځکه چه قرآن د وحی په ذریعه نازل شوے دے ۔ او وحی لره د وحی په ذریعه باندے منسوخ کولے شی ۔ د غیر وحی په ذریعه نشی منسوخ کیدے ۔ او د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم د وفات نه روسته د منسوخ کیدو احتمال هم باقی پاتے نشو۔ دا داسے هم وئیلے شی ۔ چه قرآن په قرآن سره منسوخ کیږی یا حدیث سره ۔ او د نبی علیه السلام د وفات نه روسته نه د نزول قرآن امکان شته او نه د بیان حدیث نو چه د دواړو امکان نشته دے ۔ نو د رسول الله صلی الله علیه وسلم د وفات نه روسته د قرآن د منسوخ کیدو امکان هم پاتے نشو۔

وَاَمَّا الْمُحْكَمُ فَمَا اُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ عَنِ احْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِیْلِ تَعْدِیَةً عَنْ هٰهُنَا بِتَضْمِیْنِ مَعْنَى الْاِمْتِنَاعِ اَیْ اُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ حَالَ كَوْنِهٖ مُمْتَنِعًا عَنْ احْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِیْلِ سَوَاءٌ

كَانَ انْقِطَاعُ احْتِمَالِ النَّسْخِ لِمَعْنًى فِي ذَاتِهِ كَآيَاتِ التَّوْحِيدِ وَيُسَمَّى مُحْكَمًا لِعَيْنِهِ أَوْ بِوَفَاتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيُسَمَّى مُحْكَمًا لِغَيْرِهِ وَلَمْ يُذْكَرْ فِي تَعْرِيفِهِ لَفْظُ الْإِرْدَادِ كَمَا ذُكِرَ فِيمَا سَبَقَ تَنْبِيهًا عَلَى أَنَّ الْمُحْكَمَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الْمُفَسَّرِ بِشَيْءٍ وَإِنَّمَا ازْدَادَ عَلَيْهِ بِقُوَّةٍ فِيهِ وَهُوَ عَدَمُ احْتِمَالِ النَّسْخِ فَمَرَاتِبُ الظُّهُورِ قَدْ تَمَّتْ عَلَى الْمُفَسَّرِ۔

ترجمه: او محکم هغه کلام دے۔ چه مراد ئے قوی او مضبوط وی۔ او د نسخ او بدلیدو احتمال نه لری۔ دلته (احکام لره) د عن سره د متعدی کیدل د امتناع معنی سره د تضمین دوجے نه دے۔ یعنی محکم هغه کلام دے چه د معنی مراد قوی او مضبوط وی۔ په حال کښے چه ده لره د نسخے او تبدیلۍ احتمال (انقطاع) نه حاصلیږے شوے دے۔ د احتمال نسخ پرابره خبره ده د هغے ذاتی معنی دوجے نه وی۔ لکه د توحید آیاتونه او آیاتِ صفات۔ دا په محکم لعینه سره موسوم کړے شوے دے۔ یا د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم د وفات دوجے نه وی۔ دیته محکم لغیره وئیلے شی۔ مصنف د محکم په تعریف کښے لفظ د "ازداد" ذکر نه کړو۔ څرنګه چه په سابق ذکر کړے دے۔ دا په دے خبره تنبیه کوی چه په محکم کښے په مفسر باندے د څه څیز سره په وضاحت کښے زیاتے نشته دے۔ البته محکم کښے په مفسر باندے دقوت زیاتے دے۔ او دا قوت عدم احتمال نسخ دے۔ نو د ظهور مراتب به په مفسر پوره وی۔

تشریح: د محکم د تعریف نه پرویښے دا خبره ذهن نشین کول پکار دی چه د احکام صله عن نه راځی۔ هان که چیرته احکام د امتناع (حصار ول) معنی نه متضمن وی نو بیا داد عن سره متعدی کیدے شی۔ یعنی د عن صله ذکر کولے شی۔ نو دلته هم احکام د عن سره متعدی دے۔ نو دا به هم د امتناع معنی سره متضمن وی۔ او د محکم تعریف به داشی۔ محکم هغه کلام دے۔ چه د هغے مراد او مطلب د پیر زیات قوی او مضبوط وی او هرکله چه د یکښے د نسخ او تبدیل احتمال نوی۔ یعنی د نسخ او تبدیل د احتمال نه د کلام بند کړے شوے وی۔ بیا د احتمال نسخ د منقطع کیدو دوه صورتونه دی۔

(۱) دا چه د کلام د ذاتی معنی دوجے نه د نسخ احتمال منقطع شوے وی لکه د توحید او صفاتو نه آیاتونه۔ حکمه چه توحید باری او صفات باری داسے خبرے نه دی چه نه منسوخ شوی دی او نه به منسوخ شی۔ لهذا پدے باندے دلالت کولو والا

کلام د ذاتی معنی دوجے نه د منسوخ کیدو احتمال نه ساتی۔

(۲) داچه د رسول الله صلی الله علیه وسلم د وفات دوجے نه د نسخ احتمال منقطع شوے۔ ځکه چه قرآن په قرآن سره منسوخ کیدے شی۔ یا حدیث رسول سره او نبی علیه السلام د وفات نه روسته نه نزول قرآن شته او نه حدوث حدیث۔ یعنی د نبی اکرم صلی الله علیه وسلم د وفات نه روسته نه د قرآن نازلیدو امکان شته دے او نه د نبی علیه السلام د حدیثونو بیان کولو امکان شته۔ هرکله چه دواړه امکانات نشته دے۔ نو د قرآن د منسوخ کیدو امکان هم نشته دے بهرحال د رسول الله صلی الله علیه وسلم د وفات دوجے نه هم د نسخ احتمال منقطع شو۔ په دومبی صورت کښے محکم تهٔ محکم لعینه وئیلے شی۔ او په دویم صورت کښے محکم نغیره وئیلے شی۔

صاحب د نورالانوار ملاجیونؒ فرمائیلی دی چه مصنف د مناره چه څرنګه د نص او مفسر په تعریف کښے لفظ د "ازداد" ذکر کړے دے۔ د محکم په تعریف کښے نه دے ذکر کړے حالانکه صاحب د توضیح او نورو حضراتو د محکم په تعریف کښے لفظ د "ازداد" ذکر کړے دے۔ وجه ئے داده چه د ظاهر په مقابله په نص کښے وضاحت زیږدی نو ځکه ئے د نص په تعریف کښے "فما ازداد وضوحًا علی الظاهر" وئیلی دی۔ او د نص په نسبت په مفسر کښے وضاحت زیږدے۔ نو ځکه ئے د مفسر په تعریف کښے "فما ازداد وضوحًا علی النص" وئیلے شوی دی۔ لیکن په محکم کښے د مفسر په نسبت وضاحت زیات نه دے۔ بلکه د ظهور او وضاحت مراتب په مفسر باندے پورهٔ کیږی۔ نو ځکه د محکم په تعریف په موقع باندے "ازداد" لفظ ذکر نکړو البته د مفسر په مقابله کښے محکم زیږی قوی وی ځکه چه مفسر د نسخ احتمال ساتی او محکم د نسخ احتمال نه ساتی۔ او داخبره ظاهره ده چه کوم کلام د نسخ احتمال نه ساتی هغه زیږی قوی وی۔ په نسبت د هغه کلام نه چه کوم کلام د نسخ احتمال ساتی۔

مِثَالُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ قَوْلُهُ ظَاهِرٌ فِي حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبٰوا نَصٌّ فِي بَيَانِ التَّفَاوُتِ بَيْنَهُمَا لِاَنَّ الْكُفَّارَ كَانُوْا يَعْتَقِدُوْنَ حِلَّ الرِّبٰوا حَتّٰى شَبَّهُوا الْبَيْعَ بِهٖ فَقَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا فَرَدَّ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَقَالَ كَيْفَ يَكُوْنُ ذٰلِكَ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا وَمِثَالُهُ الْمَذْكُوْرُ فِي خَاتِمَةِ الْكِتَابِ قَوْلُهٗ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰاعَ فَاِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِي اِبَاحَةِ النِّكَاحِ نَصٌّ فِي الْعَدَدِ لِاَنَّهٗ سِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ كَمَا سَيَاْتِيْ۔

ترجمہ : یا مصنفؒ د دے ہغو لو قسمونه مثالونه بیانول شروع کړل نو وئے فرمائیل لکه څرنګه چه دباری تعالیٰ قول دے ۔ احل الله البیع وحرم الربوا" داد ظاهر او نص مثال دے ځکه چه داد بیع په حلالیدو او د ربا په حرامیدو په حق کښے ظاهر دے او د بیع او د ربا ترمینځه فرق ظاهر ولو په باړه کښے نص دے ۔ ځکه چه کفار و به د ربا د حلت اعتقاد ساتلو ترڅو چه هغوی د بیع د ربا سره تشبیه ورکړے ده ۔ نو دی وجه هغوئ ویل" انما البیع مثل الربوا" نو الله تعالیٰ په هغوئ رد او فرما ئیلو او داسے او وئیل چه دا څنګه کیدے شی ؟ حالانکه الله تعالیٰ بیع حلال اوربا (سود) حرام کړے دے ۔ او د هغے مثال کوم چه په عامو کتابونو کښے مذکور دے ۔ دباری تعالیٰ دا قول" فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث وباع " دے ۔ ځکه چه دا قول نکاح په اباحت کښے ظاهر او د عدد په بیان کښے نص دے ۔ ځکه چه دا کلام هم د دے د باړه راوړلے شوے دے ۔

تشریح : صاحب د نور الانوار ملاجیونؒ وو فرمائیل چه مصنفؒ ظاهر، نص، مفسر او محکم تعریفونه او احکام بیان کړه اوس د هغے مثالونه بیانوی ۔ نو وئے وئیل چه دباری تعالیٰ قول" احل الله البیع وحرم الربوا" (الله بیع حلال او سود ئے حرام کړے دے ۔) د ظاهر او نص دوا ئی مثال دے ۔ پدے طور سره چه پدے آیت کښے د بیع حلت او د ربا (سود) حرمت د نفس صیغے او نفس کلام نه وا خم دے ۔ ځکه دا آیت به د بیع د حلت او د ربا د حرمت په بیان کښے ظاهر وی ۔ او دے آیت لره د بیع او ربا ترمینځه د فرق بیانولو د باړه راوړلے شوے دے ۔ د دے جواب دا دے ۔ چه د کفارو عقیده داوه چه سود حلال دے ۔ او پدے عقیده کښے هغوئ دومره غلو کړے وه چه ربائے اصل وګرځوله او بیع لره ئے د ربا سره تشبیهه ورکړه او وئے وئیل" انما البیع مثل الربوا" (بیع خو د ربا پشان دے) نو د دے رد کولو د پاره الله تعالیٰ په جواب کښے او فرمائیل چه دا څنګه کیدے شی چه بیع د ربا پشان ده حالانکه الله تعالیٰ بیع حلال کړے ده او ربائے حرام کړے ده ۔ نو ثابته شوه چه دا آیت د بیع او ربا ترمینځه د فرق ظاهر ولو د باړه راوړلے شوے دے ۔

شارحؒ د نور الانوار ملاجیونؒ فرمائی چه د ظاهر او نص مثال په عام کتابونو کښے د باری تعالیٰ دا قول مذکور دے" فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث وباع "

ځکه چه دا آیت د نکاح په مباح کیدلو کښے ظاهر دے. ځکه چه "فانکحوا" صیغه د امر د وجوب دپاره نه ده. او د امر په درجو کښے ادنیٰ د اباحت ده. لهٰذا به د امر صیغه د اباحت دپاره وی او د نکاح مباح کیدل به ثابت شی. او دا آیت د مثنیٰ وثلث ورباع په قرینے سره د بیان عدد په سلسله کښے نص دے. ځکه چه دا آیت د بیان عدد دپاره راوتے دے شوے دے. ځکه چه کله امر په یو داسے شی باندے وارد شوے دے. چه په یو قید سره مقید وی. او امر د وجوب دپاره نوی نزد هغے قید ثابتول مقصود وی. لکه په حدیث کښے "بیعوا سواء بسواء" راغلے دے. نو دلته هم امر د سواء بسواء قید سره مقید دے. نو ځکه دلته د بیع اباحت یا وجوب بیانول مقصود نه دی بلکه قید یعنی برابر برابر خرڅولو سره ثابتول مقصود دی نو هم دا شان آیت "فانکحوا" کښے هم د نکاح اباحت یا وجوب لره بیانول مقصود ندی بلکه قید د دوو، دریو، څلورو عدد ثابتول مقصود دی. بهرحال ثابته شوه چه آیت "فانکحوا ما طاب الایه" د نکاح مباح کیدلو په سلسله کښے ظاهر او د بیان عدد په پاره کښے نص دے.

وَقَوْلُهٗ نَعَمْ فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّا اِبْلِيْسَ مِثَالٌ لِلْمُفَسِّرِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ فَسَجَدَ ظَاهِرٌ فِيْ سُجُوْدِ الْمَلٰٓئِكَةِ نَصٌّ فِيْ تَعْظِيْمِ اٰدَمَ لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ اَيْ سَجَدَ بَعْضُ الْمَلٰٓئِكَةِ عَامًّا مَخْصُوْصَ الْبَعْضِ وَيَحْتَمِلُ التَّاْوِيْلَ بِاَنْ سَجَدُوْا مُتَفَرِّقِيْنَ اَوْ مُجْتَمِعِيْنَ فَانْقَطَعَ اِحْتِمَالُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِهٖ كُلُّهُمْ وَاِحْتِمَالُ التَّاْوِيْلِ بِقَوْلِهٖ اَجْمَعُوْنَ فَصَارَ مُفَسِّرًا.

ترجمه: او باری تعالیٰ قول "فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس" د مفسر مثال دے. ځکه چه د باری تعالیٰ قول "فسجد" د سجود ملائکه په باره کښے ظاهر دے (او) د آدم علیه السلام د تعظیم په باره کښے نص دے. لیکن د تخصیص یعنی د بعضے ملائکو د سجود احتمال لری پدے طور سره چه ملائکه عام مخصوص البعض وی. او د تاویل احتمال هم لری پدی طور چه ملائکو جدا جدا سجده کړے ده یا یو ځائے نزد تخصیص احتمال د باری تعالیٰ قول "کلهم" سره او د تاویل احتمال د باری تعالیٰ قول "اجمعون" سره منقطع شو. او دا کلام مفسر شو.

تشریح: صاحب المنار فرمائیلی دی. چه آیت "فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس" د مفسر مثال دے. تفصیل د دے دا دے. چه لفظ د "فسجد" د

ملائکو علیهم السلام د سجدے پہ بارہ کښے ظاهر دے ۔ځکه چه دا لفظ د خپل صیغے په اعتبار سره په سجود ملائکه دلالت کوی ۔ او د آدمؑ د تعظیم په بیان کښے نص دے ۔ځکه چه دا کلام د آدم علیه السلام د تعظیم د بیان کولو د پاره راوړے شوے دے ۔ لیکن دا کلام د تخصیص او تاویل دولهٔ و احتمال لری د تخصیص احتمال خو پدے طور باندے چه فسجد الملائکة کښے ملائکه اګرچه عام دی او تولو فرشتو ته شامل دی ۔لیکن دا احتمال دے چه سجده بعضے فرشتو به کړے وی تولو به نوی کړی ۔ لهٰذا پدے صورت کښے ملائکه به عام مخصوص البعض وی او د تاویل احتمال پدے طور سا تی چه معلومه نه ده چه فرشتو جُدا جُدا سجده کړے ده یا یوځائے ئے سجده کړے ده ۔ یعنی په یوځلے باندے هم د سجدے کولو تاویل کیدے شی ۔ بهرحال پدے کلام کښے یعنی "فسجد الملائکه" کښے د تخصیص او تاویل دولهٔ و احتمال دے ۔ لیکن کله چه د "الملائکه" نه پس لفظ د "کلهم" زیات کړے شو ۔ نو د تخصیص احتمال منقطع شو ۔ او دا ثابته شوه چه سجده تولو فرشتو کړے ده ۔ او چه کله لفظ د "اجمعون" زیات کړے شو نو د جدا جدا سجده کولو تاویل احتمال ختم شو او دا ثابته شوه چه تولو فرشتو په یوځائے سجده کړے ده ۔ او چه کله لفظ د "کلهم" او "اجمعون" نه د تاویل او تخصیص دولهٔ و احتمال منقطع شو نو دا کلام مفسر شو

وَلَا يُقَالُ اِنَّهُ يَبْقَى اِحْتِمَالُ كَوْنِهِمْ مُتَعَاقِبِيْنَ اَوْ مُتَصَادِفِيْنَ لِاَنَّهُ لَا يَضُرُّ فِيْ بَيَانِ الْمَقْطُوْمِ عَلَانَّهُ عَامٌّ مُفَسَّرٌ مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ بَلْ مِنْ بَعْضِهَا وَكَذَا لَا يُقَالُ اِنَّهُ اُسْتُثْنِيَ فِيْهِ فَكَيْفَ يَصِيْرُ مُفَسَّرًا لِاَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ لَيْسَ مِنْ قَبِيْلِ التَّخْصِيْصِ وَلَا مُضِرًّا لِكَوْنِ الْكَلَامِ مُفَسَّرًا عَلَانَّ اَلْاِسْتِثْنَاءَ مُنْقَطِعٌ اَوْ مَبْنِيٌّ عَلَى التَّغْلِيْبِ وَكَذَا لَا يُقَالُ اَنَّهُ خَبَرٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تَكُوْنَ مِثَالًا لِلْمُحْكَمِ لِاَنَّ اَهْلَ هٰذَا الْكَلَامِ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلنَّسْخِ وَاِنَّمَا اِرْتَفَعَ هٰذَا الْاِحْتِمَالُ بِعَارِضِ كَوْنِهٖ خَبَرًا فَلَا ضَيْرَ فِيْهِ وَلِهٰذَا قَالَ فِي التَّوْضِيْحِ اِنَّ الْاَوْلٰى فِيْ مِثَالِ الْمُفَسَّرِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً لِاَنَّهٗ مِنَ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ فَاِنَّهٗ مِنَ الْاَخْبَارِ وَالْقَصَصِ ۔

ترجمه ، ولا یقال انه یبقی احتمال الخ ۔ او دا اعتراض دونه کړے شی چه دا احتمال خو باقی دے چه فرشتے د حلقه بندی په صورت کښے وے یا د صف بندی په صورت کښے ځکه چه دا احتمال د تعظیم په بیان کښے مضر نه دے ۔ علاوه دے نه موښ دے خبرے دعوی نکوو ۔ چه کلام د تولو و جوهنه مفسر دے ۔ بلکه د بعضے وجوهنه مفسر دے

اوهمدا رنګے داهم نشی وئیلے چه پدے کلام کښے استثناء کړے شوے ده. لهذا دا به څرنګه مفسر وی. ځکه چه استثناء د تخصیص د قبیل نه نده او نه کلام د مفسر کید لو د پاره مضر وے. علاوه ددے نه چه دا استثناء منقطع ده. یا په تغلیب مبنی ده. همدا رنګے داهم نشی وئیلے چه دا کلام خبر دے د نسخ احتمال نه لری نو مناسب داده چه دا کلام د محکم مثال وی ځکه چه ددے کلام اصل د نسخ احتمال لری او دا احتمال دد ے د خبر کید لو د عارض د وجے نه اوچت کړے شوے دے. لهذا پدے کښے هیڅ حرج نشته دے. ددے وجے نه په توضیح کښ وئیل شوی دی. چه د مفسر په مثال کښے دیتولو نه بهتر د باری تعالیٰ دا قول "وقاتلوا المشرکین کافة" دے ځکه چه دا کلام داحکام شرع د قبیل نه دے. په خلاف د باری تعالیٰ قول د "فسجد الملائکه" ځکه چه دا قول داخبار او قصص د قبیل نه دے.

تشریح: پدے عبارت کښے شارح علیه الرحمة د مفسر په مثال مذکور باندے څو اعتراضونه وارد هغے جوابونه نقل کوی. په دے کښے اعتراض دا دے چه د مثال مذکور په پاره کښے داوئیل چه د لفظ "اجمعون" نه دتاویل احتمال منقطع شو. او دا کلام مفسر شو. غلط دی. ځکه چه لفظ دا اجمعون زیاتولو باوجود دا احتمال نړاوسه پورے باقی دے چه ملائکو علیهم السلام حلقه جوړه کړه سجده ے اوکړه یا ے صف جوړ کړو سجدے ے کړے وه دا احتمال نه حز د لفظ "اجمعون" سره مرتفع شوے دے. او نه د لفظ کلهم سره. او چه هر کله دا احتمال باقی دے نو مذکوره کلام د مفسر مثال څرنګه کیدے شی. ددے جواب دادے چه معترض چه په خپل اعتراض کښے دکوم احتمال ذکر کړے دے. هغه احتمال د دے کلام د مفسر کیدلو منافی نه دے. ځکه چه د مفسر کید و منافی هغه احتمال وی کوم احتمال چه د هغه مقصد منافی وی. کوم مقصد د پاره چه کلام راوړے شوے دے. حالانکه دلته د دے کلام مقصد د آدم علیه السلام تعظیم بیا ښودل دی. او د آدم علیه السلام تعظیم په هرصورت کښے موجود دے. برابره خبره ده که ملائکو حلقه جوړه کړی وی سجده ے کړے وی یا ے صف کړے وی. نو چه په دواړو صورتونه کښے د آدم علیه السلام تعظیم موجود دے. نو دا احتمال د تعظیم آدم علیه السلام په بیان کښے مضر نشو او چه کله دا احتمال د تعظیم آدمؑ بیان د پاره مضر (نقصان ده) نه دے نو دا احتمال به د هغے مقصد هم منافی نوی کوم مقصد د پاره چه کلام راوړے شوے دے. نو دا احتمال مذکوره کلام په مفسر کیدلو باندے به هم منافی وی

اوچه هرکله دا احتمال مذکوره د کلام په مفسر کید لو منافی نه دے نو دد ے احتمال باوجود دا مذکوره کلام به مفسروی او دا کلام د مفسر په مثال کښے ذکر کول صحیح دی۔

دویم جواب دا دے چه مونږ د دے خبرے مدعیان هرگز نه یو چه مذکوره کلام یعنی "فسجد الملائکه الایة" په هر اعتبار سره مفسر دے بعض په بعض اعتبار سره مفسر دے یعنی په دے اعتبار سره مفسر دے چه تو لو فرشتو اجتماعی طور یا ندے سجده کړے ده۔ بهرحال هرکله چه مونږ په هر اعتبار سره د مفسر کید لو مدعیان نه یو بلکه په بعض اعتبارا تو سره د مفسر کید لو مدعیان یو نو اوس د بعضے احتمالا تو باقی پاتے کیدل چه فرشتو حلقه جوړه کړه سجده ے وکړه یا ے صف جوړ کړه سجده ے کړے وه د دے د بعضے اعتبارا تو سره د مفسر کید لو کښے هیڅ مضره نده یعنی د دے احتمال باوجود هم دا کلام په بعضے اعتبارا تو سره مفسر دے۔

دویم اعتراض دا دے چه مذکوره کلام په "فسجد الملائکه کلهم اجمعون الا ابلیس" کښے د ملائکو نه دا ابلیس استثناء شوے ده او په استثناء کښے لږ غوندے تخصیص وی۔ پدے طور سره چه مستثنیٰ لره د مستثنیٰ منه د افراد نه دا باسے مستثنیٰ لره خاص کولے شی نو د ابلیس د ملائکو نه استثناء کول د دے خبرے علامت دے۔ چه دا کلام د تخصیص احتمال ساتی او په کوم کلام کښے چه د تخصیص احتمال موجود وی هغه کلام مفسر نوی بلکه څرنگه چه د مفسر د تعریف نه واضحه ده۔ لهذا کلام مذکور فسجد الملائکه کلهم اجمعون الا ابلیس" به دا استثناء دوجے نه مفسر نوی او دے کلام لره د مفسر په مثال کښے پیش کول صحیح به نه وی۔ د دے پر جواب خو دا دے چه د استثناء د تخصیص د قبیل نه نده څکه چه تخصیص هغے ته وئیلے شی۔ کوم چه په کلام مستقل موصول په ذریعه وی او استثناء کلام مستقل نوی لهذا استثناء به تخصیص هم نوی او هرکله چه استثناء تخصیص ندے نو پدے کلام کښے به د تخصیص احتمال هم نوی او چه هرکله پدے کلام کښے د تخصیص استعمال نشته نو دا کلام به بلا شبه مفسروی او استثناء د دے کلام په مفسر کید کښے به مضر نوی۔ "علامانه" نه دویم جواب دے او د دے جواب حاصل دا دے چه "الا ابلیس" استثناء منقطع ده۔ او استثناء منقطع هغه ته وئیلے شی۔ چه پکښے د مستثنیٰ د مستثنیٰ منه افراد کښے داخل نوی۔ او ابلیس خو د ملائکو د افرادو نه ندے بلکه د جنا تو د افرادو نه دے۔ دے

وجے نه به ابلیس د ملائکو په زمره کښے داخل نه وی ۔ او د ابلیس استثناء منقطع وی ۔ او کله چه ابلیس د ملائکو په زمره کښے داخل ندے نو د ملائکو نه د ابلیس استثناء به تخصیص نوی حکمه چه د تخصیص د پاره ضروری ده چه مستثنیٰ په مستثنیٰ منه کښے داخل وی ۔ بهرحال ثابته شوه چه د ابلیس استثناء تخصیص ندے ۔ او هرکله چه د ابلیس استثناء تخصیص ندے نو مذکوره کلام به د تخصیص احتمال هم نه لری او چه کله په دے کلام کښے د تخصیص احتمال نشته دے ۔ نو دا کلام به بلاشبه مفسر وی ۔ صاحب نور الانوار علی سبیل التردید وفرمائیل چه "الا ابلیس" لره یا خو استثناء منقطع دے او یئے شی او جواب تقریر دهغه اوشی کوم چه پر مخکینی سطرو نو کښے ذکر دے ۔ او یا دا او یئے شی چه ابلیس به ملائکو کښے شمار تغلیب باندے مبنی دے ۔ یعنی ابلیس اصلاً او نسلاً خو جن وو ۔ مگر دهغه نشو ونما او سیدل (رهن سهن) د ملائکو سره شوے دے ۔ نو دے وجے نه د ملائکو په ابلیس باندے غلبه درکړے شوے ده ۔ او تغلیباً ابلیس لره هم د ملائکو په افرادو کښے وشمیرلے شو ۔ لکه په ابوین کښے د پلار په مور باندے غلبه ورکولو درجے نه مور باندے هم "اب" اطلاق وشو ۔ او دواړه د پاره "ابوین" وئیل شوی دی ۔ همدغه رنګه عمرین، قمرین او شمسین دی ۔ بهرحال ابلیس حقیقتاً افرادو ملائکه نه ندے نو ابلیس یعنی مستثنیٰ به مستثنیٰ منه (ملائکه) کښے حقیقتاً داخل نوی او هرکله چه دلته مستثنیٰ په مستثنیٰ منه کښ حقیقتاً داخل نه وه ۔ نو دا استثناء به تخصیص هم نوی حکمه چه د تخصیص د پاره ضروری دی چه مخصوص (مستثنیٰ) په مخصوص منه (مستثنیٰ منه) کښے حقیقتاً داخل وی بهرحال چه کله "الا ابلیس" (استثناء) کښے تخصیص نشته دے نو دا کلام د تخصیص نه لرلو د وجے نه به مفسر وی ۔ او دے په مفسر کیدلو باندے به هیڅ اعتراض نه واقع کیږی دریم اعتراض دادے چه د باری تعالیٰ دا قول "فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس" د محکم مثال دے ۔ حالانکه تا دے د مفسر په مثال کښے ذکر کړے دے ۔ او محکم مثال حکمه چه دا کلام خبر دے ۔ الله د دے کلام په ذریعه د مسجود ملائکو او غیر مسجود ابلیس کیدلو خبر ورکړے دے ۔ او خبر د نسخ استعمال نه ساقط ۔ او کوم کلام چه د نسخ احتمال نه لری هغه محکم وی لهذا دا کلام به هم محکم وی ۔ او هرکله چه دا کلام محکم دے نو دے لره د محکم په مثال کښے پیش کول پکار وو نه د مفسر په مثال کښے ۔ دے جواب دادے چه

دے کلام دخپل اصل په اعتبار سره د نسخ احتمال لرلو مګر د خبریت د عارض کیدلو وجے نه دا احتمال مرتفع شو۔ یعنی اصلاً دد ے کلام په ذریعه ملائکو ته دا حکم ورکړے شوے دوچه هغوی آدم علیه السلام ته سجده وکړی۔ او دا حکم د نسخ احتمال لری یعنی د حکم ورکولو نه پس دا احتمال موجود دو چه الله تعالیٰ د ے حکم لره منسوخ کړی او ملائکو لره د سجدے کولو نه حصار کړی۔ لیکن کله چه ملائکو آدم علیه السلام ته سجده وکړه۔ نو اوس دا کلام خبر شو او د خبریت د عارض کیدلو وجے نه د منسوخ کیدلو احتمال ختم شو۔ ځکه چه نسخ په دا سے کلام کښے وی کوم کلام چه په کوم حکم شرعی باندے دلالت کوی۔ او په دا سے کلام کښے د نسخ احتمال نوی په کوم کښے چه د کوے وا قعے خبر ورکړے شوے وی

بهرحال کله چه د ے کلام چه د خپل اصل په اعتبار سره د نسخ احتمال لرل نو د ے کلام لره د محکم په مثال کښے پیش کول صحیح ندی بلکه دا کلام به د مفسر مثال وا قع شی شارح ملاجیونؒ وفرمایلی چه د ملائکو د سجدے کولو نه پس دا کلام خبر شو او خبر د نسخ احتمال نه لری نو ځکه صاحب د توضیح اوتیل چه د مفسر په مثال کښے د پټولو نه یهغه د باری تعالیٰ قول "وقاتلوا المشرکین کافة" د ے۔ ځکه چه دا احکام شرع د قبیل نه د ے۔ د د ے برخلاف د (فسجد الملائکة) نه چه دا قول د اخبار او د قصص د قبیل نه د ے۔ او (وقاتلوا المشرکین کافة) به مفسر پیدے طور باند ے وی چه (المشرکین) د تخصیص احتمال لری یعنی کیدیشی چه الله مشرکینو د قتل کولو حکم نوی۔ بلکه د بعضے د قتل کولو حکم وی۔ لیکن چه کله "کافة" اوتیل شو۔ نو د تخصیص دا احتمال منقطع شو۔ او بلا استثناء د ټولو مشرکینو قتل کولو حکم ثابت شو۔ نو د ے وجے نه دا کلام مفسر شو۔ مګر د مشرکینو د قتل کولو حکم خو شرعی حکم د ے او شرعی حکم د نسخ احتمال لری نو د ے وجے نه به دا کلام محکم نوی بلکه مفسر به وی۔ او د ے کلام لره صرف د مفسر په مثال کښے پیش کول صحیح دی د محکم په مثال کښے به پیش کول صحیح نوی۔

وَقَوْلُهُ تَعَالٰی اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ مِثَالُ الْمُحْكَمِ لِاَنَّهٗ نَصٌّ فِیْ مَضْمُوْنِهٖ فَلَا یَحْتَمِلُ التَّاْوِیْلَ وَالنَّسْخَ اِذْ هُوَ مِنْ بَابِ الْعَقَائِدِ فِیْ بَیَانِ التَّوْحِیْدِ وَالصِّفَاتِ وَلِهٰذَا لَمْ یَكُنْ هٰذَا مِنْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ قَالَ صَاحِبُ التَّوْضِیْحِ هٰهُنَا اَیْضًا اَنَّ الْاُوْلٰی فِیْ مِثَالِ الْمُحْكَمِ قَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْجِهَادُ مَاضٍ اِلٰی یَوْمِ الْقِیٰمَةِ لِاَنَّهٗ مِنْ بَابِ الْاَحْكَامِ وَلَمْ یَحْتَمِلِ النَّسْخَ لِمَا فِیْهِ مِنْ تَرْفِیْعِ اَوْ تَاْبِیْدٍ ثَبَتَ نَصًّا۔

ترجمه: او دالله تعالی قول "ان الله بکل شئ علیم" د محکم مثال دے حکه چه دا قول په خپل مضمون کښے نص دے - لهذا د تاویل او نسخ احتمال نشته دے - ولے چه دا د توحید اوصفاتو په بیان کښے د عقائدو د قبیل نه دے - اودا کلام د احکام شرع د قبیل نه ندے - دے وجے نه پدے مقام کښے هم صاحب توضیح وئیلے دی چه د محکم په مثال کښے بهتر د رسول اکرم صلّی الله علیه وسلّم "الجهاد ماض الی یوم القیمة" دے - حکه چه د احادیث دا احکامو د قبیل نه دے - او د نسخ احتمال نه لری - حکه چه پد یکښے توقیت یا تابید دنص نه ثابت دے.

تشریح: فاضل مصنف فرمائیلی دی - چه د محکم مثال د باری تعالی قول "ان الله بکل شئ علیم" دے - او دے د محکم کید لو دلیل دا دے چه د کلام دخپل مضمون یعنی د علم خداوندی د هر شیز لره محیط کید لو په سلسله کښے صریح او نص دے - دے وجے نه په دے کلام کښے د تاویل او نسخ احتمال نوی نیز کلام د توحید او صفاتو باری تعالی په بیان کښے دے دے وجے نه به دا کلام د عقائدو د قبیل نه وی او په عقائدو کښے د تاویل او نسخ احتمال نه وی - نو هغه کلام محکم وی نو دا کلام یعنی "ان الله بکل شئ علیم" به هم محکم وی.

صاحب نور الانوار فرمائیلی دی - چه قول د باری تعالی "ان الله بکل شئ علیم" د عقائدو د قبیل نه دے - او د احکام شرع د قبیل نه ندے او په مثال کښے د دا اسے کلام پیش کول مناسب دی کوم کلام چه د احکام شرع د قبیل نه وی - دے وجے نه صاحب د توضیح وئیلے دی - چه د محکم په مثال کښ حدیث د رسول الله صلّی الله علیه وسلم "الجهاد ماض الی یوم القیمة" پیش کول زیر بهتر دے - حکه چه د احادیث د احکام شرع د قبیل نه دے - او د احادیث د نسخ احتمال هم نه لری - حکه چه پدے حدیث کښے توقیت الی یوم القیامة دے بلکه تابید دے - یعنی د دے عالم تر آخر پورے به د جهاد فرضیت باقی وی - او جهاد به کله هم نه منسوخ کیږی - او هر کله چه جهاد د منسوخ کید و احتمال نه لری - نو دا کلام به محکم وی - د مصنف په عبارت کښے "من توقیت او تابید" کښے او دبل په معنی دے -

وَيَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ لِبَعْضِ الْأَدِلَّةِ مَرَّةً بِالْأَعْلٰى يَعْنِي لَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَ هٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ فِي الظَّنِّيَّةِ وَالْقَطْعِيَّةِ لِأَنَّ كُلًّا مِنْهَا قَطْعِيَّةٌ وَإِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ فَيُعْمَلُ بِالْأَعْلٰى دُوْنَ الْأَدْنٰى فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ يُعْمَلُ بِالنَّصِّ إِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ النَّصِّ وَالْمُفَسَّرِ يُعْمَلُ بِالْمُفَسَّرِ وَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ يُعْمَلُ بِالْمُحْكَمِ وَلٰكِنَّ هٰذَا

التَّعَارُضَ إِنَّمَا هُوَ التَّعَارُضُ الصُّوْرِيُّ لَا الْحَقِيْقِيُّ لِاَنَّ التَّعَارُضَ الْحَقِيْقِيَّ هُوَ التَّضَادُّ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ لَا مَزِيَّةَ لِاَحَدِهِمَا وَهٰهُنَا لَيْسَ كَذٰلِكَ .

ترجمه : و یظهر التفاوت عند التعارض الخ او تفاوت د تعارض به وخت کښے ظاهر ږی دپاره د دے چه د اعلیٰ د وجے نه ادنیٰ متروك شی . یعنی دے څلور واړه ترمینځه به ظنیت او قطعیت کښے فرق نه ظاهر یږی . ځکه چه د اعلیٰ قطعی وی . البته د تعارض په وخت کښے تفاوت ظاهر وی . ځکه چه اعلیٰ باندے به عمل اوکړے شی نه په ادنیٰ باندے . نو هرکله چه د ظاهر او نص ترمینځه تعارض وی نو په نص باندے به عمل کولے شی . او چه کله نص او مفسر ترمینځه تعارض وی . نو په محکم باندے به عمل کولے شی . لیکن دا تعارض صوری تعارض دے حقیقی ندے . ځکه چه حقیقی تعارض هغه تضاد دے کوم چه د دو و حجتونو ترمینځه برابر وی . پدیکښے دیو فوقیت هم نوی او دلته داسے نده .

تشریح : صاحب د نورالانوار فرمائی . په مذکوره څلور ولسو قسمونو ظاهر نص مفسر او محکم ترمینځه د ظنیّت او قطعیت په اعتبار سره هیڅ فرق نشته دے . یعنی داسے هرګزنده چه په دیکښے بعض ظنی او بعض قطعی وی . بلکه دا دوّل قطعی او مفید دپاره د یقین دی . البته د تعارض په وخت به دا فرق ظاهر وی چه د اعلیٰ باندے د عمل وکړے شی . او ادنیٰ د ترک کړے شی . ځکه چه اعلیٰ ، اوضح او اقویٰ باندے عمل کول چه نسبت د ادنیٰ باندے د عمل کولو نه ډیر بهتر دے لهذا چه کله د ظاهر او نص ترمینځه تعارض واقع شی نو په مفسر باندے به عمل کولے شی . او چه کله د مفسر او محکم ترمینځه تعارض واقع شی نو محکم باندے به عمل کولے شی . ځکه چه نص د ظاهر په مقابله کښے اعلیٰ دے . او مفسر نص په نسبت د ظاهر نه اعلیٰ دے . او محکم د مفسر په مقابله کښے اعلیٰ دے . شارح رحمة الله علیه فرمائی چه دلته د تعارض نه مراد صورةً تعارض مراد دے نه حقیقةً . یعنی په مذکوره قسمونو کښے د دوو ترمینځه چه کوم تعارض واقع کیږی . هغه به تعارض صوری . او د تعارض صوری نه مراد داسے چه د اثبات او نفی په اعتبار سره به تعارض وی . یعنی په دواړو صورتونو کښے به په یوکښے د حکم اثبات وی او په بل کښے به د حکم نفی وی . او حقیقی تعارض ځکه ندے چه د حقیقی تعارض د پاره ضروری ده . چه د دواړه دوه حجتونو ترمینځه به تضاد واقع وی چه هغه به بالکل برابر وی پداسے کښے به دیوڅه دلیل باندے هیڅ قسم فوقیت او زیاتے حاصل نوی . حالانکه دلته داسے خبره

نده حکمه چه ظاهر د نص نه ادنیٰ دے۔ نص د مفسر نه ادنیٰ دے۔ او مفسر د محکم نه ادنیٰ دے۔ نو هر کله چه پدے خلورو حجتونو کښے یو حجت د بل حجت نه ادنیٰ دے۔ نو دوۂ حجته مساوی او برابر درجے نشی کیدے نو پدے کښے به حقیقی تعارض هم نشی واقع کیدے۔ بهرحال ثابته شوه۔ چه مذکوره قسمونو تر مینځه چه کوم تعارض واقع کیږی هغه تعارض صوری دے۔ نه تعارض حقیقی۔

مِثَالُ تَعَارُضِ الظَّاهِرِ مَعَ النَّصِّ قَوْلُهُ تَعٰى وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مَعَ قَوْلِهٖ تَعٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنَّ الْاَوَّلَ ظَاهِرٌ فِيْ حِلِّ جَمِيْعِ الْمُحَلَّلَاتِ مِنْ غَيْرِ قَصْرٍ عَلَى الْاَرْبَعَةِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تَحِلَّ الزَّائِدَةُ عَلَيْهَا وَالثَّانِيْ نَصٌّ فِيْ اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ التَّعَدِّيْ عَنِ الْاَرْبَعَةِ لِاَنَّهٗ سِيْقَ لِاَجْلِ الْعَدَدِ فَتَعَارَضَ بَيْنَهُمَا فَتَرَجَّحَ النَّصُّ وَيُقْتَصَرُ عَلَيْهَا وَقِيْلَ الْاَوَّلُ نَصٌّ فِيْ حَقِّ اِشْتِرَاطِ الْمَهْرِ وَالثَّانِيْ ظَاهِرٌ فِيْ عَدَمِ اِشْتِرَاطِهٖ لِاَنَّهٗ سَاكِتٌ عَنْ ذِكْرِهٖ وَمُطْلَقٌ عَنْهُ فَتَعَارَضَ بَيْنَهُمَا فَيُتَرَجَّحُ النَّصُّ وَيَجِبُ الْمَالُ۔

ترجمه: نص سره د ظاهر د تعارض مثال د باری تعالیٰ قول "واحل لکم ماوراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم" سره د باری تعالیٰ قول "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع" دے حکمه چه اول قول په خلورو باندے د حصر کولو نه بغیر د نولو محللاتو په حلال کیدلو کښے ظاهر دے۔ نو مناسب داده چه د خلورو نه زیاتے ښځے حلال وی۔ او قول ثانی دے باره کښے نص دے۔ چه د خلورو نه تجاوز کول جائز نه دی۔ ولے چه قول ثانی د عدد بیان د پاره راوړے شوے دے۔ لهٰذا په دواړو کښے تعارض راغلے نو نص به راجح وی او په خلورو کښے به انحصار وی او ویل شوی دی چه د پرو میے قول د مهر په شرط کیدلو کښے نص دے۔ او قول ثانی د مهر په نه شرط کیدلو کښے ظاهر دے۔ حکمه چه قول ثانی د مهر د ذکر نه ساکت دے۔ او د دینه مطلق دے۔ لهٰذا پدے دواړو کښے تعارض شو۔ نو نص به راجح وی۔ او مال به واجب وی۔

تشریح: شارحؒ فرمایلی دی۔ چه د ظاهر او نص په مینځ کښے د تعارض د واقع کیدلو مثال په هغه دوو آیتونو کښے د تعارض واقع کیدل دی۔

(۱) "احل لکم ماوراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم" حلالے دی تاسو لره پرتے ښځے د هغے نه سوا پدے شرط سره چه طلب کړئ هغوئ لره د خپل مال په بدله کښے (شیخ الهندؒ)

(۲) "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع" کوے ښځے چه تاسو ته حوزنے شی

هغوی سره نکاح وکړی، دوو، دوو سره دریو دریو سره، خلور و خلور و سره -
پدے دواړو آیتونو کښے ړ و ښے آیت یعنی "احل لکم الطیبة" په خلورو ښځو باندے د وقف نه بغیر د اټولو محللاتو په حلالیدو کښے ظاهر دے - لهذا دے آیت نه دا نتیجه راویستلے کیږے شی - چه دیوسړی دپاره په یو وخت کښے دخلورو نه زیاتے ښځے حلالے دی - او د وړم آیت د دے خبرے نص دے - چه دیوسړی دپاړ د خلورو ښځو نه تجاوز کول جائز نه دی - اودے دلیل دادے - چه دا آیت صرف دعدد بیان دپاره راوړلے شوے دے - او په آیت کښے آخری عدد (رباع) دے - لهذا د نص قرآن نه داخبره ثابته شوه چه یوسړے په یو وخت کښے زیات نه زیات خلور ښځے په نکاح کښے ساتلے شی - پاتے شوه داخبره چه دا څرنګه معلومه شوه چه دوے آیت مقصد دعدد بیان کول دی - نو دے جواب وادے - چه آیت لفظ د "مثنی ثلث رباع" د فانکحوا ما طاب لکم نه حال واقع دے - او حال د ذوالحال دپاره قید وی - نو په دے آیت کښے نکاح هغے قید یعنی دعدد قید سره مقید شوه او هرکله چه یوشے د کوم قید سره مقید کولو سره ذکر کړے شی - نو هغه قید مقصود وی شے مقید مقصود نوی - لهذا په آیت کښے هم قید یعنی دعدد بیانول مقصود وی - او مقید یعنی د نکاح بیان مقصود ندے - او چه کله په دے آیت کښے د عدد بیانول مقصود دی - نو دا آیت د بیان عدد دپاره نص شو - بهرحال کله چه ړ و ښے آیت د ټولو محللاتو په حلالیدو کښے بغیر څه د تحدید نه ظاهر دے - او بل آیت د خلورو ښځو نه په زیاتو کښے چه نه جائز کیدلو کښے نص دے نو ظاهر او نص تر مینځه تعارض واقع شو - او په دے دواړو کښے د تعارض په صورت کښے نص راجح دے - دے وجے نه دویم آیت یعنی نص د عمل په اعتبار سره به راجح وی او په یو وخت کښے به صرف خلورو ښځو له په نکاح کښے ساتل جائز وی - بعضے حضراتو فرمایلی دی - چه ړ و ښے آیت یعنی (احل لکم الایة) د مهر په شرط کیدلو کښے نص دے - ځکه چه دا آیت د مهر شرط کیدلو سره د بیانولو دپاره راوړلے شوے دے - هغه کلام دهغه مقصد په سلسله کښے به نص وی لهذا دا آیت به هم د اشتراط مهر په سلسله کښے نص وی - او بل آیت یعنی فانکحوا ما طاب لکم الایة د مهر په نه شرط کیدلو کښے ظاهر دے - ځکه چه بل آیت د مهر په سلسله کښے بالکل ساکت دے - او د مهرښځو نه غیر متعلق دے یعنی په دے آیت نه د مهر شرط کیدل مذکور دی او نه د مهر غیر شرط کیدل مذکور دی

نو هرکله چه دوهمې آیت د مهر په شرط کیدلو کښې نص او دویم آیت د مهر په نه شرط کیدلو کښې ظاهر دے. نو په دواړو آیتونو کښې تعارض واقع شو۔ او نص او ظاهر ترمینځه په تعارض واقع کیدو کښې نص ته ترجیح وی نو دے وجې نه دوهمې آیت (احل لکم) بدراج وی او په نکاح کښې به مهر واجب وی۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسَّرِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِوَقْتِ كُلِّ صَلٰوةٍ فَإِنَّ الْأَوَّلَ نَصٌّ يَقْتَضِي الْوُضُوْءَ الْجَدِيْدَ لِكُلِّ صَلٰوةٍ أَدَاءً كَانَ أَوْ قَضَاءً كَانَ أَوْ نَفْلًا لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ تَأْوِيلَ أَنْ يَكُوْنَ اللَّامُ بِمَعْنِي الْوَقْتِ فَيَكْفِي الْوُضُوْءُ الْوَاحِدُ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَتُؤَدِّي بِهِ مَا شَاءَتْ مِنْ فَرْضٍ وَنَفْلٍ وَالثَّانِي مُفَسَّرٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ لِوُجُدَانِ لَفْظِ الْوَقْتِ فِيْهِ صَرِيْحًا فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يُصَارُ إِلَى تَرْجِيْحِ الْمُفَسَّرِ فَيَكْفِي الْوُضُوْءُ الْوَاحِدُ فِي كُلِّ وَقْتِ صَلٰوةٍ مَرَّةً وَاحِدَةً وَالشَّافِعِيُّ لَمْ يَتَنَبَّهْ بِهٰذَا فَعَمِلَ بِالْحَدِيْثِ الْأَوَّلِ۔

ترجمه: او د مفسره د نص د متعارض کیدو لومثال د آنحضرت صلی الله علیه وسلم دوّل «المستحاضة تتوضاء لکل صلوة» او د رسول الله صلی الله علیه وسلم قول «المستحاضة تتوضاء لوقت کل صلوة» دے حکمه چه اول حدیث نص دے د هر مونځ د پاره د نوی او د دس تقاضا کوی که مونځ داداء وی یا د قضاء۔ فرض یا نفل۔ لیکن د دے احتمال لری چه لام د وخت په معنی باندے وی۔ لهذا یو اودس به په هر یو وخت کښې کفایت کوی۔ نو مستحاضه به د دے اودس باندے او د نفل نه څومره چه غواړی ادا کوی۔ او دویم حدیث مفسر دے د تاویل احتمال لری۔ حکمه چه په دے کښې صراحت سره لفظ د وقت موجود دے۔ نو هرکله چه د دواړو کښې تعارض واقع شو نو ترجیح به د مفسر طرف ته رجوع کولے شی۔ او یو اودس یو ځل د هر مونځ وخت کښې به کافی وی او امام شافعیؒ پدے باندے ندے خبردار شوے نو دے وجے نه موصوف په دوهمې حدیث باندے عمل کړے دے۔

تشریح: شارح فرمائیلی دی چه د نص او مفسر ترمینځه د تعارض مثال د رسول الله صلی الله علیه وسلم په هغے دوه حدیثونو کښې د تعارض واقع کیدل دی۔

(۱) "المستحاضة تتوضاء لکل صلوة" مستحاضه ښځه به د هر مونځ د پاره اودس کوی۔

(۲) "المستحاضة تتوضاء لوقت کل صلوة" مستحاضه ښځه به د هر مونځ وخت د پاره اودس کوی۔ پدے دواړو حدیثونو کښې دوهمے حدیث نص دے د هر مونځ د پاره د نوی او د دس تقاضا

کوی برابره خبره ده که مونځ داداوی اوکه د قضاء مونځ د فرض یا د نفل۔ لیکن پدے حدیث کښے د دے احتمال شته دے۔ چه د (لکل) لام د وخت په معنی باندے دے وی۔ او یو اودس دیو وخت د پاره کافی دے۔ بل دے چه مستحاضه پدے اودس سره څومره چه اړخوری مونځ داداکړی۔ لکه په (آیتك لصلوٰة الظهر) کښے لام د وخت په معنی دے۔ یعنی (آیتك لوقت صلوٰة الظهر) محه به تاته دما سپخین د مونځ په وخت کښے حاضر یږم۔ مګر پدے تاویل باندے دا اعتراض کیږی شی۔ چه لام حرف دے۔ او وقت اسم دے۔ او حرف د اسم د پاره مجازًا استعمالول صحیح نه وی۔ دے وجے نه بهتر تاویل دادے چه د لته مضاف یعنی لفظ د وخت د مقدر او منلے شی۔ او تقدیری عبارت به داوی۔ (لوقت کل صلوٰة) بهرحال دا حدیث په مستحاضه باندے د هر مونځ د پاره د اودس د واجبولو په سلسله کښے نص دے۔ او دویم حدیث (المستحاضة تتوضاء لوقت کل صلوٰة) مفسر دے پدے کښے خو لفظ صراحت سره موجود دے۔ نو ځکه په دے حدیث کښے د کوم تاویل احتمال نوی بلکه په یو وخت کښے یو اودس کافی وی۔ د یو مونځ نه پرے اداکول به جائز نه وی۔ بهرحال پدے دواړو وحدیثونو کښے یعنی د نص او مفسر تر مینځه تعارض واقع شو۔ اوچه د نص او مفسر تر مینځه تعارض واقع کیږی د په صورت کښے مفسر راجح وی۔ نو دد وجے د لته به هم مفسر یعنی دویم حدیث راجح وی۔ او په یو وخت کښے یو حل اودس کول به کافی وی۔ او په دے یو اودس سره به فرض او نفل د یو مونځونو لپاره اجازت وی۔ حضرت امام شافعیؒ پدے اصول باندے متنبه شوے ندے۔ نو دے وجے نه هغه په هر یو حدیث باندے عمل کړے دے۔ او د مستحاضه تر مینځه د پاره ئے د هر مونځ د پاره اودس کول لازم گرځولی دی۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسَّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ قَوْلُهٗ تَعٰلٰى وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ مَعَ قَوْلِهٖ تَعٰلٰى وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا فَاِنَّ الْاَوَّلَ مُفَسَّرٌ يَقْتَضِیْ قَبُوْلَ شَهَادَةِ مَحْدُوْدِیْنَ فِی الْقَذْفِ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِاَنَّهُمَا صَارَا عَدْلَیْنِ حِیْنَئِذٍ وَالثَّانِیْ مُحْكَمٌ يَقْتَضِیْ عَدَمَ قَبُوْلِهَا لِوُجُوْدِ التَّاْبِیْدِ فِیْهِ صَرِیْحًا فَاِذَا تَعَارَضَ بَیِّنَتُهُمَا يُعْمَلُ عَلَی الْمُحْكَمِ هٰكَذَا فِیْ كُتُبِ الْاُصُوْلِ وَمَا قِیْلَ اِنَّهُمْ يُوْجَدُ مِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسَّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ فِیْمَنْ قَلَّةُ التَّتَبُّعِ۔

ترجمه: او د محکم سره د مفسر د متعارض کیدو مثال د قول د باری تعالیٰ (واشهدوا ذوی عدل منکم) او قول د باری تعالیٰ (ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا) کښے د تعارض واقع کیدل

دی۔ حُکہ چہ رویے قول مفسرد ے ۔ دتوبے نہ پس د محدودین فی القذف د شہادت قبول کیدو تقاضا کوی۔ حُکہ چہ دواړہ گواهان د توبے نہ بعد عادلان شوی دی۔ اوتول ثانی محکم دے۔ د عدم قبول شہادت تقاضا کوی۔ حُکہ چہ پدے کښے صراحت سرہ تابید موجود دے نو هرکله چہ پدے دواړو کښے تعارض راغلونو محکم باندے بہ عمل کولے شی۔ هم داسے د اصول پہ کتابونو کښے دی۔ او داچہ وئیل شوی دی۔ چہ د محکم سرہ د مفسرد متعارض کیدو مثال ندے بیا موندے شوے ۔ نو داد تتبع اوتلاش دکمی دوجے نہ دی۔

تشریح ، شارحؒ د نورالانوار ملاجیونؒ فرمائیلی دی۔ چہ یو مفسر او محکم کښے د تعارض واقع کیدلو مثال پدے دوو آیتونو کښے د تعارض واقع کیدل دی۔

(۱) (واشهدوا ذوی عدل منکم) تاسو پہ خپلو کښے دوہ عادلان سړی لرہ گواهان جوړ کړئ ۔ (۲) (ولاتقبلوا لهم شهادة ابدًا) تاسو د هغہ خلقو گواهی مه قبلوئ پہ چا باندے چہ د قذف (تہمت) پہ سلسلہ کښے لگولے شوے دے۔ پدے دواړو آیتونو کښے تعارض پدے طور باندے دے۔ چہ پہ یو آیت مفسر دے۔ او دد ے خبرے تقاضا کوی چہ کوم خلقو تہ حد قذف لگولے شوے دے کہ چرتہ هغہ توبہ وکړی نو د هغوئ توبے بہ قبولے شی۔ حُکہ چہ د توبے نہ بعد دواړو محدودو فی القذف عادلان شو۔ او د عادلانو پہ باره کښے فرمائیلے شوی۔ (واشهدوا ذوی عدل منکم) یعنی دوہ عادلان گواهانو لرہ گواہ جوړ کړئ ۔ او دگواہ جوړولو دپاره داخبرہ لازمی دہ۔ چہ د هغوئ گواهی بہ قبولہ کړے شی۔ نو د ے آیت مفسرہ نہ داخبرہ ثابتہ شوہ چہ د محدودین فی القذف گواهی بہ هم قبلیږی۔ او دویم آیت (ولاتقبلوا لهم الایة) محکم دے ۔ داد ے خبرہ مقتضی دے۔ چہ د محدودین فی القذف گواهی د قبول نہ کړے شی ۔ حُکہ چہ پدے آیت کښے لفظ د "ابدًا" کوم چہ پہ تابید او همیش والی باندے دلالت کوی پکښے صراحتًا موجود دے او دا پدے خبرے دال دے۔ چہ د محدود فی القذف گواهی د توبے نہ پس هم قبول نہ کړے شی ۔ بهرحال پدے دواړو آیتونو کښے تعارض واقع شو۔ او د مفسر او محکم ترمینځہ د تعارض واقع کیدو پہ صورت کښے پہ محکم باندے عمل کیدے شی۔ نو دے وجے نہ د محدودین فی القذف پہ سلسلہ کښے دویم آیت کوم چہ محکم دے پہ هغے باندے عمل کیدے شی۔ او د محدودین فی القذف گواهی بہ د توبے نہ بعد هم نشی قبولے ۔ شارحؒ واقع چہ د اصولو پہ کتابونو کښے هدارکښے مذکور دی

اوشارح دابله خبره کړے ده چه د بعضے علماؤ دا ویناده چه د مفسر او محکم تر مینځه د تعارض مثال موجود ندے نو دا ډهغوئ د تتبع او تلاش دکمی دوجے ندے ـ گنی که چرته هم داسے وے نو شارح به مذکوره مثال دکوم څائے نه ذکر کولے ـ

نوټ : محشی په مذکوره مثال باندے څه اعتراض نه او د هغے جواب نه ذکر کړی دی ستاسو علمی دلچسپئ دپاره تحریر کولے شی ـ

پرو مبے اعتراض څوداد ے چه پرو مبے آیت یعنی (واشهدوا ذوی عدل منکم) لره مفسره کړ حوّل صحیح ندی څکه چه مفسر هغه وی کوم چه د نسخ نه علاوه سوا د څپل مدلول نه دیوبنی احتمال هم نه لری ـ اود باری تعالیٰ قول (واشهدوا ذوی عدل منکم) د پرو څیزونو احتمال لری ـ څکه چه (اشهدوا) د امر صیغه ده او امر د وجوب دپاره هم راځی اود ندب دپاره هم ـ او دے نه علاوه د پرو معنو دپاره راځی ـ نیز دا آیت د څپل اطلاق د وجے نه نابینا ته هم شامل دے او غلام ته هم ـ څکه چه عادل غلام هم کیدے شی او نابینا هم ـ حالانکه دلته پدے آیت کښے دا دواړه بالاجماع مراد ندی ـ نو دے احتمالاتو کیدلو سره دا آیت د مفسر مثال څرنګه کیدے شی ؟

دے جواب وادے ـ چه مونږ دے آیت لره په هر اعتبار سره مفسر ندے ویلے بلکه صرف د قبول شهادت په اعتبار سره مو مفسر ویلے دے ـ او (مذکوره احتمالات) د قبول شهادت په اعتبار سره دے آیت د مفسر کیدلو کښے قطعاً مضر ندے ـ او هرکله چه داسے ده ـ نو دے آیت په مفسر کیدلو باندے به هیڅ اعتراض نه واقع کیږی ـ او پاتے شوه دا خبره چه دا آیت څپل اطلاق د وجے نه نابینا او غلاما نو ته هم شامل دے ـ نو دے جواب دادے ـ چه دا آیت مطلق دے ـ او مطلق نه فرد کامل مراد وی ـ او نابینا او غلام دپاره هیڅ کمال نشته دے ـ یعنی دا دواړه (ذوی عدل منکم) د اقرار و کاملہ نه ندی ـ لهٰذا ' آیت به دی دواړه ته شامل نوی ـ

دویم اعتراض دادے چه مذکوره دواړه آیتونو تر مینځه هیڅ تعارض نشته دے ـ څکه چه د پرو مبی آیت (اشهدو ا ذوی عدل منکم) څخه حکم (شهادت گواه جوړول) دی ـ دویم آیت (ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا) حکم د اداء په وخت کښے عدم قبول د شهادت دے ـ او د اشهاد دپاره قبول هم لازمی ندے ـ نو محدود فی القذف او نابینا لره هم گواه جوړول صحیح دی

بردے چه دووئ په گواهئ سره نکاح منعقد کیږی. لیکن کچرته د شهادت اداء کړی. نو دووئ گواهی به نه قبلیږی. نو معلومه شوه چه اشهاد (گواه جوړول) د پاره قبلول لازم ندی. بهرحال چه کله د پروښی آیت حکم اشهاد دے. او دویم حکم قبول شهادت دے. نو پدے دواړه کښے هیڅ تعارض را نغلو. او که چرته دا تسلیم هم کړو. چه قبول د اشهاد د پاره لازم دے. نو پدے آیت د محدودین فی القذف په قبول شهادت باندے به بطریق اشارة دلالت کوی. او دویم آیت عدم قبول شهادت باندے به بطریق عبادت دلالت کوی. لهذا اوس هم تعارض واقع نشو. د دے جواب دادے چه تا اعتراض په تعارض حقیقی باندے کړے دے. حالانکه مونږه محکښے وئیلی دی. چه په نصوص کښے چه کوم تعارض واقع کیږی. هغه تعارض صوری دے نه تعارض حقیقی. او مذکوره دواړه آیتونو ترمینځه تعارض حقیقی اگرچه موجود ندے لیکن تعارض صوری موجود دے. لهذا هیڅ اشکال نه واقع کیږی.

بیا مصنفؒ د تفریع په طور باندے په فقهی مسائلو کښے دیو مثال ذکر کړے دے. چه په هغے کښے د نص تعارض د مفسر سره دے. نو فرمائیلی دی ترڅو پورے چه مونږ اوئیل چه کله یو سړے دیوے میاشتے د پاره دیوے ښځے سره نکاح وکړی نو دا متعه ده مراد دادے چه د هغه قول "تزوج" د نکاح په باره کښه نص دے. لیکن د دے تاویل احتمال دے چه څه خاص وخت د پاره د نکاح وی. لهذا (پدے صورت کښے) دا متعه شوه او د هغه قول "الی شهر" پدی معنی کښے مفسر دے. صرف د هغے د متعه کیدو احتمال لری. نو دا تزوج به په متعه باندے محمول کړے شی. لیکن دا کلام د مسامحت نه خالی ندے. تر څو پورے چه مفسر کیدلو سره د "تزوج" معارض شی. که یا مصنفؒ اراده کړے ده چه دا کلام د نکاح او متعه ترمینځه دائر دے. لیکن متعه راجح ده.

تشریح: سابق کښے فاضل مصنفؒ فرمائیلی وو. چه ظاهر نص مفسر او محکم ترمینځه تعارض واقع کیږی. او د تعارض په وخت ادنیٰ پریښودے شی. او په اعلیٰ باندے عمل کولے شی. فاضل شارحؒ پدے کښے د هردوؤ ترمینځه د تعارض مثالونه هم بیان کړی وو. مګر اوس مصنف د تفریع په طور یو داسے مسئله فقهیه په مثال کښے ذکر کړے ده. چه په هغے کښے د نص او مفسر ترمینځه تعارض دے. مسئله داده چه یو سړی دیوے ښځے سره

دیوے میا شتے دپارہ نکاح وکړہ لږدا بہ متعہ وی اونکاح بہ نوی. ځکہ چہ دسړی قول (تزوجت) د نکاح پہ باب کښے نص دے. ځکہ لفظ د تزوجت د نکاح د منعقد کیدلو دپارہ راوړلے شی. لیکن پدے کښے احتمال ددے تاویل هم دے چہ دا نکاح دیو خاص وخت دپارہ وی. نو پدے صورت کښے دا نکاح موقت شوہ. اونکاح موقت د متعہ پشان فاسدہ وی. لهذا دا بہ هم فاسد وی. بهرحال دخاوند قول "تزوجت" د نکاح پہ باب کښے نص دے. مګر کلہ چہ هغہ د تزوجت نہ پس "الی شهر" اویّل نو لفظ د تزوجت د نکاح موقت باړہ کښے منصر شو. یعنی اوس پدے کښے صرف د نکاح موقت احتمال دے. اود نکاح احتمال نشتہ دے لهذا دا بہ پہ نکاح موقت باندے محمول کړے شی. اونکاح موقت پہ فاسدہ وکښے د متعہ حکم لری. ددے وجے بہ دا نکاح موقت فاسدہ وی.

شارح وائی چہ مصنفؒ یو خو مثال بیان کړے دے. لیکن هغہ هم د مسامحت نہ خالی ندے اومسامحت دادے چہ دسړی قول "تزوجت الی شهر" کښے "الی شهر" پخپلہ یو مستقل کلام ندے بلکہ داد "تزوجتُ" متعلق دے. گویا تزوجت الی شهر" پورہ یو کلام دے اوبیا کلام اجزاوّ ترمینځہ د تعارض خہ معنی نشتہ دے یعنی دووّ کلامونو ترمینځہ تعارض واقع کیږی دهغہ یو کلام د اجزاوّ ترمینځہ تعارض بہ واقع کیږی. بهرحال هرکلہ چہ دا اوّل یو کلام دے اودیو کلام اجزاوّ ترمینځہ تعارض نہ واقع کیږی. نو دا اویّل هم صحیح ندی چہ دلتہ "الی شهر" (مفسر) "تزوجت" د نص معارض دے. یعنی دووے کلام د نص اومفسر ترمینځہ تعارض پہ مثال کښے پیش کول صحیح ندی.

شارحؒ د مصنفؒ د کلام توجیہ کولو سره پخپلہ او فرمایلی چہ غالباً د مصنف مراد دادے چہ دا کلام "تزوجتُ الی شهر" د نکاح او متعہ ترمینځہ دائر دے. یعنی دا کلام نکاح هم کیدے شی او متعہ هم کیدے شی. مګر "الی شهر" دوجے نہ د متعہ کیدلو احتمال راجح دے. او متعہ فاسدہ دہ.

نوټ: نکاح موقت او متعہ دواړہ پہ یوحکم کښے شریک دی یعنی د دواړو حکم فساد دے. نکاح موقت هم فاسدہ وی او متعہ هم فاسدہ وی. لیکن د تعریف پہ اعتبار سره دواړہ وکښے فرق دے. یعنی د متعہ دپارہ لفظ د تمتع ذکر کول ضروری دی. مثلاً یو سړے یوے ښځے تہ وائی "اتمتع بک الی شهر بالف" او نکاح موقت دادہ چہ الفاظ د نکاح

کښے په کوم لفظ سره د مدت معینه پورے نکاح منعقد کړے شی۔ مثلاً دا واقی "تزوجت الی شهر یا نکحت الی شهر"

احقر په اشرف الهدایه جلد چهارم صـ۴۴۶ باندے د متعه په باره کښے تحریر کړی دی چه تمام ائمه د متعه د حرمت قائل دی سوا د امام مالکؒ نه۔ د صاحب هدایه د بیان مطابق امام مالکؒ فرمائی چه ابتداء د اسلام کښے متعه مباح وه لهذا د دے اباحت به ترڅه پورے وی ترڅو چه کوم نا سخ نوی راغلے۔ او نا سخ حرتراوسه پورے ندے راغلے د دے وجے نه به متعه مباح وی۔ لیکن صاحب هدایه د امام مالکؒ مذهب زده کړے دے او فرمائیلی دی چه د متعه په حرمت باندے د صحابوؓ اجماع ده لهذا هغه به ناسخ حدیثونه منکر پیدے باندے به دا اشکال وی چه حرمت متعه باندے د صحابوؓ اجماع نقل کول صحیح نه دی ځکه چه ابن عباسؓ د متعه د جواز قائل وو۔ دلے د جواب دادے چه یو ځل حضرت علیؓ ابن عباسؓ ته اوښیل آیا تاسو ته معلومه نده چه رسول الله صلی الله علیه وسلم د خیبر په ورځ حرام کړے وه۔ ابن عباسؓ چه دا واوریدل د خپل قول نه ؔ رجوع وکړه او د جواز متعه په سلسله کښے د خپل قول نه توبه اوکړه نو هرکله چه ابن عباسؓ هم رجوع کړے ده نو په حرمت متعه باندے د صحابهؓ اجماع ثابت شوه۔ متعه د خیبر نه روسته حلال وه لیکن د خیبر په ورځ د سا تلو شوه خرو غوښه او متعه حرامه کړے شوه۔ بیا د فتح مکه په کال یو ځل بیا کښے د دے ورځو د پاره حلال کړے شوه۔ بیا خلورمه ورځ ترقیامته پورے حرام کړے شوه پدے موقع باندے د اواضح کول هم ضروری ده چه صاحب د هدایه د امام مالکؒ په مذهب نقل کولو کښے غلطی کړے ده۔ یا سهوه شوے ده۔

ځکه چه د مالکیه په یو کتاب کښے هم جواز د متعه سره ندے بیان کړے شوے۔ علاوه ددے نه امام مالکؒ په خپله موطاؔ کښے د حضرت علیؓ یو حدیث نقل کړے دے "ان رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عن متعة النساء وعن لحوم الحمر الاهلیه من خیبر" (عینی شرح هدایه) او د حضرت امام مالکؒ دا عادت دے چه هغه په خپل موطاؔ کښے هغه حدیث نقل کوی کوم چه د هغه مذهب وی۔ نو دے حدیث لره په خپله موطاؔ کښے ځائے ورکول د دے خبرے دلیل دے چه امام مالکؒ هم د حرمت متعه قائل دے۔

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ الْاَقْسَامِ الْاَرْبَعَةِ شَرَعَ فِيْ مُقَابِلَاتِهَا فَقَالَ وَاَمَّا الْخَفِيُّ فَاَخْفٰى مُرَادُهٗ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيْغَةِ لَا يُنَالُ اِلَّا بِالطَّلَبِ يَعْنِيْ اِنَّ الْخَفِيَّ اِسْمُ الْكَلَامِ وَخَفِيَ مُرَادُهٗ بِسَبَبِ عَارِضٍ نَشَاَ مِنْ غَيْرِ الصِّيْغَةِ اِذْ لَوْ كَانَ مَنْشَؤُهُ الصِّيْغَةَ كَانَ فِيْهِ خِفَاءٌ زَائِدٌ وَيُسَمّٰى بِالْمُشْكِلِ وَالْمُجْمَلِ فَلَا يَكُوْنُ مُقَابِلًا لِلظَّاهِرِ الَّذِيْ فِيْهِ اَدْنٰى ظُهُوْرٍ فَاِنَّ كَلَامًا مِنْ هٰؤُلَاءِ مُتَرَتِّبٌ فِي الْخَفَاءِ تَرَتُّبَ الْاَصْلِ فِي الظُّهُوْرِ فَاِذَا كَانَ فِي الظَّاهِرِ اَدْنٰى ظُهُوْرٍ فَلَا بُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ فِي الْخَفِيِّ اَدْنٰى خِفَاءٍ وَهٰكَذَا الْقِيَاسُ فَلَا يُنَالُ مُرَادُهٗ اِلَّا بِالطَّلَبِ فَصَارَ كَمَنْ اُخْتُفِيَ فِي الْمَدِيْنَةِ بِنَوْعِ حِيْلَةٍ عَارِضَةٍ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيْرِ لِبَاسٍ وَهَيْئَةٍ ثُمَّ فِيْ قَوْلِهٖ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيْغَةِ مُسَامَحَةٌ وَالْاَظْهَرُ اَنْ يَّقُوْلَ بِعَارِضٍ مِنْ غَيْرِ الصِّيْغَةِ كَمَا فِيْ عِبَارَةِ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ الْحُلْوَانِيِّ وَقَوْلُهٗ لَا يُنَالُ اِلَّا بِالطَّلَبِ لَيْسَ قَيْدًا اِحْتِرَازِيًّا بَلْ بَيَانٌ لِلْوَاقِعِ وَتَاْكِيْدٌ لِلْخِفَاءِ۔

ترجمہ: بیاد اقسامو اربعہ د فراغت نه بعد مصنفؒ د هغے مقابل اقسام ذکر کول شروع کړو نو وے فرمائیل چه خفی هغه کلام دے۔ چه د هغے مراد د صیغے نه علاوه د یو عارض د وجے نه پټ وی۔ (او هغه) مراد صرف په طلب او تلاش سره حاصلیدے شی۔ یعنی خفی د هغے کلام نوم دے۔ چه د هغے مراد د دا سے عارض په سبب سره پټ وی کوم چه د صیغے نه علاوه پیدا شوے وی۔ که که چرته د خفاء منشاء صیغه وی نو په هغے کښے به خفاء زیره وی۔ او د هغے نوم به مشکل او مجمل وی۔ لهٰذا دا به نه دے ظاهر مقابل نو ځکه چه د ادنیٰ درجے ظهور وی۔ ولے چه دا تمام اقسام په خفاء کښے دا سے ترتیب وارد وی څرنګه چه په اصل اقسامو کښے ظهور ترتیب وارد دے۔ نو ظاهر کله چه په ظاهر کښے ادنیٰ درجه ظهور نه وی نو ضرور وی ده چه په خفی کښے به ادنیٰ درجه خفاء وی۔ او دغه شان (په باقی قسمونو کښے) قیاس وکړلے شی۔ نو د خفی مراد به بغیر د طلب نه نه شی حاصلیدے۔ لهٰذا دا به نه دے اسے کس په شان شی چه بغیر د لباس او هیئت د بدلیدو نه په یو قسم حلیه عارضه سره په ښار کښے پټ شوے وی۔ بیاد مصنف په قول "بعارض غیر الصیغة" کښے مسامحت دے او زیره ظاهره داده چه مصنفؒ "بعارض من غیر الصیغة" وئیلے وے۔ لکه څرنګه چه د شمس الائمه حلوانی په عبارت کښے دی۔ او د مصنف قول "لا ینال الا بالطلب" قید احترازی نه دے بلکه بیان د واقع او د خفاء د تاکید د پاره دے

تشریح: شارح وفرمائیل چه کله مصنفؒ د ظهور د څلورو واړو قسمونو (ظاهر، نص

شارح وائی چه هرکله د خفی مراد پته والے دے۔ نو مابه بغیر د طلب او تلاش نه نشی حاصلیدے۔ یعنی د خفی مراد حاصلولو دپاره دده تلاش ضروری دے۔ او د خفی مثال دا سے دے۔ لکه څرنگه چه یو سړے بغیر د بدلیدو د لباس او هیئت نه په یوے جیلے بهانے سره د بنار په کومه حصه کښے پته شی۔ نو دا سے سړی ته رسیدلو دپاره د هغه طلب کول او تلاش کول ضروری دی۔ شارح د نور الانوار ملاحیون[۵] فرمائیلی دی چه د مصنف قول "بعارض غیر الصیغة" کښے د "غیر الصیغة" د "عارض" صفت کړو لو کښے لږ غوندے مسامحت شوے دے پدے اعتبار سره چه د "بعارض غیر الصیغة" عبارت د مشکل، مجمل او متشابهه نه احترازدے یعنی عارض د غیر صیغے دوجے نه خفاء صرف په خفی کښے وی۔ اوس بدد دے مطلب داشی چه مشکل مجمل او متشابهه کښے به عارض د غیر صیغے دوجے نه خفاء وی راځی۔ بلکه د صیغے دوجے نه به راځی حالانکه داخبره بالکل غلطه ده څرنگه چه محکمے تلو سره د مشکل وغیره تعریف نه به ظاهره شی۔ شارح وائی چه دیره واضحه داخبره وه۔ چه مصنف "بعارض من غیر الصیغة" فرمائیلی وے۔ څرنگه چه د شمس الائمه حلوائی په عبارت کښے ده۔ او مطلب[۶] دادے چه په خفی کښے خفاء د عارض دوجے نه راځی ده۔ او دا عارض د غیر صیغے نه پیدا شوے دے۔ پدے صورت کښے به د مصنف کلام د مسامحت نه محفوظ وے۔ لیکن د مصنف[۷] له طرفه داجواب کیدے شی چه غیر الصیغه د عارض صفت ندے۔ بلکه بدل دے۔ او مطلب ئے دادے۔ چه په خفی کښے خفاء د عارض یعنی د غیر دوجے نه راځی ده۔ پدے صورت کښے هیڅ مسامحت نشته دے۔ شارح وائی چه د مصنف قول "لا بنال الا بالطلب" قید احترازی ندے۔ بلکه بیان واقع او تاکید خفاء بیان واقع او خفاء د تاکید دپاره دے۔ ځکه چه یوه خفاء هم داسے نده چه بغیر د طلب نه حاصله کړشی

وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيهِ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِعَيْنِيَّتِهِ أَوْ نُقْصَانٍ فِيهِ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ أَيْ حُكْمُ الْخَفِيِّ النَّظَرُ فِيهِ وَهُوَ الطَّلَبُ الْأَوَّلُ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لَا لِحَمْلِ زِيَادَةِ الْمَعْنَى فِيهِ عَلَى الظَّاهِرِ أَوْ نُقْصَانٍ فِيهِ فَحِينَئِذٍ يَظْهَرُ الْمُرَادُ فَيُحْكَمُ فِي الزِّيَادَةِ عَلَى حَسَبِ مَا يُعْلَمُ مِنَ الظَّاهِرِ وَلَا يُحْكَمُ فِي النُّقْصَانِ قَطُّ۔

ترجمه: او د خفی حکم په خفی کښے دے حده پوهے غوږ ډکر کول دی۔ چه داخبره معلومه شی چه دده د واخفاء د زیادت معنیٰ دوجے نه ده او که د نقصان معنی دوجے نه

مفسر، محکم) نه فارغ شو نو اوس ئے دے مقابل د خفاء خلور قسمونو بیانول شروع کړه۔ دے ترتیب داسے دے چه خفی د ظاهر مقابل دے۔ مشکل د نص مقابل دے مجمل د مفسر مقابل دے۔ او متشابهه د محکم مقابل دے۔

پدے اقسام اربعه کښے فاضل مصنّف د خفی تعریف بیان کولو سره او فرمائیل چه خفی هغه کلام دے۔ چه د هغے مراد د اسے عارض د وجے نه پټ وی کوم عارض چه د صیغے نه علاوه څه دبل شی نه پیدا شوے وی۔ یعنی په نفس صیغه او مدلول کښے څه خفا نه وی بلکه دد ے نه علاوه دبل عارض د وجے نه خفاء پیدا شوے وی۔ او دلیل دے داد ے دے که چرته د خفاء منشاء صیغه وی۔ یعنی د نفس صیغه نه خفاء پیدا شوی وی۔ او د لفظ په مدلول کښے هم خفاء وی نو پدے کښے به خفاء پیره وی۔ او دد ے نه لزم به مشکل او مجمل وی او کله چه پداسے قسم کښے خفا پیره وی او لزم ئے د خفی په ځائے مشکل او مجمل وی نو دا به د هغے ظاهر مقابل ټاکی کیدے۔ په کوم کښے چه د ادنیٰ درجے ظهور وی۔ حکه چه د خفاء خلور واړه قسمونه پداسے ترتیب سره دی۔ حُکمه چه د ظهور قسمونه ترتیب وار دی۔ یعنی حُکمه چه په ظاهر کښے ادنیٰ درجے ظهور وی۔ او په نص کښے د هغے نه پیر ظهور وی۔ او په مفسر کښے د نص نه پیر او په محکم کښے د مفسر نه پیر ظهور وی۔ نو همدارکنے دلتو لونه کمه درجه خفا په خفی کښے وی۔ بیا په مشکل کښے بیا په مجمل کښے بیا په متشابهه کښے کامل او اعلیٰ درجے خفاء وی نو هرکله چه په ظاهر کښے ادنیٰ درجه ظهور دے۔ نو د دے مقابل په خفی کښے به ادنیٰ درجه خفاء وی۔ اوادنیٰ درجے خفا هغه وه کومه چه د صیغے نه علاوه دبل عارض د وجے نه ثابت شوی وی۔ نو ثابته شوه چه په خفی کښے د صیغے نه علاوه دبل عارض د وجے نه خفاء ده۔ د نفس د صیغے د وجے نه خفاء نده۔ داسے د په نورو قسمونو کښے قیاس وکړے شی۔ یعنی په نص کښے د ظاهر په مقابله کښے زیات ظهور وی۔ دے د وجے نه په مشکل کښے چه د نص مقابل دے۔ د خفی په نسبت به پیره خفاء وی۔ او مجمل چه د مفسر مقابل دے۔ پدے کښے به د مشکل په مقابله کښے زیاته خفاء وی۔ دے چه په مفسر کښے د نص په مقابله کښے پیر ظهور وی۔ او په محکم د مفسر په مقابله کښے پیر ظهور وی نو دے د وجے نه دے مقابل یعنی متشابهه کښے به د مجمل نه زیاته خفاء وی۔

نو د دے کلام مراد بہ ظاہر شی یعنی د خفی حکم پدے کښے غور او فکر کول دی۔ او دا رو میے طلب لپارہ د دے چہ دا معلومہ شی چہ د دے خفاء د ے وجہ نہ دہ چہ پدے کښے د ظاہر پہ نسبت زیاتہ معنی دہ یا پدے کښے کمہ معنی دہ۔ نو دے وخت بہ د کلام مراد ظاہر شی۔ او د زیاتی پہ صورت کښے بہ ھم د دے مطابق حکم ولگولے شی۔ کوم چہ د ظاہر نہ معلوم شی او د نقصان پہ صورت کښے بہ حکم نشی لگولے۔

تشریح: د خفی حکم دا دے چہ پدے کښے د غور او فکر او کرے شی۔ او دا غور و فکر کول پہ رو میے طلب دے۔ او غور و فکر بہ تحکہ کولے شی چہ دا معلومہ شی چہ د کلام سبب د کوم سبب دو جے نہ پتہ دے آیا د دے وجے نہ دے چہ د خفی معنیٰ د ظاہر د معنیٰ نہ زیاتہ دہ یا د یو سبب دو جے نہ وے چہ د دے معنیٰ د ظاہر د معنیٰ نہ کمہ دہ۔ الحاصل د طلب و غور و فکر نہ بعد بہ د خفی مراد ظاہر شی او د زیات پہ صورت کښے بہ پہ خفی ھم ھغہ حکم ولگیږی کوم حکم چہ ظاہر لگی او د نقصان معنی پہ صورت کښے بہ پہ خفی باندے ھیڅ حکم نشی لگیدے خرنگہ چہ پہ مخکښے عبارت کښے پہ دوو مثالونو کښے مذکور دی۔

كَآيَةِ السَّرِقَةِ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ظَاهِرٌ فِي وُجُوبِ قَطْعِ الْيَدِ لِكُلِّ سَارِقٍ خَفِيٍّ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِأَنَّهُمَا اخْتَصَّا بِاسْمٍ آخَرَ غَيْرِ السَّارِقِ فِي عُرْفِ أَهْلِ اللِّسَانِ فَتَأَمَّلْنَا فَوَجَدْنَا أَنَّ اخْتِصَاصَ الطَّرَّارِ بِاسْمٍ آخَرَ لِأَجْلِ زِيَادَةِ مَعْنَى السَّرِقَةِ إِذِ السَّرِقَةُ هُوَ أَخْذُ مَالٍ مُحْتَرَمٍ مُحْرَزٍ خُفْيَةً وَهُوَ يَسْرِقُ مِمَّنْ هُوَ يَقْظَانُ قَاصِدٌ لِحِفْظِ الْمَالِ بِضَرْبِ غَفْلَةٍ وَفَتْرَةٍ تَعْتَرِيهِ وَاخْتِصَاصُ النَّبَّاشِ بِهِ لِأَجْلِ نُقْصَانِ مَعْنَى السَّرِقَةِ لِأَنَّهُ يَسْرِقُ مِنَ الْمَوْتَى الَّذِي هُوَ غَيْرُ قَاصِدٍ لِلْحِفْظِ فَعَدَّيْنَا حُكْمَ الْقَطْعِ إِلَى الطَّرَّارِ لِأَجْلِ الزِّيَادَةِ فِيهِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَلَمْ نُعَدِّ إِلَى النَّبَّاشِ لِأَجْلِ النُّقْصَانِ فِيهِ وَلَوْ كَانَ الْقَبْرُ فِي بَيْتٍ مُقَفَّلٍ قِيلَ لَا يُقْطَعُ النَّبَّاشُ لِمَا ذَكَرْنَا وَقِيلَ يُقْطَعُ لِوُجُودِ الْحِرْزِ بِالْمَكَانِ وَإِنْ لَمْ يُوجَدْ بِالْحَافِظِ وَهٰذَا كُلُّهُ عِنْدَنَا وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ يُقْطَعُ النَّبَّاشُ عَلَى كُلِّ حَالٍ لِقَوْلِهِ مَنْ نَبَشَ قَطَعْنَاهُ قُلْنَا هُوَ مَحْمُولٌ عَلَى السِّيَاسَةِ لِمَا رُوِيَ عَنْهُ لَا قَطْعَ عَلَى الْمُخْتَفِي وَهُوَ النَّبَّاشُ بِلُغَةِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ۔

ترجمہ: لکہ خرنگہ چہ آیت د سرقے د جیب تراش او کفن چور پہ بارے

کښے خفی دے ۔ حُکمہ چہ د باری تعالیٰ قول "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما" د هریارق دلاس پریکول د واجب کیدو په یاره کښے ظاهر دے ۔ (او) د جیب تراش او کفن چور په باره کښے خفی دے ۔ حُکمہ چہ دا دواړہ د اهل زبان په عرف کښے د سارق نه علاوہ د بل نوم سره خاص دی نو مونږ سوچ فکر وکړو نو دا خبره مو مونده چہ د جیب تراش د بل نوم سره مخصوص کیدل د سرقے د معنیٰ د زیاتیدو د وجے نه دے ولے چہ سرقہ نوم دے د مال محترم محفوظ په پټه اغستل ۔ او جیب تراش معمولی غفلت او سستی اچولو سره مال پټوی د هغے سړی نه کوم چہ بیدار وی ۔ (او) د خپل مال د حفاظت اراده لری ۔ او د کفن چور د بل نوم سره مخصوص کیدل د دے د وجے نه دی ۔ چہ پد یکښے د سرقے معنیٰ کمه ده ۔ حُکمہ چہ د اماے مړو مال پټوی کوم چہ د مال حفاظت اراده نه لری ۔ نو مونږ په دلالت النص سره قطع د ید حکم د جیب تراش طرف ته د دے د وجے نه متعدی کړو چہ پد یکښے د معنیٰ زیاتے وو او کفن چور ته مو د دے د وجے نه متعدی نکړو چہ پکښے د معنیٰ کمے د دے ۔ او که چرته قبر تالا بند کړه کښے وی ۔ نو دیئل شوی دی چہ مذکورہ دلیل د وجے نه د کفن چور لاس په نه شی پریکولے ۔ او دا هم دیئل شوی دی چہ پریکولے به شی حُکمہ چہ د مکان په ذریعہ حفاظت موجود دے ۔ اگرچہ د محافظ په ذریعہ حفاظت موجود ندے ۔ او دا تول تفصیل حُمونږ په نزد دے ۔ امام ابو یوسفؒ او امام شافعیؒ دیئلی دی ۔ چہ د کفن چور لاسُونہ په هرحال کښے پریکولے شی ۔ حُکمہ چہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرمایئلی دی چہ چا کفن پټ کړو مونږ به د هغہ لاس پریکړو ۔ مونږ جواب ورکوو چہ دا حدیث په سیاست باندے محمول دے حُکمہ چہ د نبی علیہ السلام نه روایت دے چہ په مختضی باندے قطع نشته دے ۔ او د مدینے خلقو په ژبه کښے مختضی کفن چور ته ویئلے شی ۔

تشریح ۱ مُحکمے د خفی حکم بیا نولو سره ځے فرمایئلے وو ۔ چہ د خفی حکم دا دے ۔ چہ پد یکښے د غور و فکر په ذریعہ دا معلومه کړے شی ۔ چہ د دے خفاء د ظاهر په نسبت د معنیٰ د زیاتی د وجے نه ده یا د معنیٰ د کمی نه ده ۔ اوس پدے عبارت کښے د هغے یو مثال ذکر کړے شوے دے ۔ د مثال حاصل دا دے چہ حق تعالیٰ مجده د غل سزا بیان کولو فرمایئلی دی "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما" یعنی غل سړے یا ښځه وی په ثبوت ملاویږ د سره د هغہ یولاس (ښے لاس) پریکړے ۔ دا آیت د غل لاس پریکیدل

واجب کیدو په سلسله کښے ظاهر دے. ولے چه دے آیت نه دغل لاس پریکول بغیر د تامل او غور وفکر نه واضح کیږی. او دکوم کلام مراد چه بغیر د غور او فکر نه واضح وی. نو هغه ته ظاهر ویلے شی. دے وجے دا کلام (السارق والسارقه الایة) دغل د قطع لاس دواجبیدو په سلسله کښے به ظاهر وی. لیکن دا کلام د طرار (جیب تراش) او نباش (کفن چور) په حق کښے خفی دے. یعنی ددے دواړو په حق کښے د سارق حکم پوشیده دے. او دا خفاء او پټ والے دداسے عارض دوجے نه دے. کوم عارض چه پخپله په دے دواړو کښے موجود دے. او هغه عارض داد ے چه اهل زبان داد واړو د سارق نه علاوه د نورو نومونو سره خاص کړی. یعنی جیب تراش طرار او کفن چور ته نباش وائی. که چرته جیب تراش او کفن چور غله وے نو دے د واړو دپاره به هم د سارق لفظ استعمالیدے د طرار او نباش لفظ به نه استعمالیدے. نو د جیب تراش دپاره طرار او کفن چور دپاره د نباش لفظ استعمالیدل ددے خبرے دلیل دے. چه دا دواړه غله ندی. او هرکله چه دا دواړه غله ندی نو په دوی باندے د غل حکم څنګه جاری کول پکار ندی. بهرحال ددے دواړو په حق کښے د سارق حکم مخفی او پټ دے. نو ددے خفاء لرے کولو دپاره او د طرار او نباش حکم معلومولو دپاره غور او فکر وکړو. نو د غور او فکر نه دا خبره معلومه شوه. چه د جیب تراش د سارق نه علاوه بل نوم یعنی طرار دی لپاره کیښودلے شوے دے. چه د سرقه د معنی په نسبت د طرّ معنی زائد ده ځکه چه د سرقه معنی ده په پټه سره داسے مال لره اغستل چه هغه مال محترم وی. یعنی متقوم او شرعًا قابل انتفاع وی. او محفوظ وی. او مقدار نے کم از کم لس دراهم وی. هُمدا وجه ده که چرے چا د کوم مسلمان شراب پټ کړه نو هغے غل لاس به نشی پریکیدلے ځکه چه مال اګرچه متقوم دے لیکن قابل انتفاع ندے. او که چرته چا د پټی نه غله کړه پدے حال کښے چه په پټی کښے کوم محافظ نوی. نو هغے لاس به هم نشی پریکیدلے. ځکه چه هغه غیر محفوظ مال اغستے دے. او د لسو درهمو نه کم پتولو باندے هم قطع ید نشته دے. ځکه د قطع ید او سرقه دپاره کم از کم دلسو درهمو کیدل ضروری دی. بهرحال د سرقه معنی ده په پټه سره داسے مال اغستل چه هغه مال محترم محفوظ وی. او کم از کم دلسو درهمو په مقدار سره وی. او د طرّ معنی ده داسے مال اغستل چه د هغے مالک بیدار وی او د هغے مال د حفاظت اراده لری مګر مالک لره په غفلت

اوسستی کښے اچولو سره مال اغستل شوے وی۔ دکفن چور لپاره د سارق نه علاوه بل لوم یعنی نباش دے وجے نه تجویز کړے شوے دے چه په کفن چور کښے د سرقے معنی ناقص ده۔ پدے اعتبار سره چه کفن چور د دفن کیدونه پس دهغه مړو مال (کفن) پټوی۔ کوم چه د خپل مال د حفاظت قصد او ارادہ نه لری۔ یعنی کفن چور مال غیر محفوظ اخلی۔ او سارق مال محفوظ اخلی۔ او مال غیر محفوظ لره اغستل د مال محفوظ په نسبت سره کمتر دے۔ نو دے وجے نه به د نباش معنی د سارق د معنی په نسبت سره به ناقص او کمتر وی۔ بهرحال دا ثابته شوه چه د طرّار (جیب تراش) معنی د سارق د معنی نه زائد اود نباش معنی د سارق د معنی نه ناقص ده۔ نو د طرّار معنیٰ د سارق د معنی نه زائد ده پدے کښے په طریقه دلالت النص سره د سارق حکم ثابت کړے شو۔ اودا اوسیّل شوچه هرکله د سرقے حکم یعنی قطع ید په ادنیٰ یعنی سارق کښے ثابت دے۔ نو په اعلیٰ یعنی طرّار کښے به په درجه اولیٰ سره ثابت وی۔ یعنی هر کله چه دوهو کی مجرم دا سزا ده۔ نو دلوئے مجرم به دا سزا په طریقه اولیٰ سره وی۔ او په نباش کښے حنود سارق معنی کمه ده۔ نو دے وجے نه به دا شبهه وی چه د سارق د سزا یعنی قطع ید به نباش مستحق وی او که نه؟ اودا خبره مسلم ده چه دغے دوجے نه حد ساقط یږی۔ لهٰذا د نباش په حق کښے به حد سرقے ساقط شی۔ او په نباش باندے به حکم قطع ید نشی کولے شے۔

صاحب دنور الانوار وئیلی دی۔ که چرته قبر په دا سے ځمره کښے وی۔ چه په هغے کښے تالکیف لے وی۔ بیا د هغے قبر نه کفن پټ کړے شو۔ نو بعضے علماءُ فرمائیلی دی چه پدے صورت کښے د نباش لاس نشی پریکولے۔ دلیل ئے هم هغه دے کوم چه مخکښے تیر شو۔ یعنی په نباش کښے د سرقے معنی کمه وی۔ بله داچه هرسړے د قبرزیارت دپاره پدے ځمره کښے د داخلیدو تاویل کولے شی۔ لهٰذا د قبر د تالے باوجود هم محفوظ نشو۔ او بعضے علماءُ فرمائیلی دی چه د نباش لاس به پریکولے شی۔ ځکه چه دلته د مکان په ذریعه حفاظت کول موجود دے۔ اگرچه د محافظ په ذریعه حفاظت موجود نه دے۔ نو دواړے قبر نه کفن پټول مال محفوظ اغستل دی۔ او هرکله چه په دے صورت کښے د سرقه معنی بغیر دکمی نه موجوده شوه نو نباش باندے د سارق حکم یعنی قطع ید به هم جاری کیږی نو پدے صورت کښے د نباش لاس پریکولے

وهذا کله عندنا نه شارح فرمائی چه دا تفصیل یعنی په یو صورت کښے هم د نباش لاس نه پریکول د امام ابوحنیفهؒ او امام محمدؒ مذهب دے ۔ کنی د امام شافعیؒ او امام ابویوسفؒ په نزد به په هرحال کښے لاس پریکولے شی ۔ قبر که تالہ بند کړه کښے وی یا که په دا سے کمره کښے وی چه تالہ ورته نوی لګیدلے ۔ د دے حضرات و دلیل دا حدیث دے "من نبش قطعناہ" چه چا کفن پټ کړو مونږ به دهغه نه لاس پریکوؤ ۔ او محل په شرح موطأ کښے د ابراهیم او شعبی نه روایت کړے دے ۔ چه دے دواړو فرمائیلی دی "یقطع سارق اموتانا کسارق احیائنا" حکم نبږدمړو نه غلا کونکی ند به لاس پریکولے شی حکمنکه چه حکم نبږدژوندو نه په غلا کولو باندے لاس پریکولے شی ۔ د دے نه هم د نباش لاس پریکول ثابت دی ۔ حجاج والی چه مادعطاته د نباش په باره کښے تپوس وکړو ۔ نو هغه او فرمائیل "یقطع" د هغه لاس به پریکولے شی ۔ او په مصنف عبدالرزاق کښے دا هم دی چه حضرت عمر رضی اللہ عنہ په یمن کښے مقیم خپل عامل ته ولیکل چه د دا سے قوم لاسونه د پریکړے شی چه قبرونه کنی (او کفن پټوی) د دے فرمان نه هم د نباش لاس پریکول ثابت دی ۔ حکم نبږد طرف نه دا جواب دے ۔ چه دا ذکر شوے حدیث غیر مرفوع دے ۔ او بعضو و ټیلے دی چه منکر دے ۔ او د منکر او غیر مرفوع روایاتونه استدلال کول کمزورے وی ۔ لهذا پدے روایت سره استدلال کول کمزور بلکه غیر صحیح دے ۔ دویم جواب داد ے چه مذکوره پوله آثار او اقوال لره د په سیاست باندے محمول کړے شی ۔ یعنی د انتظامی مصلحت په خاطر د نباش قطع ید حکم ورکړے شوے دے ۔ او وجه ئے داده چه د الله رسولؐ فرمائیلی دی ۔ "لاقطع علی المختفی" او د اهل مدینه په وجه مختفی نباش نه وائی ۔ یعنی په نباش باندے قطع د یدنشته ۔ نو د دے حدیث نه دَ ید نه قطع کول ثابت دی ۔ اوس به د تطبیق کولو د پاره د او ټیلے شی چه د قطع ید والا روایات سیاست باندے محمول دی ۔

(واللہ اعلم)

وَاَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ الدَّاخِلُ فِيْ اَشْكَالِهٖ اَيِ الْكَلَامُ الْمُشْتَبِهُ فِيْ اَمْثَالِهٖ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيْبٍ اخْتَلَطَ بِاَبْنَاءِ النَّاسِ يَتَغَيَّبُ لِبَاسُهٗ وَهَيْئَتُهٗ فَفِيْهِ زِيَادَةُ خَفَاءٍ عَلَى الْمُخْفِيْ فَيُقَابِلُ النَّصَّ الَّذِيْ فِيْهِ زِيَادَةُ ظُهُوْرٍ عَلَى الظَّاهِرِ فَلِهٰذَا يَحْتَاجُ اِلَى النَّظَرِ وَالطَّلَبِ ثُمَّ الْتَأَمُّلِ عَلٰى مَا قَالَ۔

ترجمه : او مشکل هغه کلام دے چه د خپل شان کلامونو کښے کله شوے وی ۔

یعنی هغه کلام کوم چه د خپل شان کلا مونږ سره کړی وی. لکه یو مسافر خپل لباس او هیئت بدلیدونو په اوږو خلقو کښے یو ځای شی. نو په دے کښے د خفی په نسبت ډیره خفاء ده لهذا دا به د هغے مقابل وی په کوم کښے چه د ظاهر په نسبت زیات ظهور دے. دوے خفاء زیاتوالی دوجے نه مشکل به د دوه نظرونو محتاج وی. طلب بیا تأمل څرنګه چه مصنف خپله هم فرمایلی دی.

تشریح : په خلورو مقابلاتو کښے دویم مقابل مشکل دے. مشکل هغه کلام دے. چه خپل هم مثل کلامونو کښے ګډ وډ شی. لکه یو مسافر سپرے خپل لباس او هیئت بدلید و سره په خلقو کښے یو ځای اوسیږی. مثلاً یو هندوستانی مسلمان چه کیږه نه ساتی پاکستان ته لاړ شی. کیږه او ساتی او پاکستانے لباس شلوار، کرته او پګړی اچولو سره هلته اوسیږی. او هم دهغوی ژبه اولب و لهجه کښے خبرے کوی نو زړه به چا ته د هغه هندوستانی کیدل معلوم نشی مګر داچه که چرته د هغه نه معلوم کړے شی. نو په مشکل کښے د خفی نه زیاته خفاء وی. او کله چه په مشکل کښے د خفی په مقابله کښے زیاته خفاء ده. نو دا به د نص مقابل وی. ځکه چه په نص کښے د ظاهر په مقابله کښے زیات ظهور دے. نو په مشکل کښے د خفی په نسبت زیاته خفاء ده. دے وجے نه به مشکل د دوو نظرونو محتاج وی. یو طلب او بل تأمل. یعنی پوهے به دا ټپوس وکړے شی چه دا لفظ کوم معنی درباندې راغلے دے. بیا به غور وکړے شی. چه دلته کومه معنی مراد وه. اهل اصولو د مشکل تعریف کړے دے. چه مشکل هغه کلام دے. چه د متعدد معانیو احتمال لری لیکن په هغے کښے یوه معنی مراد وی. مګر هغه معنی هم پدے معانی متعدده کښے یو ځای شوے وی. نو دد ے یو ځلتے والی دوجے نه هغه معنی مخفی شوی وی.

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ فِيْمَا هُوَ الْمُرَادُ ثُمَّ الْاِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ وَالتَّاَمُّلِ فِيْهِ اِلٰى اَنْ يَتَبَيَّنَ الْمُرَادُ اَىْ حُكْمُ الْمُشْكِلِ اَوَّلًا هُوَ اِعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ فِيْمَا كَانَ مُرَادَ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمُجَرَّدِ سَمَاعِ الْكَلَامِ ثُمَّ الْاِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ اَىْ اَنَّهٗ لِاَنَّ مَعَانِ يُسْتَعْمَلُ هٰذَا اللَّفْظُ ثُمَّ التَّاَمُّلُ فِيْهِ بِاَنَّهٗ اَىُّ مَعْنًى يُرَادُ هٰهُنَا مِنْ بَيْنِ الْمَعَانِيْ فَيَتَبَيَّنُ الْمُرَادُ.

ترجمه : او دمشکل حکم دے کلام نه د شارع مراد د حق کیدو اعتقاد ساتل دی. بیا د طلب طرف ته متوجه کیدل او هغے کښے تامل کول تر دے پورے

چه مراد ظاهر شی یعنی د مشکل حکم دا دے۔ چه د اوریدلو سره د لوّلو نه پوهیدے کلام کښے دالله تعالیٰ چه څه مراد دی۔ د هغے د حق کیدلو اعتقاد وی۔ بیا طلب طرف ته توجه وی۔ یعنی دا کلام په کومه کومه معنی کښے مستعمل دے۔ بیا پدے کښے دا تامل کول چه پدے ځائے کښے په معانیو کښے کومه معنی مراد ده۔ نو د کلام مراد به واضح شی۔

تشریح: د مشکل حکم دلوے چه د لوّلو نه اول د کلام اوریدلو سره د خبر سے اعتقاد وی چه د دے کلام نه دالله تعالیٰ چه څه مراد دے هغه حق اود واقع مطابق دے۔ د هغے نه بعد طلب طرف ته متوجه کیدل دی۔ یعنی دا معلومه کړے چه دالفظ د کوم کوم معنی د پاره مستعمل دے۔ بیا دا غور وکړے چه دلته کومه معنی مراد ده۔ نو د کطلب او تامل نه پس د کلام مراد به ظاهر شی۔

وَمِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰی: حَرِّثُكُمْ اَنّٰی شِئْتُمْ فَاِنَّ كَلِمَةَ اَنّٰی مُشْكِلَةٌ تَجِیْءُ تَارَةً بِمَعْنٰی مِنْ اَیْنَ كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اَنّٰی لَكِ هٰذَا اَیْ مِنْ اَیْنَ لَكِ هٰذَا اَلْبَتَّةَ اَلَا فِیْ كُلِّ یَوْمٍ وَتَارَةً بِمَعْنٰی كَیْفَ كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اَنّٰی یَكُوْنُ لِیْ غُلَامٌ اَیْ كَیْفَ یَكُوْنُ لِیْ غُلَامٌ فَاشْتَبَهَ هٰهُنَا اَنَّهٗ بِاَیِّ مَعْنًی هُوَ فَاِنْ كَانَ بِمَعْنٰی اَیْنَ یَكُوْنُ الْمَعْنٰی مِنْ اَیِّ مَكَانٍ شِئْتُمْ قَبِیْلًا اَوْ دُبُرًا فَتَحِلُّ اللِّوَاطَةُ مِنَ امْرَاَتِهٖ وَاِنْ كَانَ بِمَعْنٰی كَیْفَ فَیَكُوْنُ الْمَعْنٰی بِاَیَّةِ كَیْفِیَّةٍ شِئْتُمْ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ مُضْطَجِعًا فَیَدُلُّ عَلٰی تَعْمِیْمِ الْاَحْوَالِ دُوْنَ الْمَحَالِ فَاِذًا تَامَّلْنَا فِیْ لَفْظِ الْحَرْثِ عَلِمْنَا اَنَّهٗ بِمَعْنٰی كَیْفَ لِاَنَّ الذَّكَرَ لَیْسَ بِمَوْضِعِ الْحَرْثِ بَلْ مَوْضِعُ الْفَرْثِ فَتَكُوْنُ اللِّوَاطَةُ مِنَ امْرَاَتِهٖ حَرَامًا لٰكِنْ حُرْمَتُهَا ظَنِّیَّةٌ حَتّٰی لَا یَكْفُرُ مُسْتَحِلُّهَا وَهٰذِهِ اللِّوَاطَةُ هِیَ الْمَقِیْسَةُ عَلَی الْوَاطِیْ فِیْ حَالَةِ الْحَیْضِ لِعِلَّةِ الْاَذٰی دُوْنَ الَّتِیْ مِنَ الرِّجَالِ لِاَنَّ حُرْمَتَهَا قَطْعِیَّةٌ ثَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْاِجْمَاعِ عَلٰی مَا كَتَبْنَا كُلَّ ذٰلِكَ فِی التَّفْسِیْرِ الْاَحْمَدِیْ فَمِثْلُ هٰذَا الْمُشْكِلِ یُمْكِنُ اَنْ یَّدْخُلَ فِی الْمُشْتَرَكِ الَّذِیْ رَجَعَ اَحَدُ مَعَانِیْهِ بِالتَّاْوِیْلِ فَصَارَ مُؤَوَّلًا۔

ترجمه: اود مشکل مثال قول د باری تعالیٰ "فاتو حرثکم انی شئتم" دے څکه چه کلمه د "انی" مشکل ده کله د "من این" په معنی راځی۔ لکه قول د باری تعالیٰ "انی لك هذا" کښے یعنی هر ورځ دا راتلو نکے رزق تالره د کوم ځائے نه راځی۔ او کله د "کیف" په معنی راځی لکه په "انی یکون لی غلام" کښے یعنی څرنګه به ځامے کیږی۔ نو دلته اشتباه راغله چه دا انی په کومه معنی دے۔ نو که چرته د من این په معنی وی۔ نو معنی به داشی تاسو د کوم ځائے

نه چه غواړے رائنگ کوئی دے نه وی اوکه دشانه. دده معنی په اعتبار سره به د خپلے ښځے سره لواطت حلال وی. اوکه چرته دکیف په معنی باندے وی. نو معنی به داشی. چه تاسو په کوم کیفیت سره غواړئ رائنگ کوئی. په ولاړ یا په ناسته یا په ملاسته سره (دامعنی) داحوالو په عموم باندے دلالت کوی نه د مقاماتو په عموم باندے. نو هر کله چه مونږ د "حرث" لفظ کښے غور وکړو نو معلومه شوه چه (انّی) د "کیف" په معنی باندے دے ځکه چه "دبر" د کردندے ځائے ندے بلکه د پاخانے ځائے دے. لهٰذا د خپلے ښځے سره وطی کول حرام دی. لیکن ددے حرمت به ظنی وی نو دے له حلال کنرلو والا نه کافر نشی ویلے کیدے. او دا هم هغه لواطت دے. کوم چه د علت (اذی) دوجے نه په وطی فی حالة الحیض باندے قیاس کړے شوے دے نه هغه لواطت کوم چه دسړو سره کیږی ځکه چه ددے حرمت قطعی دے. کتاب سنت، اجماع نه ثابته ده. څرنګه چه مونږ په پورته تفصیل سره په تفسیر احمدی کښے لیکلی دی. نو دے هغے مشکل مثال ممکن دے. په هغه مشترک کښے داخل وی چه د چا په معاینو کښے یو معنی راجح شوی وی. یا هغه مشترک به مؤول شوے وی.

تشریح: اشارح مشکل په مثال کښے قول د باری تعالیٰ "فاتوا حرثکم انی شئتم" ذکر کړے دے. پدے اعتبار سره چه هغه نطفه وکړے نه چه اولاد پیدا کیږی. د تخم سره ے تشبیه ورکړے ده. او د ښځو رحم له د زمکے سره تشبیه ورکړے ده. او اولاد له د زمکے نه پیدا وار سره تشبیه ورکړے ده. او د حرث معنی پټے دے او لفظ د فاتوا په ذریعه پټی ته د راتلو اجازت ورکړے شوے دے. او لفظ د "انی شئتم" په ذریعه ے عموم پیدا کړے دے. مګر "انّی" مشکل دے. ځکه چه لفظ د "انّی" د من این په معنی باندے هم استعمالیږی. لکه څرنګه چه حضرت ذکریا علیه السلام حضرت مریم علیها السلام ته فرمائیلی وو. انّی لک هذا یعنی روزانه د راتلو والا رزق تا له د کوم ځائے راځی. اوکله دکیف په معنی راځی. لکه څرنګه د هلک د بشارت په وخت د حضرت ذکریا علیه السلام قول "انّی یکون لی غلام" یعنی ځامبے به څرنګه کیږی نو په انی شئتم کښے دا اشتباه راغله چه دلته په کومه معنی کښے استعمالیږی. که چرته د من این په معنی باندے واخستے شی. نو پدے صورت کښے به په مکان کښے عموم پیدا شی.

او معنی به داشی ځمن ای مکان شئتم " یعنی د مخکښے ځائے راځئی اوکه دروستو مکان نه نو بیا به صورت کښے به د خپلے ښځے سره د لواطت حلت ثابت شی . اوکه چرته دکیف په معنی وا غستلے شی . نو بیا احوالو کښے به عموم پیدا شی . او معنی به داشی . " بای کیفیة شئتم " یعنی تاسو که په هر یو کیفیت سره وغواړئ راتنګ پرے وکړئ که په ولاړه وئ اوکه په ناسته یا په پړه باندے په ملا ستے سره . خلاصه د خبرے داده چه کلمه د " انی " په یو صورت کښے تعمیم امکنه یاندے دلالت کوی . او په یو صورت کښے په تعمیم د احوالو باندے دلالت کوی او د تعمیم امکنه په صورت کښے د خپلے ښځے سره د لواطت حلت ثابتیږی . او د تعمیم د احوالو په صورت کښے د لواطت حلت نه ثابتیږی . نو کله چه موږ لفظ د " حرث " کښے غور وکړو نو داخبره معلومه شوه چه دلته کلمه د انّی دکیف په معنی باندے ده . او د آیت مقصد د جماع په احوالو کښے عموم پیدا کول دی . ځکه چه الله تعالیٰ ښځو ته (حرثاً لکم) ویلے دے . لکه قول د باری تعالیٰ (نساؤکم حرث لکم) یعنی (مواضع حرث لکم) نو الله تعالیٰ د ښځو تشبیه پتو سره ورکړه او هغه نطفے لره کومه چه د طلب د نسل د پاره د موږ په رحم کښے اچولے کیدے شی . د تخم د تشبیه سره ئے داظاهره کړه چه اصل مقصد طلب د نسل دے نه د شهوت پوره کول . لهذا ښځو ته په داسے محل کښے راتنګ پکار دے . په کوم محل کښے چه مقصد پوره کیږی . یعنی محل حرث کښے راتنګ اودے تاسو ته اختیار دے چه څرنګ غواړئ په ښځو راتنګ کوئ په ولاړه وی اوکه په ناسته وی یا په ملاسته باندے . دد ے تائید دے حدیث نه هم کیږی . چه د یهودو داخیال و وکه چرته یوکس د خپلے ښځے سره په فرج کښے جماع وکړی مګر په فرج کښے داجماع د شاطرف نه وی نو ماشوم چپ ستر کے پیدا کیږی . د یهودو داخیال غلط ثابتولو د پاره الله تعالیٰ " فاتوا حرثکم انی شئتم " آیت نازل کړه . او دائے وفرمائیل چه فرج کښے جماع کول په هرکیفیت کښے صحیح دے او د یهودو خیال غلط دے . او پاتے شوه د دُبر معامله نو دُبر د حرث محل ندے بلکه محل د فرث او گندګئ دے . نو هرکله چه دُبر محل د حرث ندے نو پدے کښے د راتنګ اجازت هم نشته . او چه کله په دُبر کښے د راتنګ اجازت نشته دے نو د خپلے ښځے په دُبر کښے راتلله یعنی هغے سره لواطت کول به حرام وی . لیکن داحرمت به ظنی وی . نو د دے حلال کښ لږ لواله کا فرقے وی . او چه کوم لواطت د علت (اذی) د وجے نه په وطی فی حاله الحیض باندے

قیاس کړے شوے دے ۔ دا هم هغه لواطت دے ۔ او هغه لواطت کوم چه د سړو سره کیږی ۔ نو د هغے حرمت قطعی دے ۔ کتاب، سنت اواجماع دے وارونه ثابت دے ۔ دد ے ټول تفصیل په تفسیر احمدی کښے ذکر دے ۔ احقر د ے تفصیل په قوت الاخیار جلد اول صـ۴۶۰،۴۵ اردو باندے ذکر کړے دے ۔ هلته دے وکتلے شی۔ بهرحال هرکله چه په دبر کښے درانګ اجازت نشته دے ۔ نو په آیت کښے به د محل په اعتبار سره عموم نوی ۔ او هرکله چه په آیت کښے د محل په اعتبار سره عموم نشته دے نو کلمه د "انّی" به داین په معنی باندے نوی بلکه دکیف په معنی باندے به وی۔ بهرحال د عذر کولو سره داخبره ثابته شوه ۔ چه کلمه د (انّی) داین په معنی باندے نده ۔ بلکه دکیف په معنی باندے ده

شارح وانی چه د دے قسم مشکل یعنی کلمه د (انّی) ممکنه ده پدا سے مشترک کښے داخل وی چه د هغے په دیرو معنو کښے یومعنی د تاویل په ذریعه راجح وی ۔ او هغه مشترک به موږ ل شی یعنی د مشکل کیدلو یوصورت دادے چه دیوے کلے دیرے معنی وی ۔ مګر د تاویل په ذریعه یوے معنی ته ترجیح ورکولو سره معمول بهاوګرځولے شی نو دے تاویل نه پس به مشترک موږ ل شی ۔

وَقَدْ يَكُوْنُ الْاِشْكَالُ لِاَجْلِ اِسْتِعَارَةٍ اَوْ بَدِيْعَةٍ عَامِضَةٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى قَوَارِيْرَ مِنْ فِضَّةٍ فِيْ وَصْفِ اَوَانِي الْجَنَّةِ ۔ فَاِنَّ فِيْهِ اِشْكَالًا مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْقَارُوْرَةَ لَا يَكُوْنُ مِنَ الْفِضَّةِ بَلْ مِنَ الزُّجَاجِ فَاِذَا طَلَبْنَا لِلْقَارُوْرَةِ صِفَتَيْنِ حَمِيْدَتَيْنِ وَهُمَا الشَّفَافَةُ وَذَمِيْمَةٌ وَهِيَ السَّوَادُ وَجَعَلْنَا لِلْفِضَّةِ صِفَتَيْنِ حَمِيْدَتَيْنِ وَهُمَا الْبَيَاضُ وَذَمِيْمَةٌ وَهِيَ عَدَمُ الصَّفَاءِ فَلَمَّا تَاَمَّلْنَا عَلِمْنَا اَنَّ اَوَانِيَ الْجَنَّةِ فِيْ صَفَاءِ الْقَارُوْرَةِ وَبَيَاضِ الْفِضَّةِ فَتَاَمَّلْ ۔

ترجمه ۔ او کله دا اسے استعاره سے دوجے نه اشتباه راځی چه هغه دیره پوشیده وی لکه قول د الله تعالیٰ (قواریرمن فضة) د جنتی لوښو او صافو په بیان کښے دے نو پدیکښے پدے اعتبار سره اشتباه ده چه قاروره د چاندی نوی بلکه د شیشے وی ۔ نو کله چه مونږ طلب وکړو نو مونږ د قاروره دوه صفتونه بیا مونږه (۱) حمیده (ښه صفت) صفاکیدل ۔ (۲) ذمیمه (بدصفت) تورښیل ۔ او مونږ د چاندی دوه صفتونه بیا مونږ ل ۔ (۱) حمیده اودا سپین والے دے ۔ (۲) ذمیمه اودا صاف کیدلونهوی نو هرکله چه مونږ غور او فکر اوکړو ۔ نو معلومه شوه چه د جنتی لوښی په پاکوالی او

صفاوالی کښے قارورہ دی۔ او په سپین والی کښے چاندی دی ډیر غور وفکر پکار دے۔

تشریح: شارح "فرمائیلی دی۔ چه اشتباه کله دواسے استعارے دوجے نه وی چه کومه استعاره ډیره پوشیده او نادره وی۔ لکه قول د باری تعالیٰ "قواریرمن فضة" کښے د جنتی لوښو اوصاف بیان کړے شوی دی۔ مګر په دے کښے اشتباه په دے اعتبار سره ده چه د قرآن نه دا معلومیږی چه قارورہ به د چاندی وی۔ حالانکه قارورہ د چاندی نوی بلکه د شیشے وی۔ نو مونږ دد ے اشتباه ختمولو دپاره سوچ فکر اوکړو۔ نو معلومه دا شوه چه د قارورو سے دوه صفته دی۔ یوصفت خود سپه والی دے۔ یعنی د قارورو سے پداسے اندازه کښے صفا والے چه د دننه څیز بهر په نظر راځی۔ اودویم صفت ئے د بدوالی دے۔ چه دهغے نوروالے دے۔ هم دغه رنګ د چاندی هم دوه صفتونه دی۔ یود سپه والی صفت یعنی د چاندی سپین والے اوصفاوالے۔ نو د غور وفکر نه بعد داخبره معلومه شوه۔ چه الله تعالیٰ پدے آیت کښے د جنت د لوښو تشبیه په پاکوالی کښے د قارورو سے سره ورکړے ده۔ او په سپین والی کښے ئے د چاندی سره ورکړے ده۔ یعنی د جنت لوښی د قارورو سے په شان پداسے اندازے سره پاک صاف دی۔ چه د هغے دننه څیز هم بهرنه په نظر راځی او د چاندی په شان سپین دی۔ بهرحال چه د قرآن کریم دا منشاء ده نو اوس به د اعتراض نشی کیدے۔ چه قارورہ د شیشے وی نه د چاندی حالانکه الله تعالیٰ په قرآن پاک کښے فرمائیلی دی۔ "قواریرمن فضة" یعنی قارورہ د چاندی وی۔

فائده ے: د معنی حقیقی او مجازی تر مینځه که چرې علاقه د تشبیه وی یعنی په یو وصف کښے دواړه شریک وی۔ نو دے مجازته د استعاره وئیلے شی۔ اوکه چرته علاقه نوی نو دے ته مجاز مرسل وئیلے کیږی۔ اودلته د بداعت وجه داده چه د جنتی لوښو دپاره یو نادر صورت ثابت کړے شوے دے۔ او نادر حکم دے۔ چه دا صورت د دوه متضاد څیزونو یعنی قارورہ (شیشه) او چاندی نه مرکب دے یعنی یو صورت د شیشے او چاندی دواړو څخه راویستو سره د جنت د لوښو دپاره ثابت کړے شوے دے۔

اناءٌ بکسر اول: برتن (لوښی) جمع آنیة جمع الجمع اوانی۔ زجاج شیشه

وَاَمَّا الْمُجْمَلُ فَمَا ازْدَحَمَتْ فِيْهِ الْمَعَانِيْ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالرُّجُوْعِ اِلَى الْاِسْتِفْسَارِ ثُمَّ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّاَمُّلِ اِنْ ازْدَحَامُ الْمَعَانِيْ فِيْ عِبَارَةٍ عَنْ اجْتِمَاعِهَا عَلَى اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ رُجْحَانٍ لِاَحَدِهَا كَمَا اِذَا اُسْنِدَ بَابُ التَّرْجِيْحِ فِي الْمُشْتَرَكِ اَوْ يَكُوْنُ بِاعْتِبَارِ غَايَةِ اللَّفْظِ كَلَفْظِ الْهَلُوْعِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا فَاِنَّهٗ قَبْلَ بَيَانِهٖ تَعَالٰى كَانَ مُجْمَلًا لَمْ يُعْلَمْ مُرَادُهٗ اَصْلًا فَبَيَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ اِلَّا الْمُصَلِّيْنَ الَّذِيْنَ هُمْ عَلٰى صَلَاتِهِمْ دَآئِمُوْنَ فَاِنَّهٗ بَيَانٌ لِمَا اَرَادَ بِقَوْلِهٖ اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا وَهُوَ جِنْسٌ شَامِلٌ لِلْمُشْتَرَكِ وَالْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ فَخَرَجَ بِقَوْلِهٖ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اِشْتِبَاهًا اِلٰى آخِرِهٖ فَاِنَّ الْخَفِيَّ يُدْرَكُ بِمُجَرَّدِ الطَّلَبِ وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُشْكِلُ بِالتَّاَمُّلِ بَعْدَ الطَّلَبِ بِخِلَافِ الْمُجْمَلِ فَاِنَّهٗ قَدْ يَحْتَاجُ اِلٰى ثَلٰثَةِ طَلَبَاتٍ اَلْاَوَّلُ الْاِسْتِفْسَارُ عَنِ الْمُجْمَلِ ثُمَّ الطَّلَبُ لِلْاَوْصَافِ بَعْدَهٗ ثُمَّ التَّاَمُّلُ لِلتَّعْيِيْنِ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيْبٍ خَرَجَ عَنْ وَطَنِهٖ وَوَقَعَ فِيْ جُمْلَةٍ مِّنَ النَّاسِ لَا يَقِفُ عَلَيْهِ اِلَّا بِالْاِسْتِفْسَارِ عَنِ الْاَسَامِيْ فَقَدْ يَزِيْدُ خَفَآءً عَلَى الْمُشْكِلِ فَيُقَابِلُ الْمُفَسَّرَ الَّذِيْ فِيْهِ زِيَادَةُ ظُهُوْرٍ عَلَى النَّصِّ ثُمَّ لَمَّا عَلِمَ الْمُجْمَلَ بَعْدَ ثَلٰثِ طَلَبَاتٍ خَرَجَ مِنْهُ الْمُتَشَابِهُ لِاَنَّهٗ لَا يَعْلَمُهٗ وَلَا تَعْلَمُ حَقِيْقَتَهٗ بِاَيِّ طَلَبٍ كَانَ۔

ترجمه: مجمل هغه کلام دے۔ چې په هغې کښې ډیرے معانی جمع شوے وی۔ او مراد ئے دومره مشتبه شوے وی۔ چې په نفس عبارت سره نشی معلومیدے بلکه تکلم نه په ټیټوس بیا په طلب او بیا به د تامل طرف ته رجوع کولے شی۔ د معانیو ازدحام مطلب دادے چې په معانیو کښے یوے معنی ته بغیر د ترجیح نه په لفظ کښے د یوقول معانیو رجحان کول دی۔ لکه چې په مشترک کښے د ترجیح دروازه بندی شوی وی۔ یا داچه ازدحام د لفظ د غرابت په اعتبار سره وی۔ لکه لفظ د "هلوع" په قول د باری تعالیٰ "ان الانسان خلق هلوعًا اذا مسه الشر جزوعًا واذا مسه الخیر منوعًا" کښے ذکر دے حکه چې لفظ د هلوع د بیان د باری تعالیٰ نه مخکښے مجمل وو۔ د ښے مراد به بالکل معلوم نه وو۔ بیا الله تعالیٰ په خپل قول "اذا مسه الشر الایة" سره بیان کړو۔ نو (ما ازدحمت) جنس دے۔ مشترک، خفی، مشکل ته شامل دے۔ نو په قول د مصنف "واشتبه المراد اشتباهًا الی آخره" سره ټول خارج شو۔ حکه چې خفی صرف په طلب سره او مشترک او مشکل طلب بعد تامل سره معلومیږی۔ په خلاف د مجمل چې دا څو ځے طلبو محتاج وی۔

او پرو بے مجمل (بکسر المیم) نه پتوس کول د ے نه پس بیا اوصاف طلب کول بیا د مراد تعین د پاره تامل کول ۔ نو گویا چه مجمل د داسے مسافر کس په شان د ے چه د خپل وطن نه اوځی او په عام خلقو کښے او سیږی نو دا نشی پیژندل کیدے ۔ مگر د عامو خلقو نه پرته پوس کولو سره ۔ نو پدے کښے د مشکل په نسبت خفاء پیره ده ۔ لهذا دا به د هغے مفسر مقابل وی ۔ چه په هغے کښے د نص په مقابله کښے ظهور زیات وی بیا چه کله د ے طلبو نه پس مجمل معلوم شو ۔ نو د ے نه متشابهه خارج شو ۔ ځکه چه متشابهه طلب کول جائز نه دی ۔ او د هغے حقیقت په هیڅ قسم طلب سره نشی معلومیدے ۔

تشریح : مجمل د اجمال الامر نه ماخوذ د ے ۔ او معنی ئے معامله لره مُبهم کولو دکا ۔ د مصنف مناسبه نزد د مجمل تعریف دا شوے د ے ۔ چه مجمل هغه کلام د ے چه په هغے د پیرو معنوازد حام وی ۔ یعنی پیرے معنے پکښے جمع وی ۔ او د د ے ازدحام وجے نه د متکلم مراد دا سے مشتبهه شوے وی ۔ چه د نفس عبارت نه نه معلومیږی ۔ بلکه پرو مبے به د متکلم نه پتوس کولے شی ۔ بیا به طلب او تامل کول پکار وی ۔

شارحؒ فرمائی چه د معانیو ازدحام نه مراد دا د ے چه په یو لفظ کښے د وضع په اعتبار سره معانی پدے اعتبار جمع وی ۔ چه په هغے کښے یوه معنی په بلے معنی باندے راجح نه وی ۔ حاصل دخبرے دا د ے چه ازدحام د معانی د مجمل په حقیقت کښے شامل د ے ۔ مگر دا ازدحام خو که حقیقتاً وی ۔ لکه څرنگه چه یو لفظ په پیرو معنو کښے مشترک وی ۔ او په د ے مشترک کښے د ترجیح دروازه بنده شوے وی ۔ او دا ازدحام که تقدیراً وی ۔ لکه لفظ غریب مثلاً (هلوع) د ے ۔ چه دا لفظ عقلاً د پیرو معانیو احتمال لری ۔ نو د پیرو معنو د احتمال لرلو وجے نه گویا د د ے په معانیو کښے ازدحام راغلے ۔ پدے آیت کښے لفظ د (هلوع) د باری تعالیٰ د بیان نه مخکښے مجمل وو ۔ د د ے مراد بالکل معلوم نه وو ۔ نو بیا الله تعالیٰ د ے لره بیان کړو او و ے فرمایل چه د (هلوع) مطلب دا د ے ۔ چه که دوښی ته ضرر رسی نو دوښی بے قراره شی ۔ او چه که ورته ښیګړه رسی نو دوښی سراسر بخیلان جوړیږی ۔ بهرحال ازدحام د معانیو د مجمل په حقیقت کښے داخل د ے ۔ برابره خبره ده که حقیقةً داخل وی او که تقدیراً بعض حضراتو وئیلی دی ۔ چه ازدحام د معانیو د مجمل په حقیقت کښے ندے داخل یعنی ازدحام د معانی د مجمل د پاره شرط ندے ۔ مثلاً

یو متکلم فی البدیهه یوه اصطلاح مقرر کړه. او لفظ ئے استعمال کړو. نو دے لفظ معنی به اګرچه باعتبار لغت مفهوم وی. مګر د مخاطب په نزد به د متکلم دے کلام مراد مبهم وی. لهذا دا کلام به مجمل وی. او د متکلم نه پتوس کولو کښے به محتاج وی. دد ے حضراتو په نزد به د مجمل دا تعریف وی. (اما المجمل ما اشتبهه المراد به اشتباها الی آخره) او ددے حضراتو په نزد به د (ما ازدحمت فیه المعانی) لفظ د مجمل په تعریف کښے شامل نوی. ددے دواړو تعریفونو په اعتبار سره به د مجمل دری قسمه وی. یو داچه په لفظ کښے د معانیو ازدحام حقیقتاً وی. دویم داچه د غلبیت لفظ دوے نه د معانیو ازدحام به تقدیرًا وی. دریمه داچه متکلم به خپل مراد مبهم لری. اګرچه د لفظ معنی لغةً معلومه ده.

شارح د مجمل په تعریف کښے د قیودو ئے فوائد بیانولو سره فرمائی چه (ما ازدحمت فیه المعانی) د جنس په مرتبه کښے دے. مشترک خفی او مشکل ټولو ته شامل دے. او د اشتبه المراد به اشتباها الی آخره) د فصل په مرتبه کښے دے. د دے نه خفی، مشترک مشکل ټول خارج شو. ځکه چه خفی صرف په طلب سره معلومیږی. (۱) د مجمل (بکسر میم) نه پتوس کول (۲) د اوصافو طلب کول (۳) د مراد تعین د پاره تامل او غور کول. نو د مجمل کلام مثال دا ے دے لکه یو مسافر کس د خپل وطن نه وبتلے وی او د بل ځائے په خلقو کښے دا سے ملاوتړ شوے وی. او هلته او سیږی او هغه بل ځائے هم معلوم نوی. نو د دے سړی په بارہ کښے به ړ ښے د هغه ځائے په بارہ کښے پتوس کوے بیا به په هغه ځائے کښے هغه تلاش کوی. بیا به د هغه هم شکل کسانو کښے غور کولے شی. چه په هغوئی کښے کوم یو دے. غرض د خبرے دا دے چه په مجمل کښے د مشکل په نسبت سره ډیره خفاء ده لهذا مجمل به د هغے مقابله کښے وی. چه په هغے کښے د نص په مقابله کښے زیات ظهور وی. نو بیا هر کله چه د دریے طلبونه بعد مجمل معلوم شو. نو د هغے تعریف نه متشابهه خارج شو. ځکه چه د متشابهه طلب ناجائز دے. او د هغے حقیقت په طلب سره هم نشی معلومیدے

محشیؒ فرمائیلی دی. چه د مصنف د ظاهر کلام نه داسے معلومیږی. چه هر مجمل د استفسار طلب او تامل دریے وایو محتاج وی. حالانکه داسے نده بلکه کوم چرته د استفسار نه روستو د مجمل (بکسر میم) بیان شافی نوی نو مجمل (بفتح میم) استفسار نه روستو به د طلب او تامل محتاج وی. او کوم چرته د مجمل (بکسر میم) بیان شافی وی. نو د طلب او تامل

محتاج به نه وی . نو د مصنفؒ د کلام په تاویل کښے به داویلے شی . چه د مصنف د کلام " بل بالرجوع الی الاستفسار ثم الطلب ثم التامل پدے صورتو کښے دے . چه کله د مجمل (بکسر میم) بیان شافی نوی.

(واللہ اعلم)

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِيْقَةِ فِيْمَا هُوَ الْمُرَادُ وَالتَّوَقُّفُ فِيْهِ اِلٰى اَنْ يَتَبَيَّنَ بِبَيَانِ الْمُجْمِلِ سَوَاءٌ كَانَ بَيَانًا شَافِيًا كَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ فَاِنَّ الصَّلٰوةَ فِي اللُّغَةِ لِلدُّعَاءِ وَلَمْ يُعْلَمْ اَيُّ دُعَاءٍ يُرَادُ فَاسْتَفْسَرَتْهَا نَبِيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاَفْعَالٍ بَيَانًا شَافِيًا مِنْ اَوَّلِهَا اِلٰى آخِرِهَا ثُمَّ طَلَبْنَا اَنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ عَلٰى اَيِّ مَعَانٍ تَشْتَمِلُ فَوَجَدْنَاهَا شَامِلَةً عَلَى الْقِيَامِ وَالْقُعُوْدِ وَالرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالتَّحْرِيْمَةِ وَالْقِرَاءَةِ وَالتَّسْبِيْحَاتِ وَالْاَذْكَارِ فَلَمَّا تَاَمَّلْنَا عَلِمْنَا اَنَّ بَعْضَهَا فَرْضٌ وَبَعْضَهَا وَاجِبٌ وَبَعْضَهَا سُنَّةٌ وَبَعْضَهَا مُسْتَحَبَّةٌ فَصَارَ مُفَسَّرًا بَعْدَ اَنْ كَانَ مُجْمَلًا وَهٰكَذَا الزَّكٰوةُ مَعْنَاهَا فِي اللُّغَةِ اِنْمَاءٌ وَذٰلِكَ غَيْرُ مُرَادٍ فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ هَاتُوْا رُبْعَ عُشْرِ اَمْوَالِكُمْ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ عَلَيْكَ فِي الذَّهَبِ شَيْءٌ حَتّٰى يَبْلُغَ عِشْرِيْنَ مِثْقَالًا وَلَيْسَ عَلَيْكَ فِي الْفِضَّةِ شَيْءٌ حَتّٰى يَبْلُغَ مِائَتَيْ دِرْهَمٍ وَهٰكَذَا قَالَ فِيْ بَابِ النَّوَاسِخِ ثُمَّ طَلَبْنَا الْاَسْبَابَ وَالشُّرُوْطَ وَالْاَوْصَافَ وَالْعِلَلَ فَعَلِمْنَا اَنَّ مِلَاكَ النِّصَابِ عِلَّةٌ وَحَوْلَانِ الْحَوْلِ شَرْطٌ وَهٰكَذَا الْقِيَاسُ.

ترجمہ: او د مجمل حکم دادے چه د هغے د مراد د حق کیدلو اعتقاد وی . او پدے کښے توقف وی . تردے چه مجمل (بکسر المیم) د بیان نه د کلام مراد ظاهر شی . برابره خبره ده . که شافی وی : لکه مونځ و زکوٰة په قول د باری تعالیٰ " اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّکٰوةَ " کښے حکه چه د صلاة معنی په لغت کښے د دعاء دی . او دا معلومه نه ده چه کومه دعاء ترینه مراد ده . نو مونږ پتوس وکړو . نو نبی علیه السلام په خپلو افعالو سره اول نه تر آخره پورے په بیان شافی سره بیان کړے وکړو . بیا مونږ طلب وکړو چه دا مونځ په کوم کوم معنی باندے مشتمل دے . نو مونږ دا په قیام ، قعود ، رکوع ، سجود تحریمه قرأت ، تسبیحات او اذکار باندے مشتمل اومونده . بیا مونږ غور وکړو . نو دا معلومه شوه چه پدے کښے بعض فرض ، بعض واجبات ، بعضے سنت او مستحب وی . لهذا کلمه د صلاة چه مجمل وه مفسره جوړه شوه . همدارنګه زکوٰة دے . چه د دے لغوی معنی

دزیاتید و ده۔ حالانکه مراد دا ندے ۔ نو رسول اکرم صلّی اللہ علیه وسلّم دے لره په خپل قول سره بیان کړے دے ۔ چه تاسو د خپلو مالونو څخه اینمه حصه ورکوئ ۔ او حضور صلّی اللہ علیه وسلم فرمایلی دی ۔ چه په تاسو باندے په سروزر وکښے هیڅ شے واجب ندے تر دے چه هغه شلو مثقالو ته اورسی ۔ او په تاسو باندے په پینوزر وکښے هیڅ شے واجب ندے ۔ تر دے چه دوه سوه درهمو ته ورسیږی ۔ هم دارنګه نبی علیه السلام د څریدو نکو حیناورو په باره کښے فرمایلی دی ۔ بیا مونږ اسباب، شروط، اوصاف، او علتونه طلب کړه نو مونږ ته دا معلومه شوه چه د نصاب مالک کیدل علت دے ۔ او د کال تیریدل شرط هم دا قیاس په نورو احکامو کښے دے ۔

تشریح : ماتن وئیلے دی چه د مجمل حکم دادے ۔ چه د دے مراد د حق کیدلو اعتقاد وی ۔ او عمل کولو کښے دومره اندازه باندے توقف وی ۔ چه مجمل (یکسر اسم) (د حکم) په بیان سره د کلام مراد ظاهر شی ۔ د متکلم دا بیان خو به کله داسے شافی وی چه د هغے نه روستو به هیڅ خفاء نه وی ۔ او کله به د متکلم دا بیان غیر شافی وی ۔ د دے دویم مثال په محکمتے راشی ۔ او د دریمی مثال قول د باری تعالیٰ (اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ) کښے لفظ د زکوٰۃ دے ۔ خکه چه صلوٰۃ او زکوٰۃ دواړه مجمل دی ۔ دے وجے نه چه په لغت کښے د صلوٰۃ معنی دعاده لیکن دا معلومه نده چه دلته کومه دعا مراد ده ۔ نو هر کله چه مونږ د دے باره کښے استفسار وکړو نو نبی اکرم صلّی اللہ علیه وسلّم اول نه تر آخره پورے تسلی بخش وضاحت کړے دے ۔ نو مونږ وکتل چه صلاۃ د قیام، رکوع، قعود، سجود، تحریمه، قرأت تسبیحات او اذکار په معنی مشتمل دے ۔ او نبی اکرم صلی اللہ علیه وسلّم د دے لړ لوڅیز و نو پوره پوره رعایت ساتلے دے ۔ بیا چه کله مونږ تامل وکړه او غور و فکر مو وکړه ۔ نو مونږ ته معلومه شوه ۔ چه پدے کښے بعضے فرض دی ۔ شلاً قیام، رکوع، سجود بعضے واجب دی شلاً قرأت فاتحه او بعضے سنت دی ۔ شلاً تسبیحات رکوع او بعضے مستحب دی ۔ مثلاً په قعده اخیره کښے صلاۃ النبی نه روستو دعا ۔ نو لفظ د صلاۃ کوم چه مجمل وو ۔ د رسول اکرم صلی اللہ علیه وسلّم د وضاحت نه روستو مفسر شو ۔

د صاحب دنورالانوار په مذکوره تشریح باندے یو اعتراض دے ۔ هغه داچه د لفظ صلاۃ نه مراد چه کله د رسول اکرم صلّی اللہ علیه وسلّم په بیان شافی سره معلوم شو

نو دے نه روستو د طلب او تامل هیڅ ضرورت نشته دے۔ او چه د دے ضرورت پاتے نشو نو دلته د دے ذکر کول هم مناسب ندی۔

دویم مثال زکوٰة دے۔ د دے لغوی معنی نماء او زیاتیدو ده۔ لیکن دلته دا مراد نده بلکه نبی اکرم صلی اللّٰه علیه وسلّم په خپلو اقوالو سره مکمل وضاحت کړے دے نو نبی علیه السلام فرمایلی دی۔ (دا تواریع عشر اموالکم) تاسو د خپلو مالونو څلویښتمه حصه اداکوئ۔ د دے قول نه دا معلومه شوه چه زکوٰة کښے څلویښتمه حصه واجب ده۔ او نبی علیه السلام فرمایلی دی (ولیس علیك فی الذهب شی حتی یبلغ عشرین مثقالا ولیس علیك فی الفضة شئ حتی یبلغ مائتی درهم) یعنی د څلو مثقالونه کم په سروزر وکښے او د دوٴ سو درهمونه کم په سپینو زرو کښے زکوٰة نشته دے۔ د دے حدیث نه معلومه شوه چه د سروزرو نصاب کم از کم څل مثقاله دے۔ او د چاندئ نصاب کم از کم دوه سو درهمه دے۔ هدار رنګ په یو حدیث کښے راغلی دی "لیس فی اقل من عشرین دینارًا صدقة و فی عشرین دینارًا نصف دینار" د څلو دینارو (مثقالو) نه کم کښے زکوٰة نشته دے۔ او په څل دینارو کښے تیم دینار یعنی څلویښتمه حصه واجب ده۔ حضرت معاذ رضی اللّٰه عنه چه کله د یمن حاکم جوړ کړے شو۔ او هلته و لیږلے شو نو نبی علیه السلام ورته اوفرمایل (فاذا بلغ الورق مائتی درهم فخذ منه خمسة دراهم) چه کله چاندی دوه سو درهمونه وریږی نو په هغے پینځه درهمه وصول کړه۔ د دے دواړو روایتونه مقدار د نصاب او مقدار د زکوٰة معلومیږی دغه رنګه نبی علیه السلام د سوائمو په باره کښے یعنی خړیدو لکے ځناورو په باره کښے فرمایلی دی۔ نو د بیزو د نصاب او زکوٰة باره کښے نبی علیه السلام فرمایلی دی (فی کل اربعین شاة شاةٌ) په هر څلویښتو بیزو کښے یوه بیزه واجب ده۔ د رسول اکرم صلی اللّٰه علیه وسلّم) د دے وضاحت نه روستو مونږ د زکوٰة اسباب، شروط اوصاف او علتونه تلاش کړل۔ نو معلومه شوه چه د نصاب مالك جوړ بدل د زکوٰة د فرض کیدو علت دے۔ او د زکوٰة اداء کولو سبب قول د باری تعالیٰ (اٰتوا الزکوٰة) دے او د زکوٰة د فرض کیدو شرط حولانِ حول دے (د کال تیریدل) اوپاتے شو د نفس زکوٰة فرض کیدل نو د دے شرط د زکوٰة ورکونکی د پاره عاقل بالغ آزاد او مسلمان کیدل دی دغه رنګه نو ر څیزونه د قیاس کړے شی۔ مثلاً د زکوٰة اغستونکی د پاره ضروری دی۔ چه

هغه وړوړ میانه درجے مال واخلی د اعلی درجے مال نه نه اخلی۔ (اتوا الزکوٰة) مراد هم د رسول الله صلی الله علیه وسلم بیان شافی څه معلوم شوے دے نو دے ځوجے نه دلته هم د طلب ذکر کول مناسب نه دے۔

أَوَلَمْ يَكُنِ الْبَيَانُ شَافِيًا كَالرِّبٰوا فِي قَوْلِهٖ تَعٰى وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَإِنَّهٗ مُجْمَلٌ بَيَّنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا ثُمَّ طَلَبْنَا الْأَدِلَّةَ لِاَجْلِ هٰذَا التَّحْرِيْمِ حَتّٰى يُعْلَمَ حَالُ مَا بَقِيَ سِوَى الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ فَعَلَّلَ بَعْضُهُمْ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَبَعْضُهُمْ بِالطَّعْمِ وَالثَّمَنِيَّةِ وَبَعْضُهُمْ بِالْأَقْتِيَاتِ وَالْاِدِّخَارِ وَفَرَّعَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تَفْرِيعًا عَلٰى حَسَبِ تَعْلِيْلِهٖ وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يَكُنِ الْبَيَانُ شَافِيًا وَخَرَجَ مِنْ حَيِّزِ الْاِجْمَالِ اِلٰى حَيِّزِ الْاِشْكَالِ وَلِهٰذَا قَالَ عُمَرُ خَرَجَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنَّا وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا اَبْوَابَ الرِّبٰوا هٰكَذَا قَالُوْا۔

ترجمه: او یا بیان شافی نوی۔ لکه قول د باری تعالیٰ "وحرم الربوا" کښے ربوا دے ځکه ربا مجمل دے۔ دے له نبی علیه السلام خپل دے وینا سره بیان فرمائیلے دے۔ غنم د غنمو په بدله، جوار د جوارو، کهجورے د کهجورو په بدله مالګه د مالګے په بدله، سرۀ زر د سرو زرو په بدله، چاندی د چاندئ په بدله برابرلاس په لاس خرڅ کړئ۔ او زیاتے پکښے ربا وه۔ بیا موږ د تحریم د پاره اوصاف تلاش کړل۔ لپاره د دے چه د شپږو څیزونو نه علاوه د ما بقی څیزونو نو حال معلوم شی۔ نو بعضو قدر او جنس علت وګرځولو۔ او بعضو طعم او ثمنیت له او بعضو اقتیات او ادخار له علت وګرځولو۔ او په دے حضرات کښے هریو د خپل تعلیل مطابق تفریع بیان کړے ده الغرض بیان شافی نۀ و۔ او ربا د اجمال د حالت نه د اشکال طرف ته اوته۔ هم دے وجے نه حضرت عمر رضی الله عنه فرمائیلی وو۔ چه رسول اکرم صلی الله علیه وسلم موږ ته نه تشریف یوړو حالانکه موږ ته ئے د ربوا ابواب ندی بیان فرمائیلی۔ همدا سے علماوو ویلی دی۔

تشریح: شافعیؒ فرمائیلی وو چه د کلام مجمل مراد د متکلم د بیان نه ظاهر یږی مګر کله د متکلم بیان شافی وی. او کله غیر شافی وی. د بیان شافی مثال لکښے په زکوٰة او صلاة کښے تیر شوے دے. اوس دلته د بیان غیر شافی مثال ذکر کوے شی. نوموے فرمائیل چه قول د باری تعالیٰ "حرم الربوٰا" کښے لفظ د ربا مجمل دے. او لفظ د ربا څکه مجمل دے چه ربا په معنی د فضل او زیاتے سره راځی. اوهر یو فضل او زیاتے حرام نوی. نږدے چه بیع لره ے د فضل او زیاتی حاصلولو د پاره جائز کړے ده. لهذا د بیع په ذریعه چه کوم فضل او زیاتے حاصلیږی. هغه به حلال وی. بهرحال فضل حرام به هم وی. او حلال هم وی. مګر مونږ ته څوک معلوم ندی چه په "حرم الربوا" کښے چه کوم فضل ته حرام وئیل شوی دی. هغه کوم یو دے. دے وجے نه به ربا مجمل وی اود دے وضاحت رسول اکرم صلی الله علیه وسلم پخپل دے قول سره کړے دے "الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة" مثلاً بمثل یداً بید والفضل الربوا" یعنی پدے شپږ څیزونو کښے چه مونږ کوم څیزونه خپل هم جنس سره خرڅوو نو د دواړو عوض به برابر وی. په دواړو باندے په مجلس د عقد کښے قبضه وی. که چرته په کوم څیزونو کښے زیاتے وی نو هغه ربا ده اوشرعاً حرامه ده. پدے حدیث سره د شپږو څیزونو څخه څیزونو څخه څیزونو څخه

نقدینو یعنی د سرو سپینو زرو نه علاوه اقتیات اوان دخار دے۔ یعنی کوم څیزونه چه دا سے دی چه د هغے ذخیره کیدے شی او هغے له روزی نشی جوړ یدے نو په هغے کښے ربا حرامه ده۔ او په نقدینو کښے (سره زر، سپین زر) ربا حرامه ده۔ ددے نه په علاوه څیزونو کښے ربا حرام نلره۔ دے حضرات تو هریو دخیلو بیان شوو علتونو تعریفات بیان کړی دی۔ الغرض د رسول الله صلی الله علیه وسلّم غیر شافی دے۔ البته ربا کومه چه مجمل وه د رسول الله صلی الله علیه وسلّم دے بیان سره څرګنده نشوه البته مشکل ضرور ده۔ هم دے وجے نه حضرت عمر فاروق رضی الله عنه فرمایلی دی۔ چه صاحب شریعت صلی الله علیه وسلّم د دنیا تشریف یوړه حالانکه د ربا متعلق تسلی بخش وضاحت ئے نه دے فرمایلے۔ حضرت عمر رضی الله عنه د دے قول نه هم معلومیږی۔ چه د نبی علیه السلام د ربا په سلسله کښے چه کوم بیان دے هغه غیر شافی دے۔

وَاَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَهُوَ اسْمٌ لِمَا انْقَطَعَ رَجَاءُ مَعْرِفَةِ الْمُرَادِ مِنْهُ وَلَا يُرْجٰى بُدُوُّهُ اَصْلًا فَهُوَ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْمُحْكَمِ فِي غَايَةِ الظُّهُوْرِ فَصَارَ كَرَجُلٍ مَفْقُوْدٍ عَنْ بَلَدِهٖ وَانْقَطَعَ اَثَرُهٗ وَانْقَضٰى اَقْرَانُهٗ وَجِيْرَانُهٗ .

ترجمه : او متشابهه دا سے کلام نوم دے۔ چه د هغے د مراد په پوهیدلو اُمید ختم شوے وی۔ او د هغے په ظاهریدو باندے اُمید بالکل نوی۔ او دا د خفاء په آخری درجه کښے دا سے دے لکه محکم چه په آخری درجه د ظهور کښے دے نو متشابهه دا سے کس په شان دے۔ چه د خپل بنار نه غائب وی او د هغه نشان ختم شوے وی۔ او د هغه هم زولی اوکاونده یان قول مړه شوی وی۔

تشریح : متشابهه هغه کلام دے۔ چه د هغے مراد معلومولو اُمید بالکل ختم شوے وی۔ او د هغے د ظاهریدو هیڅ اُمید نوی۔ د اُمید ختمیدل که عارضی وی لکه یو کلام مجمل وی مګر د هغے د بیانولونه مخکښے رسول الله صلی الله علیه وسلّم وفات شوے وی نو دا کلام مجمل دا سے دے چه د هغے د مراد د معلومیدو اُمید وو مګر د هغے عارض یعنی د نبی علیه السلام د وفات د وجے نه دا اُمید ختم شو۔ او یا به دے

امید ختمیدل ذاتی وی مثلاً دیو کلام د مراد معلو میدلو نه امید ختمیدل خپله د رسول الله صلّی الله علیه وسلّم نه منقول دی. اګرچه عقل یکینې متردد وی. او یا امید منقطع کیدل دے وجے نه وی. چه انسان د هغے په پوهیدلو باندے قادر نه وی. لکه مسئله د تقدیر چه انسان د هغے په پوهیدلو بالکل قاصر دے. پخپله د نبی اکرم صلی الله علیه وسلّم ارشاد دے "اذ ذکر القدر فاسکتوا" چه کله د تقدیر د مسئلے ذکر وی نو تاسو خاموش اوسئ. بهرحال دکوم کلام د مراد معلومیدلو نه چه امید ختم شی. نو هغے کلام ته متشابهه ویلے شی. نو په کلام متشابهه کښے هم دا رنګ د آخری درجے خفاء وی لکه څنګه چه په محکم کښے د آخری درجے ظهور وی. او د متشابهه مثال د هغے سړی په شان دے چه د خپل وطن نه غائب شوے وی. او د هغه نشانات بالکل منقطع شوے وی. او د هغے هم زولی اوکاونډیان پوره ختم شوی وی. نو څرنګه چه د دے سړی د معلو مولو امید ختم شوے وی. هم دارنګه د کلام متشابهه مراد معلومولو امید هم ختم شوے دے.

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ قَبْلَ الْاِصَابَةِ اَیْ اِعْتِقَادُ اَنَّ الْمُرَادَ بِهٖ حَقٌّ وَاِنْ لَمْ نَعْلَمْهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَاَمَّا بَعْدَ الْقِيٰمَةِ فَيَصِيْرُ بِكَشْوَفٍ لِكُلِّ اَحَدٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَهٰذَا فِیْ حَقِّ الْاُمَّةِ وَاَمَّا فِیْ حَقِّ النَّبِیِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكَانَ مَعْلُوْمًا وَاِلَّا تَبْطُلُ فَائِدَةُ التَّخَاطُبِ وَيَصِيْرُ التَّخَاطُبُ بِالْمُهْمَلِ كَالتَّكَلُّمِ بِالزَّنْجِیِّ مَعَ الْعَرَبِیِّ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّ الْعُلَمَاءَ الرَّاسِخِيْنَ اَيْضًا يَعْلَمُوْنَ تَاوِيْلَهٗ وَسَنَشْاُ الْخِلَافَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْوَقْفُ عَلٰى قَوْلِهِ اِلَّا اللّٰهُ وَقَوْلُهٗ وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَاَةٌ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى جَعَلَ اِتِّبَاعَ الْمُتَشَابِهَاتِ حَظَّ الزَّائِغِيْنَ فَيَكُوْنُ حَظُّ الرَّاسِخِيْنَ هُوَ التَّسْلِيْمَ وَالْاِنْقِيَادَ وَ قِرَاءَةُ الْبَعْضِ اَلرَّاسِخُوْنَ بِدُوْنِ الْوَاوِ وَالْبَعْضِ وَيَقُوْلُ الرَّاسِخُوْنَ وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ لَا يُوْقَفُ عَلٰى قَوْلِهٖ اِلَّا اللّٰهُ بَلْ قَوْلُهٗ وَالرَّاسِخُوْنَ مَعْطُوْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ اللّٰهُ وَيَقُوْلُوْنَ حَالٌ مِنْهُ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اِلَّا اللّٰهُ وَالْعُلَمَاءُ الرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ وَلٰكِنَّ هٰذَا نِزَاعٌ لَفْظِیٌّ لِاَنَّ مَنْ قَالَ يَعْلَمُ الرَّاسِخُوْنَ تَاوِيْلَهٗ يُرِيْدُوْنَ يَعْلَمُوْنَ تَاوِيْلَهُ الظَّنِّیَّ وَمَنْ قَالَ لَا يَعْلَمُ الرَّاسِخُوْنَ تَاوِيْلَهٗ يُرِيْدُوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ التَّاوِيْلَ الْحَقَّ الَّذِیْ يَجِبُ اَنْ يُعْتَقَدَ عَلَيْهِ۔

ترجمه : او د متشابهه حکم دا دے چه دده سره صحیح معنی باندے ذپوهیږلو نه مخکښے ددے د حق کیدو اعتقاد وی. یعنی دا اعتقاد وی چه د متشابهه نه چه څه مراد وی هغه حق دی اګرچه د قیامت نه مخکښے به مونږ ته ددے علم نشی کیدے او قیامت نه روسته به انشاءالله هریو ته ددے معنے بنکاره شی داخبره د اُمت په حق کښے ده او پاتے شوه د نبی اکرم صلی الله علیه وسلّم په باره کښے نو هغوی ته متشابهه معلوم المراد وه کنی د تخاطب فائده به باطله شی. او (العیاذ بالله) دالله تعالیٰ به د مهمل سره تخاطب لازم راشی لکه عربی سړی سره په حبشی ژبه کښے خبرے کول. او همونږ دا مذهب دے. او امام شافعیؒ او عامة المعتزله وئیلی دی چه علماء راسخین هم د متشابهه په مراد پوهیږی. او ددے اختلاف منشاء قول د باری تعالیٰ "وما یعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم یقولون آمنا به" دے نو همونږ په نزد د باری تعالیٰ په دے قول "الا الله" باندے وقف واجب دے. او الراسخون فی العلم جمله مستانفه ده. دے وجے نه چه الله تعالیٰ په متشابهاتو پسے اتباع کونکو لره د زائغینو حصه کړی وه. لهٰذا د راسخینو حصه به تسلیم او انقیاد وی او دا دے وجے نه چه بعضے خلقو "الراسخون" بغیر د واوٌ نه لوستے دے. او بعضو (یقول الراسخون) لوستے دے. او د امام شافعیؒ په نزد په قول د باری تعالیٰ "الا الله" باندے به وقف نشی کولے. بلکه "والراسخون" په لفظ الله باندے معطوف دے او یقولون والراسخون نه حال دے. نو معنی به داشی چه د متشابهاتو په مراد باندے الله تعالیٰ او راسخین فی العلم پوهیږی. لیکن دا محض لفظی اختلاف دے. حکمه چه کومو حضراتو د اوّلی وی چه راسخین د متشابهاتو په مراد پوهیږی نو د دوی مراد دا دے. چه هغوی ته ظنی مراد پیژنی. او چا چه وئیلی دی چه راسخین ددی په مراد نه پوهیږی. نو د هغوی مراد دا دے چه هغوی ته یقینی مراد باندے نه پوهیږی چه په کومه باندے اعتقاد واجب وی.

تشریح : ماتن رحمة الله علیه د متشابهه حکم بیانولو سره فرمائی. چه د متشابهه حکم دا دے. چه ددے صحیح معنی پیژندلو نه مخکښے ددے د حق کیدو اعتقاد وی. یعنی دا اعتقاد وی چه د متشابهه نه الله تعالیٰ د کومے معنے ارادہ فرمائیلے ده هغه حق او د واقع مطابق ده. اګرچه د قیامت نه مخکښے مونږ ته د هغے علم نه وی. او د قیامت

نه روستو حزبه د متشابهه معنی هر یوکس ته ظاهر شی ـ دلته د اعتقاد نه اجمالی اعتقاد مراد دے ـ یعنی د متشابهه په معنی باندے د پوهیدلو نه مخکښے د دے په مراد باندے اجمالاً اعتقاد ساتل ضروری دی ـ داسے نده حڅرنګه چه بعد پدے باندے تفصیلاً اعتقاد ساتل ضروری دی ـ داسے نده حڅرنګه چه د مصنّف دعبارت نه ښکاره معلومیږی چه د متشابهه په صحیح معنی باندے د پوهیدلو نه روستو دے حق کیدلو اعتقاد ساتل ضروری ندی ـ ولے چه مصنف وئیلی دی چه د متشابهه په صحیح معنی باندے د پوهیدلو نه مخکښے د هغے د حق کیدلو اعتقاد وی او د دے خبرے مفهوم مخالف داشو چه په صحیح معنی باندے د پوهیدلو نه روستو به ئے اعتقاد نوی حالانکه داخبره بالکل غلطه ده ـ

شارحؒ د نور الانوار ملاجیونؒ فرمائی چه حمّو نږ داحنافو په نزد متشابهه مراد یقینی طور باندے نه معلومیدل دائمت په حق کښے دی ـ یعنی داخبره حمّو نږ په نزد مسلمه ده ـ چه د متشابهه مراد یقینی طور باندے یوامتی ته هم ندے معلوم اوپاتے شوه درسول الله صلی الله علیه وسلّم معامله ـ نو دوئی ته د متشابهات مراد معلوم وو ـ حڅکه که رسول الله صلی الله علیه وسلّم لپاره د متشابهاتو په مراد باندے نه معلومیدل تسلیم کړلے شی ـ نو په متشابهاتو سره نبی علیه السلام د مخاطب کولو فائده به باطله شی ـ او (نعوذ بالله) د مهمل کلام سره به الله تعالیٰ کلام لازم شی ـ لکه د یو عربی سره په حبشی ژبه کښے خبرے کول ـ یعنی حڅرنګه چه تکلم بالمهمل اوتکلم بالزنجی مع العربی باطل دے ـ همدارنګه د نبی علیه السلام په حق کښے د غیر معلوم المراد په صورت کښے د متشابهاتو سره خبرے کول به باطل وی ـ او کوم شے چه باطل ته مستلزم وی هغه خو خپله باطل وی ـ نو دے وجے د نبی په حق کښے د متشابهاتو غیر معلوم المراد کیدل هم باطل وی ـ او هر کله چه د نبی په حق کښے د متشابهاتو غیر معلوم المراد کیدل باطل وی نو معلوم المراد کیدل به ثابت وی ـ دے خبرے تائید د صدیق اکبرؓ د دے قول نه هم کیږی ـ "فی کل کتاب سرٌّ وسرُّ فی القرآن هذه الحروف" یعنی هر کتاب کښے د رازخبرے وی ـ او په قرآن کښے دالله او رسول الله ترمینځ د رازخبرے د حروف یعنی مقطعات قرآن دی ـ نو نبی علیه السلام دے حروفو رازدار به هغه وخت کیدے شی ـ چه

کله نبی علیه السلام د دے د مراد نه خبردار وی. نو بهرحال د اخبر ثابت شوه. چه حُمُوْن په نزد د متشابهاتو مراد اگرچه په امت کښے چا ته معلوم نه دے نه علمائے راسخین نه او نه علمائے غیر راسخین ته اونه عوام الناس ته لیکن نبیؐ ته معلوم دی. او امام شافعیؒ او معتزله مذهب دا دے. چه د نبیؐ نه علاوه په امت کښے علمائے راسخین هم د متشابهاتو د مراد نه خبردار دی. او د احناف او شوافعو تر مینځه د اختلاف منشاء د قرآن پاک دا آیت دے "هو الذی انزل علیك الکتاب منه ایات محکمات هن ام الکتاب واخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله ویعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم یقولون آمنا به" (ترجمه) هم الله ذات دے چا چه نازل کړے دے په تا باندے کتاب چه په هغے کښے بعض محکم آیتونه دی. یعنی د هغے معنی واضحه ده - هغه اصل دی د کتاب او څه متشابهه یعنی چه د هغے معنی معلوم یا متعین ندی نو د چا په زړه د تو کښے چه کجروی ده. هغه دگمراهئ حوږولو په غرض د متشابهاتو پیروی کوی او د مطلب معلومولو په وجه د هغے مطلب سوا د الله نه هیڅ څوک نه پیژنی. او د مضبوط علم والا وائی چه مونږ په دے باندے یقین لرو. پدے آیت حُمُوْن په نزد باندے اِلّا الله باندے وقف واجب دے. او (الراسخون فی العلم) مشکل جمله ده. په لفظ د الله باندے د دے عطف ندے شوے. نو مطلب ئے اوس دا شو. چه د متشابهه مراد سوا د الله نه هیڅ څوک نشی پیژندے. او کوم خلق چه د پوخ علم والا دی. هغوئ وائی. چه مونږ د دے په مراد باندے ایمان راوړے دے. یعنی د متشابهاتو نه چه الله تعالیٰ څه اراده هم کړے ده. حُمُوْن په هغے باندے ایمان دے. اگرچه د دے د مراد علم مونږ ته نۀ دی. په اِلّا الله باندے د وقف واجب کیدو او د راسخون فی العلم ته د متشابهاتو مراد نه معلومیدو یو دلیل دا دے. چه الله تعالیٰ د متشابهاتو اتباع کونکی او د هغے مراد کښے تلاش کونکو له زائغین (مائلین الی الباطل) حصه گرځولے شوے ده. نو فرمائیلی دی. (فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله" لهذا د دے آیت په مقابله کښے به د راسخینو حصه د تسلیم او انقیاد وی. او د هغه وخت کیدے نه نفی. چه کله د راسخین فی العلم د متشابهاتو مراد معلومولو نه بغیر په هغے باندے ایمان راوړی او حُمُوْن پدے تسلیم کړی.

دویم دلیل وادے ۔ چہ بعضے قرأ تو نوکښے "الراسخون" بغیر د واو نہ دے ۔ او بعضے قرأ تو نوکښے ویقول الراسخون دے ۔ او پدے دواړو صورتونو کښے الراسخون پہ لفظ دالله باندے عطف ندے ۔ او هرکله چہ پہ لفظ دالله باندے د الراسخون عطف نشته دے ۔ نو د متشابهاتو مراد پیژندلو کښے به راسخین د الله سره شریك نوی ۔ نو دے نه هم معلومه شوه چه راسخین فی العلم ته د متشابهاتو مراد معلوم ندے ۔ لیکن پدے باندے اعتراض وارد ږی ۔ چه د متشابهاتو مراد د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم ته هم معلوم نشی حکمه چه پہ إلّاالله باندے د وقف واجب کیدو پہ صورت کښے د متشابهاتو مراد معلومیدل صرف الله تعالیٰ سره به خاص وی ۔ او داد دے خبرے تقاضا کوی چه د متشابهاتو مراد د الله تعالیٰ نه علاوه چا ته هم ندی معلوم نه رسول الله صلی الله علیه وسلم ته اونه راسخین فی العلم ته ۔ حالانکه داخبره د محکمو خبرے خلاف ده ۔ ولے چه محکمے تاویله شوه چه د متشابهاتو مراد به نبی علیه السلام معلوم دی کتی د تخاطب فائده به باطله شی ۔ دد ے جواب وادے ۔ چه دد ے قول د باری تعالیٰ "و ما یعلم تاویله الا الله" معنی ده ۔ "و ما یعلم تاویله بدون الوحی الا الله" یعنی د متشابهه مراد بغیر د وحی نه سوا د الله تعالیٰ نه هیڅوک نه پیژنی ۔ او رسول الله صلی الله علیه وسلم نه د وحی په ذریعه د متشابهه مراد معلوم وو ۔ نو پدے صورت کښے به د الله تعالیٰ استثناء هم صحیح شی او د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم د متشابهه د مراد نه واقف کیدل هم ثابت شی ۔ او امام شافعیؒ فرمایلی دی چه پہ الا الله باندے د وقف ونه کړے شی بلکه الراسخون فی العلم به لفظ الله باندے عطف دے ۔ او یقولون آمنا به ؛ د الراسخون نه حال واقع دے ۔ او د آیت مطلب وادے چه د متشابهاتو مراد هیڅوک نه پیژنی سوا د الله تعالیٰ نه او د مضبوط علم والونه پہ دے حال کښے چه هغوی ته مضبوط علم والا ویلے شی ۔ چه مونږ پہ متشابهه باندے ایمان راوړے دے یعنی د متشابهاتو نه چه څه مراد دی ۔ نو پدے حمونږ ایمان دے ۔ صاحب د نورالانوار وائی چه حمونږ ډیر شوافعو تر مینځه چه کوم اختلاف دے ۔ یعنی چه مونږ وایو چه "الراسخون" د متشابهه د مراد نه واقف ندی او هغوی وائی چه واقف دی ۔ د الفظی نزاع ده حکمه چه کوم حضرات د وائی چه راسخین د متشابهاتو د مراد نه واقف دی ۔ د هغوی

منشاء دا ده چه راسخین د متشابهاتو ظنی مراد نه خبر دی ۔ حکمه چه صحابه او تابعینو د قرآن د متشابهاتو چه کوم تفسیرونه کړی دی ۔ هغه یوّل تفسیرونه ظنی دی ۔ او ددے خبرے احناف او شوافع یوّل قائل دی ۔ او کوم حضرات چه دا خبره کوی چه راسخین د متشابهاتو مراد نه خبر ندی ۔ د هغوی منشاء داده چه راسخین ته د متشابهاتو دا سے علم یقینی نه ندے حاصل چه په هغے باندے اعتقاد واجب وی او احناف وشوافع دوارُه ددے خبرے قائل دی ۔

فَإِنْ قُلْتَ فَمَا فَائِدَةُ إِنْزَالِ الْمُتَشَابِهَاتِ عَلَى مَذْهَبِكُمْ قُلْتُ الْإِبْتِلَاءُ بِالْوَقْفِ وَالتَّسْلِيمِ لِأَنَّ النَّاسَ عَلَى ضَرْبَيْنِ ضَرْبٌ يَبْتَلُونَ بِالْجَهْلِ فَابْتُلُوا هُمْ أَنْ يَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ وَيُشْتَغِلُوا بِالتَّحْصِيلِ وَضَرْبٌ هُمْ عُلَمَاءُ فَابْتُلُوا هُمْ أَنْ لَا يَتَفَكَّرُوا فِي مُتَشَابِهَاتِ الْقُرْآنِ وَسُنَّتِهَا أَسْرَارٌ فَإِنَّهَا سِرُّ بَيْنَ اللهِ وَرَسُولِهِ لَا يَعْلَمُهَا أَحَدٌ غَيْرُهُ لِأَنَّ ابْتِلَاءَ كُلِّ وَاحِدٍ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَى خِلَافِ مُتَمَنَّاهُ وَعَكْسِ هَوَاهُ فَهَوَاءُ الْجَاهِلِ تَرْكُ التَّحْصِيلِ وَالْخَوْضِ فِيمَا يُبْتَلَى بِهِ وَهَوَاءُ الْعَالِمِ اطِّلَاعُ كُلِّ شَيْءٍ فَيُبْتَلَى بِتَرْكِهِ ۔

ترجمه: که چرته ته دا اعتراض وکړے چه ستاسو د مذهب مطابق د متشابهاتو د نازلیدو څه فائده ده ۔ نو زه به دا جواب درکړم چه د توقف او تسلیم په آزمائش کښے خلق مبتلا کول دی ۔ حکمه چه خلق دوه قسمه دی یو هغه چه په جهل کښے مبتلا دی نو د هغے خلقو آزمائش دا دے چه علم زده کړی ۔ او په حصول علم کښے مشغول وی ۔ او یو قسم اهل علم دی ۔ د هغوی د پاره امتحان دا دے چه هغوی د قرآن په متشابهاتو او د هغے د رازونو نیان په خبرو کښے د غور فکر نه کوی ولے چه متشابهات د الله او رسول تر مینځ د راز خبرے دی ۔ دا دالله او رسول نه علاوه هیڅوک نشی پیژندے ۔ حکمه چه د هر یو آزمائش د هغوی د تمنا او آرزو خلاف دی ۔ نو د جاهل خواهش علم حاصلول او په هغے کښے غور او فکر کول پریخودل دی ۔ لهذا ده له د تحصیل علم په آزمائش کښے مبتلا کولے شی ۔ او د عالم خواهش د هر څیز نه خبر یدل دی لهذا دوی له په هر څه باندے د

د پوهید لو د حذ بے ترک کولو پہ آزمائش کښے مبتلا کولے شی ۔

تشریح ؛ پہ دے عبارت کښے شارح د نورالانوار ملا جیونؒ د شوافعو د طرفنہ د احنافو خلاف د اعتراض او د هغے جواب نقل کړے دے ۔ شوافع وائی هرکله چہ ستاسو پہ نزد را سخنین فی العلم نہ د قرآن د متشابهاتو علم نشته دے ۔ نو بیا د متشابهاتو د نازلیدو څہ فائده ده ۔ حکمه چه قرآن د عمل دپاره نازل شوے دے ۔ او عمل بغیر د علم نه ممکن ندے او ستاسو دوینا مطابق د متشابهاتو علم راسخین فی العلم نه ندے حاصل ۔ او کله چه د متشابهاتو علم نشته دے ۔ نو غیر راسخین نه به بطریق اولی علم نوی او کله چه د متشابهاتو د سمد علم چانته هم نشته دے نو په متشابهاتو باندے عمل کول به ممکن نوی ۔ او هرکله چه په متشابهاتو باندے عمل کول ممکن ندے نو د متشابهاتو د نازلیدو څه فائده ؟ دے جواب دادے چه د قرآن د متشابهاتو د نازلیدو فائده خلق د توقف او د تسلیم په آزمائش کښے مبتلا کول دی ۔

عاشقی چیست بگو بندۂ حیراں بودن دل بدست دیگر دادن و حیراں بودن

یعنی د قرآن متشابهات د خلقو د امتحان او آزمائش دپاره نازل شوی دی حکمه چه خلق پرې دوه قسمه دی ۔ یو قسم د جهلاء دے ۔ د هغوی آزمائش خو دادے چه هغوی علم حاصل کړی او د علم زده کړه کښے مشغول او سیږی ۔ او دویم قسم د علماؤ دے د هغوی آزمائش دادے چه دوی د د متشابهاتو او د هغے د راز و نیاز په خبرو کښے د مغز نه حزابوی ۔ حکمه چه متشابهات قرآن د الله او رسول ترمینځه د راز خبرے دی ۔ دے (خبرو) لره د الله او رسول نه علاوه هیڅوک نه پیژنی ۔ د دواړو قسمو آزمائش په دے طریقه وشو چه د هر یو آزمائش د هغه د تمنا او خواهش نه خلاف دی ۔ نو د جاهل خواهش داوی چه د علم حاصلول او په هغے کښے غور و فکر کول د ترک کړے شی ۔ لهذا د ۀ لره ئے د حصول علم او اشتغال علم په آزمائش کښے مبتلا کړے شو ۔ او د عالم خواهش داوی چه هغه د د هرڅه نه خبردار وی ۔ لهذا د ۀ لره ئے د هرڅه پوهے حذ به ترک کولو په آزمائش کښے مبتلا کړے شو ۔ حاصل د خبرے دا شو چه متشابهات ئے نازل کړل نو جهلاء ته پکښے د تحصیل علم ترغیب ورکړے شو ۔ او علماء د متشابهاتو د غور و فکر نه منع کړے شو ۔

ثُمَّ الْمُتَشَابِهُ عَلٰی نَوْعَیْنِ نَوْعٌ لَا یُعْلَمُ مَعْنَاهُ اَصْلًا کَالْمُقَطَّعَاتِ فِیْ اَوَائِلِ السُّوَرِ مِثْلُ الٓمٓ الٓمٓرٰ فَاِنَّهَا یُقْطَعُ کُلُّ کَلِمَةٍ مِنْهَا عَنِ الْاٰخَرِ فِی التَّکَلُّمِ وَلَا یُعْلَمُ مَعْنَاهُ لِاَنَّهٗ لَمْ یُوْضَعْ فِیْ کَلَامِ الْعَرَبِ لِمَعْنًی مَّا اِلَّا لِغَرَضِ التَّرْکِیْبِ وَنَوْعٌ یُّعْلَمُ مَعْنَاهُ لُغَةً لٰکِنْ لَا یُعْلَمُ مُرَادُ اللّٰهِ تَعَالٰی لِاَنَّ ظَاهِرَهٗ یُخَالِفُ الْمُحْکَمَ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی یَدُ اللّٰهِ وَالرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی وَوُجُوْهٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وَاَمْثَالُهٗ وَیُسَمّٰی هٰذِهٖ اٰیَاتُ الصِّفَاتِ وَقَدْ طَوَّلْنَا الْکَلَامَ فِیْ تَحْقِیْقِهَا وَتَاوِیْلَاتِهَا فِی التَّفْسِیْرِ الْاَحْمَدِیِّ فَلْیُطَالِعْ ثَمَّهٗ .

ترجمہ : بیا د متشابہ دوہ قسمہ دی۔ یوھغہ دے چہ د ھغے معنی بالکل معلوم نوی ۔ لکہ د سورتونو پہ شروع کښے حروف مقطعات مثلاً الٓمٓ الٓمٓرٰ حٰمٓ چہ د مقطعاتو ھر کلمہ د بلے کلے نہ جُدا د بلے شی ۔ اودے معانی علم معلوم نوی ۔ حٰمٓ چہ د احروف تہجی پہ کلام عرب کښے د ترکیب د غرض نہ علاوہ کوے بلے معنے لرہ ندی وضع شوی ۔ او یوقسم ھغہ دے چہ د ھغے لغوی معنی خو معلوم وی ۔ لیکن د اللہ تعالیٰ مراد معلوم نوی ۔ حٰمٓ چہ د ھغے ظاھری معنی د محکم خلاف وی ۔ لکہ قول د باری تعالیٰ یَدُ اللّٰہِ ، وَجْہُ اللّٰہِ ، الرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی ، وُجُوْہٌ یَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ، او دا سے نور اقوال ، اودے لرہ آیات صفات سرہ موسوم کولے شی ۔ او مونږ د دے آیتونو د تحقیق او تاویلاتو پہ سلسلہ کښے پہ تفسیر احمدی کښے طویل کلام کړے دے ھلتہ مطالعہ کول پکار دی ۔

تشریح : شیخ فرمائیلی دی چہ د متشابہاتو دوہ قسمہ دی ۔ یوقسم ھغہ دے چہ د ھغے معنے بالکل نوی معلوم ۔ نہ تے لغوی معنی معلومہ وی او نہ مرادی معنی لکہ د سورتونو پہ شروع کښے الٓمٓ ۔ حٰمٓ وغیرہ مقطعات دی ۔ چہ نہ دے لغوی معنی معلومہ دہ او نہ معنی مرادی ۔ او مقطعات تہ مقطعات حُکماً وبلے شی ۔ چہ دے ھر حرفی د بل حرف نہ جُدا جُدا او بیلے شی ۔ یعنی د تکلم پہ وخت ھر حرف د بل حرف نہ جُدا جُدا او بیلے شی ۔ اگرچہ د اخبرہ پہ کتابت کښے نوی بلکہ بقول یوشان لیکلے شی ۔ اودے د غیر معلوم المعنی وجہ دادہ چہ د عربو پہ کلام کښے د احروف صرف دی دیارہ وضع شوی دی چہ پدے سرہ د کلماتو ترکیب کولے شی ۔ ددے مقصد

نه علاوه بلے معنی دپارہ د احروف ندی وضع شوی ۔ دلته پراشکال دے چه د کلماتو ترکیب هم یوه معنی ده ۔ لهذا د دے حروفو ترکیب کلمات دپارہ مقرر کیدل په حقیقت کښے د معنی دپارہ مقرر کیدل دی ۔ او چه کله د احروف د معنی دپارہ موضوع وی نو بیا داویل چه د دے حروفو معنی بالکل نا معلومیدی څرنګه درسته ده ؟ د دے جواب دا دے چه د معنیٰ نه مراد هغه دے کوم چه د لفظ نه مراد وی یعنی معنیٰ هغے ته وئیلے شی۔ کوم چه د لفظ نه مراد وی ۔ او پاتے شو ترکیب ، نو دا د لفظ نه مراد ندے ۔ بلکه دا د لفظ دپارہ دے ۔ یعنی د حروف تهجی په ترکیب سره لفظ او کلمه تیاریږی دا سے نده چه "لفظ" په ترکیب باندے دلالت کوی ۔ او چه کله دا سے ده نو ترکیب کلمات ته معنی نشی وئیل کیدے او چه ترکیب د دے حروفو معنیٰ نده نو د دے حروفو غیر معلوم المعنی کیدل ثابت شو ۔ دویم قسم دا دے ، چه د متشابهاتو معنی خو معلومه وی مګر د الله تعالیٰ مراد ے نوی معلوم او وجه ے دا ده چه د متشابهو ظاهری معنی د محکم خلاف ده ۔ لکه " ید الله " د الله تعالیٰ لاس او " وجه الله " د الله تعالیٰ څ الرحمٰن علی العرش استویٰ " رحمٰن عرش نشین شو ۔ " وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة " څه محوته به په هغه ورځ تازه وی خپل پروردګار ته به ګوری ۔ پدے آیتونو کښے لفظ ید ، وجه او استویٰ لغوی معنیٰ (لاس ، څ ، ناسته) خو معلومے وی ۔ لیکن دے څیزونو نه د الله تعالیٰ څه مراد دے ۔ دا معلوم ندی ۔ ځکه چه دے ظاهری او لغوی معنی د محکم خلاف دی ۔ ځکه آیت " لیس کمثله شئ " د الله تعالیٰ مثل هیڅ شے نشته) دے باره کښے د اخبره محکم ده چه په مخلوق کښے یو څیز هم د خالق مثل ندے ۔ نو پدے آیت سره دا څرګنده معلومه شوه ۔ چه پدے متشابهاتو کښے د انسان د لاس پشان لاس د انسان د څ پشان څ او د انسان د ناستے په شان ناسته مراد نده بلکه دے نه د الله تعالیٰ څه نور مطلب دے چه د هغے یقین او قطعی علم صرف الله ته دے مونږ ته دے یقینی علم ندے حاصل ۔ صاحب د نور الانوار وئیلی دی چه دے آیتونه آیات صفات وئیلے شی ۔ او د دے آیات صفاتو تحقیق او تاویل په تفسیر احمدی کښے په تفصیل سره بیان شوی دی ۔ چه صحیح مقام ے تفسیر دے نه اصول فقه ۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ اَقْسَامِ التَّقْسِيْمِ الثَّانِي شَرَعَ فِي بَيَانِ اَقْسَامِ التَّقْسِيْمِ الثَّالِثِ فَقَالَ اَمَّا الْحَقِيْقَةُ فَاسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ مَاوُضِعَ لَهٗ فَاللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ يَتَنَاوَلُ الْمُهْمَلَ وَالْمَجَازَ وَغَيْرَهُمَا وَقَوْلُهٗ اُرِيْدَ بِهٖ مَاوُضِعَ لَهٗ فَصْلٌ يُخْرِجُهُمَا وَالْمُرَادُ بِالْوَضْعِ تَعْيِيْنُ لِلْمَعْنٰى بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ قَرِيْنَةٍ فَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ التَّعْيِيْنُ مِنْ جِهَةِ وَاضِعِ اللُّغَةِ فَوَضْعٌ لُغَوِيٌّ وَاِنْ كَانَ مِنَ الشَّارِعِ فَوَضْعٌ شَرْعِيٌّ وَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ مَخْصُوْصٍ فَوَضْعٌ عُرْفِيٌّ خَاصٌّ وَالَّا فَوَضْعٌ عُرْفِيٌّ عَامٌّ وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْحَقِيْقَةِ هُوَالْوَضْعُ بِشَيْءٍ مِنَ الْاَوْضَاعِ الْمَذْكُوْرَةِ وَفِي الْمَجَازِ عَدَمُهٗ فَهُمَا فِي الْحَقِيْقَةِ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَقَدْ يُوْصَفُ بِهِمَا الْمَعَانِيْ وَالْاِسْتِعْمَالُ اِمَّا مَجَازًا اَوْ عَلٰى اَنَّهٗ مِنْ خَطَاءِ الْعَوَامِ۔

تشریح: او چه کله مصنف د تقسیم ثانی د اقسامو نه فارغ شو نو د تقسیم ثالث د اقسامو په بیان کولو کښے شروع وکړو۔ نو وئے فرمایل چه حقیقت د هر هغه لفظ نوم دے چه د هغے نه مراد د هغے موضوع له وی نو لفظ د جنس په مرتبه کښے دے۔ چه مهمل مجاز وغیره ته شامل دے۔ او د مصنف قول "اُرِيْدَ بِهٖ مَاوُضِعَ لَهٗ" فصل دے۔ چه مهمل او مجاز دواړه ولره خارجوی۔ او د وضع نه مراد لفظ لره د معنی د پاره پیدا سے طریقه باندے متعین کول چه لفظ په هغه معنی باندے بغیر د قرینے نه دلالت کوی۔ نو که چرته دا یقین د واضع لغت د طرف نه وی۔ نو دا به وضع لغوی وی۔ او که د شارع طرفه وی نو دا به وضع شرعی وی۔ او که چرته د یو مخصوص جماعت د طرفه وی۔ نو دا به وضع عرفی خاص وی کنی وضع عرفی عام به وی۔ او په حقیقت کښے په دے مذکوره وضعو کښے د یوے د هغے اعتبار کړے شوے دے۔ او په مجاز کښے عدم وضع معتبره ده۔ نو په اصل کښے د دواړو د الفاظو په عوارض کښے ده۔ او کله په حقیقت او مجاز سره معانی او استعمالات هم متصف کیږی په اعتبار د مجاز سره یا پدے بناء چه داد عوامو د خطاء د قبیلے نه ده۔

تشریح: مصنف چه کله د تقسیم ثانی د اقسامو او د هغے د احکامو نه فارغ شو نو اوس ئے د دریم تقسیم اقسام او د هغے احکام بیانول شروع کول غواړی۔ د دریم تقسیم لاندے هم څلور قسمونه دی۔ (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایه

حقیقت د فعلیه په وزن باندے حقّ نه ماخوذ دے ۔ حقّ د ثبت په معنی باندے دے حقیقت صفت دے اولفظ ے موصوف یعنی "اللفظ الحقیقة" او په لفظ حقیقة کښے تاء د پاره د نقل ده ۔ یعنی حقیقت لره د وصفیت نه اسمیت طرف ته نقل کړے شوے دے کوم لفظ چه د معنی موضوع له د پاره مستعمل وی هغه ته حقیقت وئیلے شی چه هغه په خپل ځائے ثابت وی احترازدیمزا ے مجاز نوی شوے ۔

مصنفؒ د حقیقت تعریف بیانولو سره فرمائی چه حقیقت د هغه لفظ نوم دے چه د هغے نه هغه معنی مراد وی چه هغه د پاره لفظ وضع کړے شوے وی ۔ د حقیقت او مجاز په تعریف کښے د "ارید" لفظ پدے خبره دلالت کوی ۔ چه استعمال د حقیقت اود مجاز په شرائطو کښے دے ۔ یعنی لفظ د وضع نه د روسته او استعمال نه ړومبے نه حقیقت دے او نه مجاز دے ۔ البته داستعمال نه که چرته د لفظ نه د معنی موضوع له اراده وکړے شی ۔ نو لفظ به حقیقت وی ۔ او که چرته د معنی غیر موضوع له اراده وکړے شی نو لفظ به مجاز وی بهرحال لفظ به حقیقت یا مجاز هغه وخت وی چه کله لفظ مستعمل وی ۔ د استعمال نه محکښے لفظ نه حقیقت وی اونه مجاز ۔ شارحؒ دقیود اتو فوائد بیانوی ۔ چه په تعریف کښے لفظ د جنس په مرتبه کښے دے ۔ چه مهمل، مجاز او معنی مستعمل فیه نو لوته شامل دے ۔ اود مصنف قول "ارید به ماوضع له" د فصل په مرتبه کښے دے ۔ چه مهمل او مجاز دواړه د تعریف نه خارجوی ۔ په دے باندے چه مهمل خو دیوے معنی د پاره هم موضوع نوی ۔ اود مجاز نه ماوضع له مراد نوی ۔ لیکه غیر ماوضع له مرادوی ۔ نو "ارید به ماوضع له" د قید نه دواړه خارج شو ۔ شارحؒ د وضع معنی بیانولو سره و فرمائیل چه د وضع نه مراد داد ے چه لفظ دیوے معنی د پاره پدے طریقه متعین کړے شی ۔ چه هغه لفظ پدے معنی باندے بغیر د څه قرینه نه دلالت وکړی ۔ یعنی په دلالت کولو کښے څه قرینے محتاج نوی ۔ بیا د دے وضع خلور قسمونه دی ۔ (۱) وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳) وضع عرفی خاص (۴) وضع عرفی عام ۔ ولے چه لفظ معنیٰ د متعین کول به واضع لغت د طرف نه وی ۔ یا به واضع د شرع طرف نه وی یا به دیو مخصوص جماعت د طرف نه وی او یا به د عاموخلقو د طرف نه وی ۔ که چرته پدے مجمے وی نو وبه ته وضع لغوی به و ئیلے شی ۔ لکه د انسان وضع حیوان ناطق

دپارځ اودصلاة وضع دعا دپارځ ده اوکه چرته دویم وی نو داوضع شرعی ده لکه دصلاة وضع دارکان مخصوصه (مونځ) دپارځ اوکه چرته دریم وی نو داوضع عرفی خاص ده لکه دنحویانو په نزد د فعل وضع دهغه کلمے دپارځ چه په مستقل معنی باندے دلالت کوی اودیوے زمانے سره مقترن وی - اوکه څلویم وی نو داوضع عرفی عام ده لکه دداسے وضع دخاروی دپارځ دے -

صاحب د نورالانوار واقی چه د حقیقت دپارځ داشرط نه دے چه لفظ به دیوے معنے دپارځ دے څلورو وضعوپه اعتبار سره وی - بلکه په دے څلورو کښے دیو وضع ثابتیدل هم کافی دی - یعنی که چرته لفظ په مذکورو وضعو کښے دیو وضع په اعتبار سره د معنی دپارځ وضع کړے شو نو دیته به حقیقت وئیلے شی اوپه حقیقت کښے همدا معتبر ده اوپاتے شو مجاز نو پدے کښے فی الجمله دعدم وضع کیدل معتبر دی - یعنی د مجاز کیدلو دپارځ دومره کافی ده چه لفظ دیو وضع په اعتبار سره موضوع نه وی - دا مطلب ئے هرگز نه دے که چرته لفظ د څلورو وضعوپه اعتبار سره نوی نو مجاز ورته وئیلے شی - مثلاً لفظ دصلاة د دعا په معنی کښے حقیقت لغوی دے - او دارکان مخصوصه په معنی کښے مجاز لغوی دے - اوداهل شرع په نزد باندے دارکان مخصوصه په معنی کښے حقیقت دے - اوددعا په معنی کښے مجاز دے - نواوس اګوره چه لفظ دصلاة دارکان مخصوصه په معنی کښے داهل لغت په نزد ورته مجاز صرف دے دپارځ وئیل شوے دے - چه داواضع لغت دطرف نه دارکان مخصوصه په معنی باندے نه دے وضع شوے اګرچه دواضع شرع دطرف نه دارکان مخصوصه دپارځ موضوع دے - بهرحال ثابته شوه چه مجاز کیدلو دپارځ دیو وضع په اعتبار سره نه وضع کیدل هم کافی دے - د یوولو وضعو په اعتبار سره نه موضوع کیدل ضروری ندی - شارح واقی چه په اصل کښے حقیقت او مجاز د الفاظو د عوارضونه دی - یعنی حقیقت او مجاز دواړه سره لفظ متصف کیږی - نرد ے چه وئیلے شی چه دالفظ حقیقی دے اودالفظ مجازی اوکله دحقیقت او مجاز سره معنی اواستعمال هم متصف کیږی - نو وئیلے شی - دا معنی حقیقی ده اوداسی معنی مجازی ده - دا استعمال حقیقی دے اوداستعمال مجازی دے -

شارح واقی چه حقیقت او مجاز سره معنی اواستعمال متصف کول داخر مجازاً دی

اویا داد عوامو غلطی ده - یعنی معنی او استعمال د حقیقت او مجاز سره متصف کول یا حز مجازاً دی اویا داد عوامو د غلطی نه دے . مجازاً حزحکه دے چه لفظ اود معنی ترمینځه حشه لږ غوندے مناسبت دے اود لفظ او استعمال ترمینځه هم مناسبت دے - لږدے مناسبت دوجے نه کوم څیز سره چه لفظ متصف کیږی هم هغے سره معنی او استعمال هم متصف کیږی . محشی وائی چه دے له دعوامو غلطی کرحول صحیح ندی حکه چه کله علاقه د مناسبت موجوده وی لږدا خطاء څرنګه کیدے شی -

وَحُكْمُهَا وُجُوْدُ مَا وُضِعَ لَهُ خَاصًّا كَانَ اَوْعَامًّا فَاِنَّ الْحَقِيْقَةَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ جَمِيْعًا فَاِنَّ قَوْلَهُ تَعَالٰى يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا ارْكَعُوْا وَقَوْلَهُ تَعَالٰى وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى خَاصٌّ بِاِعْتِبَارِ الْفِعْلِ وَهُوَ الرُّكُوْعُ وَالزِّنَا وَعَامٌّ بِاِعْتِبَارِ الْفَاعِلِ وَهُمُ الْمُكَلَّفُوْنَ .

ترجمه : د حقیقت حکم د معنی موضوع له ثابتیدل دی - برابره خبره ده که هغه معنی خاص وی که عام حکه چه حقیقت د خاص او عامو دواړو سره جمع کیږی حکه چه د باری تعالیٰ قول " یا ایها الذین امنوا ارکعوا " او د باری تعالیٰ قول " ولاتقربوا الزنی " فعل یعنی رکوع او زنا په اعتبار سره خاص دے او فاعل یعنی د مکلفینو په اعتبار سره عام دے -

تشریح : ماتن علیه الرحمة فرمائی چه د حقیقت حکم دادے چه دے د معنی موضوع له ثبوت وی - معنی موضوع له خاص وی یا که عام - د امر په صورت کښے وی یا نهی په صورت کښے - ولے چه حقیقت خاص سره هم جمع کیږی - اود عام سره هم د امر په صورت کښے هم محقق وی اود نهی په صورت کښے هم - لکه د الله تعالیٰ دا دوه اقواله " یا ایها الذین آمنوا ارکعوا " او " ولاتقربوا الزنی " نو فعل یعنی د رکوع اود زنا په اعتبار سره خاص دے - او فاعل یعنی د مکلف په اعتبار سره عام دے او معنی موضوع له یعنی حقیقت د دواړو سره جمع دے د رکوع معنی موضوع له انحناء د تبیتید لو معنی ده اود زنا معنی موضوع له ادخال فرج فی الفرج ده -

وَاَمَّا الْمَجَازُ فَاسْمٌ لِمَا اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا اَیِ اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَغَيْرِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَاحْتَرَزَ بِهٖ عَنْ مِثْلِ اِسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْاَرْضِ فِي السَّمَاءِ مِمَّا لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَعَنِ الْهَزْلِ فَاِنَّهٗ وَاِنْ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لٰكِنْ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ يُذْكَرْ قَيْدُ كَوْنِهٖ عِنْدَ قِيَامِ قَرِيْنَةٍ لِاَنَّ الْغَرَضَ هٰهُنَا بَيَانُ الْمَجَازِ بِحَسْبِ اِرَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ وَقَدْ تَمَّ بِهٖ وَالْقَرِيْنَةُ اِنَّمَا يَحْتَاجُ اِلَيْهَا لِاَجْلِ فَهْمِ السَّامِعِ وَهُوَ اَمْرٌ زَائِدٌ عَلٰى اَنَّهٗ سَيَاْتِيْ ذِكْرُهَا فِيْ آخِرِ بَحْثِ الْمَجَازِ۔

ترجمہ: او مجاز د هغے لفظ نوم دے ۔ چه د هغے نه د معنی موضوع له غیر اراده کړے شوے وی۔ د ے مناسبت د وجے نه چه پد ے دواړو کښے موندے یعنی مجاز نوم دے د هرهغه لفظ چه د هغے نه معنی غیر موضوع له مراد وی د هغے مناسبت د وجے نه چه کوم د معنی موضوع له او غیر موضوع له تر مینځه وی۔ او د مناسبت قید نه لفظ د ارض د آسمان په معنی کښے د دواړو د عدم په مناسبت د وجے نه د استعمال ولو د مثل نه احترازکړے شوے دے ۔ او د هزل نه (احترازکړے شوے دے) ځکه چه د هزل نه اګرچه غیر موضوع له مراد وی لیکن په دے دواړو کښے هیڅ مناسبت نه وی ۔ او مصنف د "کونه عند قیام قرینة" قید ندے ذکر کړے ۔ ځکه چه د لته د متکلم د اراد ے په اعتبار سره مجاز له بیانول مقصود دی ۔ او دا مقصود د مذکوره تعریف سره پوره شوے دے ۔ او د قرینے د طرف نه د فهم سامع د پاره احتیاج دے ۔ او دا یو امر زائد دے ۔ د دے د بحث به د مجاز په آخر کښے راځی۔

تشریح: د مجاز لغوی تحقیق حاصل د ادے چه لفظ مجاز د مفعل په وزن مصدر میمی دے ۔ مګر د فاعل په معنی باندے دے لکه مولیٰ د والی اسم فاعل په معنی باند ے دے ۔ او د جاز بجوز (تجاوز کولو) نه ماخوذ دے ۔ مجازته مجاز ځکه وئیلے شی ۔ چه هر کله لفظ په غیر موضوع له کښے استعمال شی نو دا د خپل مکان اصلی یعنی معنی موضوع له نه تجاوز کړی ۔ نو دے تجاوز کولو په وجه دے ته مجاز (تجاوز کولو والا) وئیلے شوے دے ۔ د حقیقت (ثابتول) او مجاز (متجاوز)

لغوی معنی اعتبار کولو سره وایی شی "حب فلان حقیقة" د فلانی محبت دے۔ یعنی په خپل موضوع له یعنی په زړه کښے ثابت دے او حب فلانٍ مجازٌ یعنی د فلانی محبت د خپل موضوع له یعنی زړه نه دشے طرف ته تجاوز کړے دے۔ یعنی د فلانی محبت صرف په ځان باندے دے زړه کښے نه نشته۔ د مجاز اصطلاحی تعریف خپله مصنفؒ بیان کړے دے۔ او په تعریف کښے د ما کلے نه مراد لفظ دے نو اوس به تعریف داشی چه مجاز د هغه لفظ نوم دے چه د هغے نه معنی غیر موضوع لهٗ مراد وی۔ او د معنی موضوع له او غیر له ترمینځ مناسبت موجود دے۔ د غیر ما وضع له قید سره د مجاز د تعریف نه حقیقت خارج شو۔ او د مناسبت قید لکولو سره هغه ټول مثالونه خارج کړے شو۔ په کومو کښے چه د لفظ غیر موضوع له معنی اراده کړے شوے ده۔ مګر د معنی موضوع له او معنی غیر موضوع له ترمینځ مناسبت موجود ندے۔ لکه لفظ د ارض (زمکه) وایلو سره آسمان مراد اغستل نو آسمان اګرچه د لفظ د ارض غیر موضوع له دے۔ لیکن د آسمان او زمکے ترمینځ هیڅ مناسبت موجود نشته لهٰذا د ارض د لفظ نه آسمان مراد اغستل به مجاز نوی۔ او که چرته دا اعتراض وکړے شی۔ چه د زمکے او آسمان ترمینځ د تقابل نسبت موجود دے۔ لهٰذا زمکه د آسمان په معنی کښے استعمالول صحیح کیدل پکار دی۔ نو دے جواب داد ے چه د زمکے او آسمان ترمینځ تقابل غیر مشهور دے۔ لهٰذا دے به هیڅ اعتبار نشی کیدے شارحؒ وائی چه د مناسبت د قید په ذریعه د هزل نه هم احتراز وکړے شو۔ ځکه هزل دے ته وائی چه لفظ نه حقیقی معنی مراد نوی او مجازی معنی هم مراد نوی بلکه دے نه علاوه څه نور څه مراد وی۔ یعنی تفریح طبع مراد وی۔ او په دے تفریح طبع او معنی حقیقی ترمینځ هیڅ مناسبت نشته لهٰذا هزل (مذاق یا ټوقے) به د مجاز کیدلو نه خارج شی۔ ځکه چه د معنی حقیقی او مجازی ترمینځ مناسبت د ضروری دے

شارح علیه الرحمة فرمائی چه مصنفؒ د مجاز په تعریف کښے د "عند قیام قرینة" قید نه دے ذکر کړے اګرچه د مجاز د پاره د قرینے کیدل ضروری دی۔ ځکه چه دلته مجاز لره د متکلم اراده دے په اعتبار سره بیا نول مقصود دے۔ او دا مقصود د تعریف په مذکوره الفاظو سره پوره کیږی۔ د متکلم د قرینے محتاج نوی۔ البته

سامع د قرینے محتاج وی . او د سامع قرینه ته محتاج کیدل یوه ژباڼی خبره ده. دده ذکر به د مجاز په آخری بحث کښے راشی هلته د وکتلے شی.

وَاَمَّا الْمَجَازُ بِالزِّيَادَةِ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ اَيْضًا اَنَّهٗ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ هُوَ التَّشْبِيْهُ لَا التَّاكِيْدُ اَوِ الزِّيَادَةُ فَيَدْخُلُ فِي التَّعْرِيْفِ وَلٰكِنْ لَابُدَّ فِي تَعْرِيْفِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ كِلَيْهِمَا مِنْ قَيْدِ الْحَيْثِيَّةِ اَيْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ اَوْ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِئَلَّا يَسْتَقِيْمَ التَّعْرِيْفَانِ طَرْدًا وَعَكْسًا فَاِنَّ لَفْظَ الصَّلٰوةِ فِي اللُّغَةِ لِلدُّعَاءِ وَفِي الشَّرْعِ لِلْاَرْكَانِ الْمَعْلُوْمَةِ فَهِيَ مِنْ حَيْثُ اللُّغَةِ حَقِيْقَةٌ فِي الدُّعَاءِ لِاَنَّهٗ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ وَمَجَازٌ فِي الْاَرْكَانِ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فِي الْجُمْلَةِ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ حَقِيْقَةٌ فِي الْاَرْكَانِ لِاَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهٗ وَمَجَازٌ فِي الدُّعَاءِ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فِي الْجُمْلَةِ .

ترجمه : او مجاز بالزیادة لکه قول الله تعالیٰ "لیس کمثله شیء" پدے باندے هم دا صادق راځی چه دینه غیر ما وضع له مراد دے . ځکه چه د کاف موضوع له تشبیه ده تاکید زیادت نه دے . نو مجاز بالزیاده به د مجاز په تعریف کښے داخل شی . لیکن حقیقت او مجاز د دواړو په تعریف کښے د حیثیت قید ضروری وی. یعنی پدے حیثیت سره چه دا موضوع له ده یا غیر موضوع له ده . دے دپاره چه دواړه تعریفونه دجامعیت اومانعیت په لحاظ سره ختم نشی ځکه چه د صلاة لفظ په لغت کښے د عا دپاره دے او په شریعت کښے د ارکان معلومه دپاره دے . نو لفظ د لفظ د لغت په حیثیت سره په دعا کښے حقیقت دے ځکه چه پدے باندے صادقیږی . چه لفظ د صلاة د دعا دپاره وضع شوے دے په دے حیثیت سره چه هغه هم دے دپاره موضوع دے . او په ارکان معلومه کښے مجاز دے . ځکه چه ارکان معلومه د هغے معنی نه غیر دے کوے دپاره چه لفظ د صلاة وضع کړے شوے وو. پدے حیثیت سره چه هغه دے دپاره فی الجمله موضوع نه دے . او حسن حیث الشرع لفظ د صلاة د ارکانو په معنی کښے حقیقت دے . ځکه چه ارکان معلومه د لفظ صلاة په معنی

کښے موضوع له دے پدے حیثیت سره چه هغه هم د دے دپاره وضع شوے دے۔ او په دعا کښے مجاز دے حکمه دعا په هغه معنی کښے غیر وی کوے دپاره چه لفظ دصلاة وضع کړے شوے دے۔ پدے حیثیت سره چه هغه فی الجمله غیر موضوع له دے۔

تشریح : پدے عبارت کښے دیو اعتراض جواب دے۔ اعتراض دا دے چه د مجاز تعریف خپلو افرادو ته جامع ندے۔ حکمه چه د مجاز دا مذکوره تعریف په مجاز بالزیادة لکه "لیس کمثله شئ" باندے صادق نه راځی۔ اود مجاز تعریف پدے حکمه نه صادقیږی چه په دے آیت کښے کاف کوم چه زائد دے دهغے نه یو څیز هم مراد نه دے۔ نه تر ینه موضوع له مراد دے او نه غیر موضوع له نو هرکله چه دکاف نه غیر موضوع له مراد ندے نو دا مجاز هم نشو حالانکه تولو مجاز بالزیاده مثلے دے۔ بهرحال ثابته شوه چه د مجاز تعریف خپلو افرادو ته جامع ندے۔ ددے جواب دا دے۔ چه مجاز بالزیادة باندے د مجاز تعریف صادق راځی پدے طور باندے چه په آیت کښے دکاف نه تاکید تشبیه مراد ده اودکاف موضوع له تشبیه ده او پاتے شو تاکید تشبیه نو هغه ددے غیر موضوع له دے۔ او یو لفظ نه د هغے غیر موضوع له معنے اراده کولو ته مجاز وسیلے شی۔ لهذا دلته کاف زائده چه د تاکید دپاره دے هم په مجاز وی۔ او هرکله چه دا مجاز دے۔ نو د مجاز تعریف خپلو تولو افرادو ته جامع شو۔ لیکن پدے باندے به یو اعتراض وی چه د مجاز دپاره داشرط دے چه د معنی موضوع له او معنی غیر موضوع له ترمینځه به مناسبت او اتصال وی۔ اود تشبیه و تاکید ترمینځه خو هیڅ مناسبت او اتصال نشته دے۔ لهذا د "کمثله" کاف باندے به د مجاز تعریف نه صادقیږی۔ (والله اعلم)

صاحب د نورالانوار وائی چه د حقیقت او مجاز تعریفات د جامع او مانع کولو دپاره دواړه تعریفاتو کښے د حیثیت قید ذکر کول ضروری دے۔ یعنی دا او تیلے شی۔ چه حقیقت هغه لفظ دے۔ چه په معنی موضوع له کښے مستعمل وی۔ پدے حیثیت سره چه هغه معنی موضوع له وی۔ او مجاز هغه لفظ دے چه په معنی غیر موضوع له کښے مستعمل وی پدے حیثیت سره چه هغه معنی غیر موضوع له وی۔ او وجه ددے دا ده که چرته د حیثیت د قید لحاظ ونکړے شی۔ نو دواړه تعریفونه به نه جامع پاتے شی او نه به مانع

پاتے شی۔ حکمہ چہ لفظ د صلاۃ کہ چرتہ د شرع پہ اصطلاح کښے د عاد پارہ استعمال کړے شی۔ نو دا بہ مجاز وی۔ حکمہ چہ پہ اصطلاح د شرع کښے د دعا معنی د لفظ "صلاۃ" غیر موضوع لہ دہ۔ لیکن پدے بہ د حقیقت تعریف صادق راځی پدے اعتبار سرہ چہ د دعا معنی د لفظ صلاۃ فی الجملہ موضوع لہٗ ہم دہ۔ نو پدے صورت کښے د مجاز تعریف خپل نو لوافراد و پارہ بہ جامع نوی۔ او د حقیقت تعریف بہ د دخول د غیر نہ مانع نوی۔ اوہم دا لفظ د صلاۃ د شریعت پہ اصطلاح کښے کہ چرتہ د ارکان مخصوصہ د پارہ استعمال کړے شی۔ نو دا بہ حقیقت وی ولے چہ د شریعت پہ اصطلاح کښے ارکان مخصوصہ د لفظ صلاۃ موضوع لہ دے۔ لیکن پدے بہ د مجاز تعریف صادق راځی۔ حکمہ چہ ارکان مخصوصہ د لفظ صلاۃ فی الجملہ غیر موضوع لہ ہم دے نو پہ دے صورت کښے بہ د حقیقت تعریف جامع او د مجاز تعریف بہ د دخول د غیر نہ مانع پاتے شی۔ اوکہ چرتہ پہ دواړو تعریفونو کښے د حیثیت قید لحاظ وساتلے شی۔ نو دواړہ تعریفونہ جامع ہم شی او د دخول د غیر نہ بہ مانع ہم شی۔ پدے طور باندے چہ لفظ د صلاۃ پہ لغت کښے د دی د پارہ وضع کړے شوے دے۔ او پہ شریعت کښے د ارکان مخصوصہ د پارہ وضع کړے شوے دے۔ نو من حیث اللغت د عاء پہ معنی کښے حقیقت دے حکمہ چہ پدے باندے د اصادق راځی چہ لفظ د صلاۃ د دی د پارہ وضع شوے دے۔ پدے حیثیت سرہ چہ دا د دے معنی د پارہ موضوع ندے بلکہ د بلے معنی د پارہ موضوع دے۔ او د ارکان معلومہ پہ معنی کښے مجاز دے۔ حکمہ چہ من حیث اللغت ارکان معلومہ د لفظ صلاۃ موضوع لہ ندے نو پدے حیثیت سرہ چہ دا د دے معنی د پارہ موضوع ندے بلکہ د بلے معنی د پارہ موضوع دے اولفظ د صلاۃ پہ اصطلاح د شرع کښے پہ ارکان معلومہ کښے حقیقت دے۔ حکمہ چہ ارکان معلومہ من حیث الشرع د لفظ صلاۃ موضوع لہ دے۔ پدے حیثیت سرہ چہ لفظ د صلاۃ صرف د ارکان معلومہ د پارہ موضوع دے۔ د دے نہ علاوہ بلے معنی د پارہ موضوع ندے اولفظ د صلاۃ من حیث الشرع د دعا د پارہ مجاز دے۔ د دے وجے نہ چہ لفظ د صلاۃ د شریعت پہ اصطلاح کښے د دعا پہ معنی کښے موضوع ندے۔ پدے حیثیت سرہ ھغہ

دے دپاڑہ موضوع ندے بلکہ د بلے معنی دپارہ موضوع دے۔ (فائدے) پہ عبارت کښے لفظ د طرد او عکس دوہ لفظونہ ذکر دی۔ د طرد نہ مراد تعریف د دخول د غیر نہ مانع کیدل او د عکس نہ مراد د تعریف خپلو توّلو افرادو تہ جامع کیدل دی۔ حکمہ چہ طرد دیتہ وے یلے شی۔ چہ محدود (معرّف بفتح الراء) پہ ھغہ توّلو افرادو باندے صادق راحیّ پہ چا باندے چہ (حد معرف بکسر الراء) صادق راحیّ۔ او ھغے دپارہ د حد تعریف د غیر د دخول نہ مانع کیدل لازم دی۔ او عکس ھغے تہ وے یلے شی۔ چہ حد پہ ھغہ توّلو افرادو صادق راشی۔ چہ پہ چا باندے محدود صادق راحیّ۔ او ھغے دپارہ د حد جامع کیدل لازم دی۔ نو ثابتہ شوہ چہ د طرد نہ مراد او د تعریف د غیر د دخول تہ مانع کیدل دی۔ او د عکس نہ مراد د تعریف جامعیت دے۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْدُ مَا اسْتُعِيْرَ لَهُ خَاصًّا كَانَ اَوْ عَامًّا يَعْنِيْ اَنَّ الْمَجَازَ كَالْحَقِيْقَةِ فِيْ كَوْنِهٖ خَاصًّا وَعَامًّا وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِكَوْنِ الْمَجَازِ عَامًّا اَنْ يَّعُمَّ جَمِيْعَ اَنْوَاعِ عَلَاقَاتِهٖ جُمْلَةً فِيْ لَفْظٍ بِاَنْ يُّذْكَرَ اللَّفْظُ وَيُرَادُ بِهٖ حَالُهٗ وَمَحَلُّهٗ وَمَا كَانَ عَلَيْهِ وَمَا يَؤُوْلُ اِلَيْهِ وَلَازِمُهٗ وَمَلْزُوْمُهٗ وَعِلَّتُهٗ وَمَعْلُوْلُهٗ وَنَحْوُ ذٰلِكَ بَلْ اَنْ يَّعُمَّ جَمِيْعَ اَفْرَادِ نَوْعٍ وَاحِدٍ كَمَا يُرَادُ بِالصَّاعِ جَمِيْعُ مَا يَحُلُّ فِيْهِ فَيَجُوْزُ ذٰلِكَ عِنْدَنَا۔

ترجمہ: او مجاز حکم دادے چہ ھغہ معنی چہ دکوے د دپارہ لفظ مجازًا استعمال کړے شوے دے۔ برابرہ خبرہ دہ کہ خاص وی یا عام وی یعنی مجاز پہ خاص او عام کښے د حقیقت پشان دے او د مجاز عام کیدو نہ مراد دا ندے چہ مجاز بہ پہ یو لفظ کښے د خپلو توّلو علاقو قسمونو تہ عام وی۔ پدے طور سرہ کہ چرتہ لفظ ذکر کړے شی۔ او ھغے نہ د ھغہ حال د ھغہ محل ما کان علیہ، ما یؤول الیہ، د ھغے لازم او ملزوم د ھغے علت او معلومول وغیرہ توّل مراد وی بلکہ د عام کیدو مطلب دادے۔ چہ د یوے نوعے توّلو افرادو تہ عام وی۔ لکہ د صاع نہ د ھغہ توّل څیز و نہ مراد کړے شی کوم چہ پہ صاع کښے داخلیدے شی او داحنّونہ پہ نزد جائز دے۔

تشریح ۱ د مجاز حکم دا دے چه هغه معنی وکړے دپاڅ چه لفظ مستعمل اغستے شوے دے - هغه به ثابت وی برابره خبره ده که هغه معنی خاص وی لکه "اولامستم النساء" کښے لمس نه مجازاً اجماع مراد ده - اودا خاص دے او یا عام وی لکه په حدیث (لاتبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین) کښے دصاع مجازی معنی "ماقی الصاع" (مظروف) مراد دے - او ماقی الصاع عام دے حکه چه ماقی الصاع (اناج) غله اود غلے نه علاوه هر هغه څیز کیدے شی - چه هغه دصاع په ذریعه اغستلے او خرڅولے شی - حاصل داچه مجاز دخاص اوعام کیدو کښے حقیقت پشان دے - یعنی څرنګه چه حقیقت خاص وعام کیدے شی - هم دارنګه مجازهم خاص وعام دواړه کیدے شی - شارح فرمایلی دی - چه د مجاز دعام کیدو هرکلے دا مطلب نه دے چه په یو لفظ کښے به یو قول انواع د علاقو مراد وی - اوهغه لفظ یوازے عام وی - مثلاً یو لفظ ذکر کړے شی - اود هغے حال اومحل علاقه هم مراد وی اود ما کان علیه علاقه هم مراد وی - د مایؤل الیه علاقه هم مراد وی - لازم اوملزوم علت ومعلول اود دے نه علاوه قول علاقات مراد وی هغه لفظ دیوازے فرد یوازے عام وی - مثلاً د لفظ صاع، حقیقی معنیٰ هغه ظرف دے چه دڅه په ذریعه د څیزونو اندازه کولے شی - او مجازی معنی د هغے مظروف دے - کوم چه په صاع کښے دننه اچولے شی - اودصاع په ذریعه د هغے اندازه کولے شی - نو دلته صاع (محل) دیوازے سره ماقی الصاع اومایؤل فی الصاع (حال) مراد اغستلے شوے دے - او "ماقی الصاع" یعنی د حال قول افراد مراد وی - یعنی غله وغیره کوم شے چه په صاع کښے داخل وی - اودصاع په ذریعه د دے اندازه کړے شی - هغه قول به مراد وی - ملاحظه د وکړے شی - دلته علاقه حزیوه ده یعنی حال اومحل لیکن دے افراد غنم، جوار، وریڅے، کجورے وغیره پروی - لهٰذا دلته به عموم د افرادو په اعتبار سره وی - شارح وائی چه په مجاز کښے دا سے عموم څومره په نزد جائز دے -

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا عُمُومَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهُ ضَرُورِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ فِي الْكَلَامِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْحَقِيقَةِ وَالضَّرُورَةُ تَتَقَدَّرُ بِقَدْرِهَا وَتَرْتَفِعُ بِإِثْبَاتِ الْخُصُوصِ فَلَا يَثْبُتُ الْعُمُومُ وَإِنَّا

نَقُوْلُ اِنَّ عُمُوْمَ الْحَقِيْقَةِ لَمْ يَكُنْ لِكَوْنِهَا حَقِيْقَةً بَلْ لِهٖ لَا لَةٍ زَائِدَةٍ عَلٰى تِلْكَ كَالْاَلِفِ وَاللَّامِ فِي الْمُفْرَدِ الْغَيْرِ الْمَعْهُوْدِ وَوُقُوْعِ النَّكِرَةِ فِيْ سِيَاقِ النَّفْيِ وَوَصْفِهَا بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَكَوْنِ الصِّيْغَةِ صِيْغَةَ جَمْعٍ اَوْ كَوْنِ الْمَعْنٰى مَعْنَى الْجَمْعِ فَاِذَا وَجَدَتْ هٰذِهِ الدَّلَالَاتِ فِي الْمَجَازِ يَكُوْنُ اَيْضًا عَامًّا اِذْ لَيْسَ كَوْنُ الْحَقِيْقَةِ شَرْطًا لِلْعُمُوْمِ اَوْ كَوْنُ الْمَجَازِ مَانِعًا عَنْهُ وَكَيْفَ يُقَالُ اِنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ وَقَدْ كَثُرَ ذٰلِكَ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنِ الضَّرُوْرَةِ۔

ترجمہ: او امام شافعیؒ فرمائی دی چہ مجاز دپارہ عموم نشتہ دے حُکمہ چہ مجاز د ضرورت پہ وخت ثابتیږی پہ کلام کښے د حقیقت متعذر کیدو پہ وخت دے طرف تہ رجوع کولے شی۔ او ضرورت بقدر ضرورت مقدر وی۔ او دا اثبات د خصوص نہ خو ضرورت مرتفع کیږی دے وجے نہ بہ عموم نہ ثابتیږی۔ او موبنز وایو چہ د حقیقت عموم د هغے د حقیقت کیدو د وجے نہ نوی بلکہ پہ هغے باندے د یو زیاتی دلالت د وجے نہ دی لکہ پہ مفرد غیر معهود کښے الف لام یا د نکرے پہ سیاق د نفی کښے واقع کیدل او د نکرہ صفت عامہ سرہ موصوف کیدل او د صیغے جمع صیغہ کیدل یا د معنیٰ معنیٰ جمع کیدل نو هر کلہ چہ تہ دا دلالتونہ پہ مجاز کښے بیا موے نو مجاز بہ هم عام وی۔ حُکمہ چہ د حقیقت کیدل د عموم دپارہ شرط ندے یا د مجاز کیدل د عموم نہ مانع ندے۔ او دا بہ حُکمونکہ د سیلے شی۔ چہ مجاز ضروری دے۔ حالانکہ مجاز پہ کتاب اللہ کښے پہ کثرت سرہ دے۔ او اللہ د ضرورت نہ پاک دے۔

تشریح: مخکښے بیان کړے شو چہ مجاز حُکمونکہ خاص کیدے شی۔ هغہ دا نکہ عام کیدے شی۔ او د عام کیدو مطلب دا دے۔ چہ د یوے لفظ پہ تولو افرادو تہ شامل وی او دا اسے عموم پہ مجاز کښے جمہور پہ نزد جائز دے۔ لیکن امام شافعیؒ فرمائی چہ پہ مجاز کښے عموم جائز ندے۔ یعنی مجاز خو خاص کیدے شی لیکن عام نشی کیدے او دلیل پرے دا دے۔ چہ مجاز ضرورتاً ثابتیږی یعنی پہ کلام کښے چہ کلہ حقیقت متعذر وی نو مجاز طرف تہ بہ رجوع کیدے شی۔ بهرحال مجاز ضرورتاً ثابت دے۔ او کوم شے چہ ضرورتاً ثابت وی۔ نو هغہ بقدر ضرورت ثابت وی۔ او ضرورت د خصوص ثابتولو سرہ

اوچت یږی۔ یعنې په یو فرد کښې مجاز ثابتولو سره ضرورت پوره کیږی۔ نو هرکله چې خصوص ثابتولو سره یعنې په یو فرد کښې مجاز ثابتولو سره ضرورت پوره کیږی۔ نو په مجاز کښې به عموم ثابت نوی۔ او مجاز به ټولو افرادو ته عام نوی حمّو نږ دطرف نه جواب دادے محکښې چه داوښیل شوی دی۔ چه حقیقت به خاص هم وی او عام به هم وی نو دحقیقت عام کیدو دا مطلب ندے چه حقیقت دحقیقت دوبے نه عام وی۔ او په عام کیدو کښې حقیقت لره څه دخل وی۔ ځکه که داسے وے نو هرحقیقت به عام وے۔ حالانکه هرحقیقت عام نوی بلکه بعضے وخت حقیقت خاص هم وی۔ بهرحال دحقیقت عام کیدل دے وجے نه دے چه داحقیقت دے۔ بلکه په عموم باندے یوزیاتی ځیز دلالت کوی۔ او دده زیاتی ځیز دلالت کولو وجے نه حقیقت کښې عموم پیدا کیږی۔ مثلاً که چرته لفظ حقیقی غیرمعهود (غیرمعین) وی۔ او پرے الف لام جنسی یا استغراقی داخل وی۔ نو پدی لفظ حقیقی کښې دالف لام دوجے نه عموم پیدا کیږی۔ همدارنګه که چرته لفظ حقیقی نکره وی دنفی نه لاندے واقع وی۔ نو پدے لفظ حقیقی کښې دنفی دوجے نه عموم پیدا کیږی۔ که چرته لفظ حقیقی نکره وی او هغه نکره وصفتاً سره موصوف وی۔ نو پدے لفظ حقیقی کښې دصفت عامه دوجے نه عموم پیدا کیږی۔ هم دارنګه لفظ حقیقی که چرته دجمع صیغه وی۔ نو پدے کښې به دجمع د صیغے دوجے نه عموم پیدا کیږی۔ یا به په لفظ حقیقی کښې دجمع معنی وی۔ مثلاً لفظ ذقوم اورهط نو پدے لفظ حقیقی کښې دجمع معنی دوجے نه عموم پیدا کیږی۔ بهرحال داخبره ثابته شوه چه حقیقت دحقیقت دوجے نه نه عام کیږی۔ بلکه دغیر څخه دلالتولو دوجے نه عام کیږی نو که داطلاق پرمجاز کښې موجود وی۔ نو مجاز به هم عام شی۔ یعنې په لفظ مجازی کښې که مذکوره دلالتونو کښې یو دلالت وموندے شی۔ نو پدے لفظ مجازی کښې به هم عموم پیدا شی۔ ځکه چه نه خو حقیقت دعموم دپاره شرط دے۔ اونه مجاز دعموم نه مانع دے۔ بلکه مذکوره دلالتونه چه کوم ځائے وموندے شی۔ هم هلته عموم پیدا کړے شی۔ برابره خبره ده که لفظ حقیقی وی یا مجازی وی۔ "کیف یقال انه ضروری" نه ماته دامام شافعیؒ دلیل جواب ورکولو سره فرمائی چه د مجاز ثبوت حڅنګه ضروري ګڼلے شی۔ حالانکه په کتاب الله کښې په کثرت سره مجاز موجود دے۔ او الله تعالیٰ دضرورت نه مبرّا او منزه دے۔ ځکه چه ضرورت

د عجز او نقصان نوم دے۔ او الله تعالیٰ د عجز او نقصان نه بالکل پاک دے۔ حاصل دا چه په کتاب الله کښے د مجاز په کثرت سره موجود یدل پدے خبره دلیل دے۔ چه مجاز ضروری ثابت نه دے۔ اهـ له چه مجاز ضروری ثابت نه دے۔ نو د امام شافعیؒ ضرورت اغعلیٰ سره استدلال کول هم صحیح نه دے۔ په کتاب الله کښے د مجاز مثال د الله تعالیٰ دا اقوال دی۔ "انا لما طغی الماء حملنا کم فی الجاریه" او "فوجدا فیها جدارا یریدان ینقض" پدے آیت د نوحؑ د قصے په بیان کښے دے او لفظ "طغی" چه مصدر دے طغیان دے۔ او طغیان (د حد تجاوز کول) په اوبو کښے حقیقت نه دے بلکه مجاز دے۔ حکمه چه د طغیان حقیقی معنی په ظلم او کناهو نو کښے په مخکښے تلو سره ده او د لته په آیت کښے دا معنی مراد نه ده بلکه د لته د اوبو اوچتوالے مراد دے۔ او دا د طغیان مجازی معنیٰ ده نو ثابته شوه چه په قرآن کښے لفظ د طغی په حقیقت کښے مستعمل نه دے بلکه په مجاز کښے استعمال شوے دے۔ او دویم آیت د حضرت موسیٰؑ او حضرت خضرؑ په قصه کښے ذکر دے۔ او لفظ د یرید چه مصدر دے ارادة دے۔ هغه په جدار (دیوال) کښے حقیقت نه دے بلکه مجاز دے۔ ولے چه دا اراده حقیقی معنی نو نه ښکاره او د نیت کولو ده۔ لیکن د لته دا مراد نه۔ بلکه د لته مشارفت او د نزدیکید و معنی مراد ده۔ او دا معنی مجازی ده۔ او مطلب ئے دا دے۔ چه حضرت موسیٰؑ او خضرؑ په هغه کلی کښے یو دیوال اولید و چه پریوتو ته نزدے وو۔ بهرحال پدے آیت کښے هم لفظ "اراده" مجازاً مستعمل دے۔ دد ے دوؤ موقعو نه علاوه نورهم په پورو موقعو باندے د مجاز استعمال شوے دے۔ چه د هغے شمار پدے کتاب کښے ممکن ندی۔

لَا یُقَالُ اِنَّ الْمُقْتَضٰی وَاقِعٌ فِی الْقُرْاٰنِ کَثِیْرًا مَعَ اَنَّهٗ ضَرُوْرِیٌّ بِالْاِتِّفَاقِ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّهٗ مِنْ اَقْسَامِ الْاِسْتِدْلَالِ فَالضَّرُوْرَةُ ثُمَّةَ تَرْجِعُ اِلَی الْمُسْتَدِلِّ لَا اِلَی الْمُتَکَلِّمِ وَالْمَجَازُ مِنْ اَقْسَامِ اللَّفْظِ فَلَوْ کَانَ ضَرُوْرِیًّا لَکَانَتِ الضَّرُوْرَةُ رَاجِعَةً اِلَی الْمُتَکَلِّمِ فَالْمُتَکَلِّمُ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی مُنَزَّهٌ عَنْهَا هٰکَذَا قَالُوْا وَالْاِنْصَافُ اَنَّ الْمُتَکَلِّمَ یَتَلَفَّظُ بِالْمَجَازِ مَعَ قُدْرَتِهٖ عَلَی الْحَقِیْقَةِ لِرِعَایَةِ بَلَاغَاتٍ وَمُنَاسَبَاتٍ لٰکِنْ لَمْ تَکُنْ فِی الْحَقِیْقَةِ وَلٰکِنَّهٗ ضَرُوْرِیٌّ بِحَسَبِ السَّامِعِ بِمَعْنٰی اَنَّ السَّامِعَ لَا بُدَّ لَهٗ اَنْ یَّصْرِفَ اَوَّلًا اِلَی الْحَقِیْقَةِ فَاِذَا لَمْ یَسْتَقِمْ حَمْلُهٗ عَلَیْهَا فَحِیْنَئِذٍ یَصْرِفُهٗ اِلَی الْمَجَازِ۔

ترجمه : دا اعتراض د اونکړے شی چه په قرآن پاک کښے مقتضیٰ په کثرت سره واقع ده - باوجود دے چه هغه حمونږ او ستاسو په نزد بالاتفاق ضروری دی - خکه چه مونږ به جواب ورکړو چه مقتضیٰ د استدلال داقاموته ده لهذا هلته به ضرورت د مستدل طرف ته واپس کیږی نه د متکلم طرف ته او مجاز د الفاظ داقاموته دے - نو که داضروری وے نو ضرورت به د متکلم طرف ته واپس کیږی - او متکلم الله تعالیٰ دے - چه د ضرورت نه پاک دے - هداسے علماء کرامو هم ویلی دی او د انصاف خبره هم داده چه متکلم په حقیقت باندے د قدرت ساتلو سره مجاز سره تلفظ کوی لپاره دے چه دداسے بلاغتونو او مناسبتونو رعایت وشی چه په حقیقت کښے ندی - لیکن داد سامع په اعتبار سره ضروری دی پدے معنی سره چه سامع دپاره ضروری ده - چه هغه کلام ورسیږے د حقیقت طرف ته وګرځوی بیاچه کله کلام په حقیقت باندے محمول کول صحیح نوی نو بیا دے وخت نو مجاز طرف ته وګرځوی -

تشریح : پدے عبارت کښے یو اعتراض اود هغے جواب ذکر دے - د اعتراض حاصل دادے چه تا مجاز لره ضروری کیدلو نه دوییتلو دپاره فرمایلی دی چه قرآن کښے مجاز په کثرت سره موجود دے - او په قرآن پاک کښے دیوشی په کثرت سره موجودیدل دوی خبرے دلیل دے - چه هغه شیز ضروری ثابت ندے - دلے چه الله تعالیٰ ضرورت نه پاک دے - لیکن مونږ بطور اعتراض وایو چه مقتضیٰ (اقتضاء النص) بالاتفاق ضروری دے - مګر دد ے باوجود په قرآن پاک کښے په کثرت سره موجود دے - مثلاً د کفارو ظهار په موقع باندے الله تعالیٰ فرمایلی دی - "فتحریر رقبة" د یو رقبه آزادول لیکن کلام لره شرعًا صحیح کولو دپاره نص دے خبرے تقاضا کوی - چه دلته د رقبه نه روستو د "مملوکه" قید ملحوظ وی - خکه چه د رقبه مملوکه آزادی خو واقع کیدے شی - لیکن د رقبے غیر مملوکه آزادی نشی واقع کیدے - لکه حدیث "لا عتق فیما لا یملکه ابن آدم" نه ثابت دی - نو په آیت کښے د "مملوکة" قید مقتضیٰ دے - یعنی داقتضاء النص په طور باندے کلام لره شرعًا صحیح کولو دپاره ضروری ثابت دے - بهرحال مقتضیٰ ضروری ثابت دے - او په قرآن پاک کښے موجود دے - نو همدا رنګه مجازهم ضروری کیدو باوجود په قرآن کښے موجود دے - دد ے جواب دادے - چه مقتضیٰ

واستدلال واقعاً موندے۔ لهٰذا د مقتضیٰ ضرورت به د مستدل (د استدلال کولو والا) طرف ته واپس کیږی۔ متکلم طرف ته به نه واپس کیږی۔ او مستدل بنده دے۔ او متکلم الله دے۔ لهٰذا د مقتضیٰ (کوم چه ضرورتاً ثابت دی) احتیاج به بنده ته وی نه الله تعالیٰ ته۔ او هر کله چه د مقتضیٰ احتیاج بنده ته وی۔ او الله ته دهغے احتیاج نوی۔ نو په قرآن پاک کښے د مقتضیٰ د واقع کیدو باوجود د الله تنزیه او تقدیس به هرگز نه متاثر کیږی۔ بلکه د الله تعالیٰ د ضرورت نه منزه او پاکیدل په هر صورت کښے به ثابت وی۔ او چه کله داسے ده نو د مقتضیٰ په قرآن پاک کښے اعتراض کول هم درست نه دے۔ او پاتے شو مجاز نو هغه د لفظ واقعاً موندے نه دے لهٰذا که چیرته مجاز ضرورتاً ثابت وی۔ نو دا ضرورت د متکلم طرف ته واپس کیږی۔ او متکلم ذات خداوندی دے او ذات خداوندی د ضرورت نه مبرّا او منزّه دے نو ثابته شوه چه مجاز ضروری نه دے۔ یعنی مجاز ضرورتاً ثابت نه دے۔

شارحؒ اوښیل چه د علماء کرامو هم دا تحقیق دے۔ لیکن هغوی په نزد د انصاف خبره داده۔ چه متکلم په حقیقت باندے د قدرت ساتلو باوجود مجاز څکه استعمالوی چه پدے سره د بلاغت وقواعدو او کلماتو روابط رعایت وکړے شی۔ څکه چه حقیقت کښے دا خیزونه مفقود وی۔ حاصل د خبرے دا چه د متکلم په اعتبار سره مجاز ضروری نه دے۔ البته د مخاطب په اعتبار سره ضروری دے۔ پدے اعتبار سره چه مخاطب او سامع د پاڑه دا خبره لاندے ده۔ چه هغه کلام له رډ وینے د حقیقت طرف ته وګرځی په حقیقت باندے یے محمول کیدلو پاڑه وکوشش وکړی۔ لیکن کله چه په حقیقت باندے محمول صحیح نوی نو کلام د لغو کیدو نه بچ کیدو پاڑه دا په مجاز باندے محمول کړے۔ نو مجاز هم د مقتضیٰ پشان د سامع په اعتبار سره به ضروری وی او متکلم (باری تعالیٰ) په اعتبار سره به ضروری نوی او چه کله مجاز او مقتضیٰ د باری تعالیٰ په اعتبار سره ضروری نه دے۔ نو دے په قرآن پاک ذکر کول به هر گز غیر مناسب نوی۔

وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَ عَامًّا فِيْمَا يُعْلَهُ اَيْ لِاَجْلِ اَنَّ الْمَجَازَ يَكُوْنُ عَامًّا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيْثٍ رَوَاهُ ابْنُ عُمَرَ عَنِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ قَوْلُهٗ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِيْ كُلِّ مَا يَحِلُّ الصَّاعُ وَيَجُوْزُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ لَيْسَتْ بِمُرَادَةٍ اِتِّفَاقًا اِذْ نَفْسُ الصَّاعِ الَّذِيْ يَكُوْنُ مِنَ الْخَشَبِ يَجُوْزُ بَيْعُهٗ بِالصَّاعَيْنِ فِي الشَّرِيْعَةِ فَلَا بُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ مَجَازًا عَمَّا يَحِلُّهُ فَالشَّافِعِيُّ يُقَدِّرُ لَفْظَ الطَّعَامِ فَقَطْ اَيْ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ الْحَالَّ فِي الصَّاعِ بِالطَّعَامِ الْحَالِّ فِي الصَّاعَيْنِ لِاَنَّ الْمَجَازَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا خَاصًّا وَنَحْنُ نُقَدِّرُ كُلَّ مَا يَحِلُّ اَيْ لَا تَبِيْعُوا الشَّيْءَ الْمُقَدَّرَ بِالصَّاعِ بِالشَّيْءِ الْمُقَدَّرِ بِالصَّاعَيْنِ سَوَاءٌ كَانَ طَعَامًا اَوْ غَيْرَهٗ هٰذَا مَا قَالُوْا وَقَدْ اُعْتُرِضَ عَلَيْهِ فِي التَّلْوِيْحِ بِاَنَّ عَدَمَ الْقَوْلِ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ اِفْتِرَاءٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ لَمْ يَجِدْهُ فِيْ كُتُبِهٖ وَاَمَّا تَقْدِيْرُ الطَّعَامِ فِي الْحَدِيْثِ فَبِنَاءً عَلٰى اَنَّ الطَّعْمَ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ الرِّبٰوا عِنْدَهٗ فَلَا يَجُوْزُ التَّفَاضُلُ فِي الْحَبِّ وَالنَّوْرَةِ لِاَنَّ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْمَجَازَ لَا يَعُمُّ

ترجمه: اوهم دے وجے نه مونږ دابن عمر رضی الله عنه حدیث کښے لفظ صاع په "ما یحله" کښے عام گرځولے دے - یعنی دے وجے نه چه مجاز عام وی مونږ پیدے حدیث کښے کوم چه ابن رضی الله عنه درسول الله صلی الله علیه وسلم نه روایت کړے دے - اوهغه حدیث درسول الله صلی الله علیه وسلم دا قول دے "یو درهم په بدله دوه درهمه کښے مه خرڅوئ اومه یو صاع په بدله دوه صاعو کښے خرڅوئ" پیدے کښے لفظ دصاع هر یو خپل لره عام گرځولے شوے دے - دکوم چه پیدی کښے حلول کیږی کے - اودے مجاز وی - ځکه چه حقیقت بالاتفاق مراد نه دے - ولے چه نفس صاع چه دیو لرګی وی په شریعت کښے دوے بیع په بدله دوو صاعو جائز ده - نو ضرور دے ده - چه مجازاً "ما یحله" مراد وی - حضرت امام شافعیؒ صرف لفظ د "طعام" لره مقدر منی - یعنی هغه طعام چه په یو صاع کښے ځے حلول کړے وی دے لره د هغے طعام په عوض مه خرڅوئے کوم چه په دوو صاعو کښے حلول کړے وی - ځکه چه (دهغوئ په عنزد) مجاز صرف خاص وی - او مونږ "کل ما یحل" لره مقدر منو - یعنی هغه شی لره چه د هغے اندازه یو صاع سره شوی وی په

عوض دهغه شی مه خرڅوے چه اندازه ئے دوه صاعو سره شوی وی. برابره خبره ده که طعام وی یا که غیر طعام. علماؤ کرامو هم داخبره کړے ده لیکن په دی باندے په تلویح کښے اعتراض کړے شوے دے. چه د عموم مجاز نه قائل کیدو نسبت امام شافعیؒ طرفته کول دا په امام شافعیؒ باندے بهتان دے. موږ نه دے لږه د دهغه په کتابونو کښے ندے بیا موندے. او په حدیث مذکوره کښے طعام مقدر منل پدے بناء باندے دی. چه دهغوی په نزد طعم د حرمت ولو علت دے. نو په هیڅ اوچوتا کښے تفاضل (زیاتوالے) حرام نوی دا په دے بناء باندے نه چه مجاز عام نوی.

تشریح: مخکښے بیان شوی ووچه د احنافو په نزد مجاز عام وی. پدے باندے تفریع کولو سره مصنف او فرمایلی چه د ابن عمر رضی الله عنه حدیث "لا تبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین" کښے حقیقی معنی جوړ یالاتفاق مراد نده. هګه چه د صاع حقیقی معنی د هغے ظرف اولو نبی ده کوم چه د لرګی وی. او د هغه یو ظرف په عوض د دوه ظرفو خرڅول شرعًا جائز دی. حالانکه په یو حدیث کښے یو صاع په عوض د دوه صاعو خرڅول ناجائز کړے شوے دے. لهٰذا دوے نه داخبره معلومه شوه چه په حدیث کښے د صاع نه مراد ظرف ندے البته په حدیث کښے د صاع مجازی معنی مراد ده. او د صاع مجازی معنی مظروف یعنی د هغه شی ده کوم چه په صاع کښے داخلیږی. او د صاع په ذریعه اندازه کولے شی. دا مجازی معنی جوړ احنافو په نزد عامه ده. لیکن د امام شافعیؒ په نزد خاص ده. نو د امام شافعیؒ په نزد مجاز جوړ صرف خاص وی او عام نوی نو پدے وجه هغه دلته د صاع نه مراد صرف غله اخلی. یعنی هغه غله کومه چه په یو صاع کښے وی دے لره د هغے غلے په عوض مه خرڅوے کومه چه په دوه صاعو کښے وی. او د احنافو په نزد خرڅول عام هم کیدے شی. او دلته په حدیث کښے مجاز عام دے. دے وجے نه کړ احنافو په حدیث کښے د صاع نه مراد هر هغه څیز اخیستے دے. چه په صاع کښے داخل وی. او د صاع په ذریعه د هغے اندازه کولے شی. برابره خبره ده که هغه غله وی یا د غلے نه علاوه چونا وغیره بل څیز وی. نو د دے حدیث په وجه د احنافو په نزد څرنګه چه یو یو صاع د غلے په عوض د دوه صاعو خرڅول ناجائز دی. همدارنګه یو صاع چونا په بدله د دوو

صاحب چونے حزخزول هم ناجائز دی.

شارح دنور الانوار ملا جیون فرمائی چه دماتن په بیان باندے په تلویح کښے یو اعتراض کړے شوے دے. چه امام شافعی ته دعموم مجاز نه قائل کیدو نسبت کول په امام شافعی باندے بهتان دے. حکمه چه دامام شافعی په کتابونو کښے دا مذهب چه عموم مجاز جائز نه دے په یو ځائے کښے هم نه دے لیدل شوے. که چرته دامام شافعی دا مذهب وے نو هغه په کوم کتاب کښے به ضرور منقول وے. بهرحال دعموم مجاز نه قائل کیدو نسبت امام شافعی طرف ته بالکل غلط دے. اوهرکله چه دا غلط دے نو دابه صحیح شی چه امام شافعی هم دعموم مجاز قائل دے. لیکن پدے به بیا دا سوال وی چه امام شافعی دعموم مجاز قائل دے. نو په مذکوره حدیث کښے ئے خاص طور باندے طعام ولے مراد اغستے دے. بلکه "کل ماباع فی الصاع" یعنی هرهغه څیز مراد اغستل پکار وی. چه په صاع کښے خول کولے شی. په صاع کښے داخلیدے شی. او د صاع په ذریعه وهلے اندازه کولے شی. برابره خبره ده که طعام وی یا غیر طعام وی.

دوے جواب دادے چه په حدیث مذکوره کښے د صاع نه خاص طور باندے طعام دوے وجے نه ندے اغستلے شوے چه دهغوی په نزد طعم علت ګرځیدلے نو په طعام کښے دا علت موجود دے. نو حکمه یو صاع په عوض د دوه صاعو طعام باندے حزخزول منع ګرځولے شوی دی. لیکن چرته چه دا علت موجود ندے مثلاً ګچ او چونا نو د امام شافعی په نزد په هغے کښے به تفاضل حرام نوی بلکه یو صاع چونا په بدله د دوه صاعو چونا باندے حزخزول به جائز وی. او دا چونا وغیره به حدیث "لا تبیعوا" دلالت ندے داخل نوی.

صاحب دتلویح دکلام حاصل داشو چه دماتن داویل چه امام شافعی دعموم مجاز قائل ندے غلط دے. بقول محشی دماتن دطرق داعذر بیان کولے شی. چه په متن کښے "وقال الشافعی" نه محمد بن ادریس الشافعی مراد ندے بلکه اصحاب شافعی مراد دی. یعنی دعموم مجاز نه قائل کیدل د بعضے شوافعو مذهب دے. دامام شافعی مذهب ندے نو دے عذر نه پس به دماتن عبارت صفاشی او بیا یو اعتراض هم نه واقع کیږی. قائل دے: "جص" په معنی د ګچ دعبارت چونا یعنی هغه چونا په کومے چه عبارت جوړ ولے شی. او "نوره" بفتح النون دقلاق چونا.

وَالْحَقِيقَةِ وَلَا تَسْقُطُ عَنِ الْمُسَمّٰى بِخِلَافِ الْمَجَازِ هٰذِهٖ عَلَامَةٌ لِمَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ اَنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ لَا يَسْقُطُ وَلَا يَنْتَفِي عَمَّا صَدَقَ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يُصْدَقَ عَلَيْهِ وَيَصِحُّ اَنْ يُنْفٰى عَنْهُ يُقَالُ لِلْاَبِ اَبٌ وَلَا يَصِحُّ اَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَبٍ بِخِلَافِ الْجِدِّ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ اَبٌ وَيَصِحُّ اَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَبٍ وَكَذَا الْهَيْكَلُ الْمَعْلُوْمُ يَصِحُّ اَنْ يُقَالَ عَلَيْهِ اِنَّهٗ اَسَدٌ وَلَا يَنْفِي عَنْهُ بِاَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَسَدٍ بِخِلَافِ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ اَسَدٌ وَاَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَسَدٍ۔

ترجمه : او حقیقت د مصداق نه نشی ساقط لمید ے ۔ په خلاف د مجاز ۔ دا د حقیقت او مجاز پیژندلو د یو علامت دے ۔ او مراد ترینه دا دے چه معنی حقیقی نه ساقطیږی او نه د خپل مصداق نه جدا کیږی په خلاف د معنی مجازی ۔ ولے چه دا هم صحیح ده چه مجاز په خپل مصداق باندے صادق راشی ۔ او دا هم صحیح ده چه د هغے نه جدا شی ۔ حکه چه پلار نه پلار او تیلے شی او دا وتیل صحیح ښدی چه هغه پلار ښدے ۔ دار ګے دیو معلوم هیکل (شکل) په باره کښے دا صحیح ده چه د هغه په باره کښے دا وتیلے شی ۔ چه دا زمرے شیر دے اوبیا دے سره د دے خبرے نفی نشی کیدے چه دا وتیلے شی ۔ چه دا زمرے نه دے ۔ په خلاف دیو بهادر سړی کښے حکه چه دا وتیل هم صحیح وی چه دا زمرے دے ۔ او دا وتیل هم صحیح دی چه دا زمرے ښدے ۔

تشریح : مصنف فرمائی چه د حقیقت او مجاز د پیژندلو علامت دا دے چه معنی حقیقی د خپل مصداق او مسمّٰی نه قطعًا نه جدا کیږی یعنی دا سے نشی کیدے چه د لفظ حقیقی نه د هغه معنی موضوع له نفی کول صحیح وی ۔ د دے په خلاف مجاز لږ هغه د خپل مصداق نه جدا کیدے هم شی ۔ یعنی د هغے په خپل مصداق باندے صادق راتلل هم صحیح دی او د مصداق نه جدا کیدل هم صحیح دی ۔ لږ د لفظ "اب" حقیقی معنی د پلار ده او د دے مصداق هغه سړے دے چه چا طرف ته نسب منسوب وی لهٰذا د هغه سړی په باره کښے دا وتیل خو صحیح دی چه دا سړے پلار دے ۔ لیکن د ده د پلار والی نفی کول دا وتیل صحیح ښدی ۔ چه دا پلار ښدے ۔ او د لفظ اب مجازی معنیٰ

دینکه ده یعنی په ټینکه باندے د "اب" لفظ اطلاق هم کیږی۔ لهذا په ټینکه باندے دپلار اطلاق کول هم صحیح دی۔ اود ټینکه نه "اب" نفی کول هم صحیح دی۔ یعنی د ټینکه په بارهٔ کښے داوښیل چه دا پلار دے اود اوښیل هم صحیح دی چه دا پلار ندے هم دارنګه لفظ "اسد" حقیقی معنی دیو معلوم شکل یعنی د زمری ده۔ او مجازی معنی ئے یو بهاد سړے دے۔ لهذا د لفظ اسد زمرے په مصداق یعنی هیکل معلوم باندے به اطلاق صحیح وی۔ یعنی داوښیل به صحیح وی چه دا زمرے دے لیکن دده نه بد د اسد نفی کول صحیح نه وی۔ یعنی داوښیل به صحیح نه وی چه دا زمرے ندے او په مجازی معنی یعنی بهاد سړی باندے هم دده اطلاق کول صحیح دی اودده نفی کول هم صحیح دی۔ یعنی د رجل شجاع په بارهٔ کښے داوښیل هم درست دی چه دا اسد ندے اود اسد ندے۔

وَمَتٰی اَمْکَنَ الْعَمَلُ بِهَا سَقَطَ الْمَجَازُ هٰذَا اَصْلٌ کَبِیْرٌ لَنَا یَتَفَرَّعُ عَلَیْهِ کَثِیْرٌ مِّنَ الْاَحْکَامِ اَیْ مَادَامَ اَمْکَنَ الْعَمَلُ بِالْمَعْنَی الْحَقِیْقِیِّ سَقَطَ الْمَعْنَی الْمَجَازِیُّ لِاَنَّهٗ مُسْتَعَارٌ وَالْمُسْتَعَارُ لَایُزَاحِمُ الْاَصْلَ فَیَکُوْنُ الْعَقْدُ لِمَا یَنْعَقِدُوْنَ الْعَزْمُ اَیْ یَکُوْنُ الْعَقْدُ الْمَذْکُوْرُ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی لٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ مَحْمُوْلًا عَلٰی مَا یَنْعَقِدُ وَهُوَ الْمُنْعَقِدُ فَقَطْ لِاَنَّهٗ حَقِیْقَةٌ هٰذَا اللَّفْظُ دُوْنَ مَعْنَی الْعَزْمِ حَتّٰی یَشْمَلَ الْعَمُوْسَ وَالْمُنْعَقِدَ جَمِیْعًا لِاَنَّهٗ مَجَازٌ وَالْمَجَازُ لَایُزَاحِمُ الْحَقِیْقَةَ وَتَحْقِیْقُهٗ اَنَّ الْیَمِیْنَ ثَلٰثٌ لَغْوٌ وَّعَمُوْسٌ وَّمُنْعَقِدَةٌ فَاللَّغْوُ اَنْ یَّحْلِفَ عَلٰی فِعْلٍ مَاضٍ کَاذِبًا ظَانًّا اَنَّهٗ حَقٌّ وَلَا اِثْمَ فِیْهِ وَلَا کَفَّارَةَ وَالْغَمُوْسُ اَنْ یَّحْلِفَ عَلٰی فِعْلٍ مَاضٍ کَاذِبًا عَمْدًا وَفِیْهِ الْاِثْمُ دُوْنَ الْکَفَّارَةِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ فِیْهِ الْکَفَّارَةُ اَیْضًا وَالْمُنْعَقِدَةُ اَنْ یَّحْلِفَ عَلٰی فِعْلٍ آتٍ وَاِنْ حَنِثَ فِیْهِ یَجِبُ الْاِثْمُ وَالْکَفَّارَةُ جَمِیْعًا بِالْاِتِّفَاقِ وَذٰلِکَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی ذَکَرَ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةَ فِی الْمَوْضِعَیْنِ فَقَالَ فِیْ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِیْ اَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ وَقَالَ فِیْ سُوْرَةِ الْمَائِدَةِ عَرَّضَهٗ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ فَکَفَّارَتُهٗ الْاٰیَةَ فَالشَّافِعِیُّ یَقُوْلُ بِاَنَّ قَوْلَهٗ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ مَعْنَاهُ وَمَعْنٰی بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ وَاحِدٌ فَیَشْمَلُ بِکِلَا الْاٰیَتَیْنِ الْغَمُوْسَ وَالْمُنْعَقِدَةَ جَمِیْعًا وَالْمُوَاخَذَةُ فِی الْمَائِدَةِ مُقَیَّدَةٌ بِالْکَفَّارَةِ فَتَحْمِلُ عَلَیْهَا

لِلْمُؤَاخَذَةُ الْمُطْلَقَةُ الْمَذْكُورَةُ فِي الْبَقَرَةِ فَيَكُونُ الْإِثْمُ وَالْكَفَّارَةُ فِي كِلَيْهِمَا فَيَطْبُقُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ بِهٰذَا النَّمَطِ وَنَحْنُ نَقُولُ اِنَّ مَعْنَى الْعَزْمِ وَالْكَسْبِ مُجَازًا فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى بِمَا عَقَّدْتُمُ الْاَيْمَانَ وَالْحَقِيقَةُ هُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ فَاٰيَةُ الْمَائِدَةِ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْكَفَّارَةَ فِي الْمُنْعَقِدَةِ فَقَطْ بِخِلَافِ مَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ فِي الْبَقَرَةِ فَاِنَّهٗ عَامٌّ لِلْغَمُوسِ وَ الْمُنْعَقِدَةِ جَمِيعًا وَالْمُؤَاخَذَةُ فِيهَا مُطْلَقَةٌ فَنَصْرِفُ اِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ وَهُوَ الْمُؤَاخَذَةُ الْاُخْرَوِيَّةُ فَيَكُونُ الْاِثْمُ فِي الْغَمُوسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ جَمِيعًا هٰذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْرِيرِ فِي هٰذَا الْمَقَامِ وَسَيَجِيءُ هٰذَا فِي بَحْثِ الْمُعَارِضَةِ اَيْضًا اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ: او ترخړوی چه په معنی حقیقی باندے عمل کول ممکن وی۔ نو مجاز به ساقطیږی دا حمّونبن یوښه اصول دے۔ چه پدے ډیرا حکام شرعیه متفرع دی یعنی ترخوړے چه په معنی حقیقی باندے عمل کول ممکن وی مجازی معنی به ساقطوی۔ ځکه چه مجازی معنی مستعار ده او مستعار د اصل مقابل (مزاحم) نوی نو د عقد معنی به "ماینعقد" وی نه د عزم۔ یعنی هغه عقد کوم چه د الله تعالیٰ په قول "یؤاخذکم بما عقدتم الایمان" کښے مذکور دے۔ هغه به په "ماینعقد" باندے محمول وی۔ او هغه صرف یمین منعقده دے۔ ځکه چه د دے لفظ حقیقت هم دادے چه د عزم په معنی به نه وی لپاره د دے چه یمین غموس او منعقده دواړه ته شامل شی ځکه چه عزم مجازی معنی د او مجاز د حقیقت مزاحم (مقابل) نوی۔ او تحقیق ئے دادے چه د یمین درے قسمه دی (۱) یمین لغوه (۲) یمین غموس (۳) یمین منعقده۔ یمین لغوه دیته وائی چه په فعل ماضی باندے په گمان د حق سره په دروغ قسم اوخوری۔ پدے باندے نه گناه شته او نه کفاره۔ او یمین غموس دادے چه په فعل ماضی باندے عمدًا (قصدًا) په دروغه قسم اوخوری پدے یمین باندے حمّونبن په نزد گناه شته او کفاره پرے نشته دے۔ او د امام شافعیؒ په نزد کفاره پرے هم شته دے۔ او یمین منعقده دیته وائی چه په راتلونکی فعل باندے قسم اوخوری لږکه په دے کښے حانث شوے۔ نو بالاتفاق گناه او کفاره پرے واجبیږی۔ ځکه چه دا مسئله الله په دوه څیزونو کښے ذکر فرمایلی ده۔ په سورة بقره کښے فرمایلی دی

"لا یؤاخذکم باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم" او په سورة مائده کښے دے په عوض کښے فرمائی "ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارته الایة" نو امام شافعیؒ فرمائی چه دالله تعالیٰ قول "بما عقدتم الایمان" معنی او د "بما کسبت قلوبکم" معنی یوه ده - دواړه آیتونه یمین غموس او یمین منعقده دواړه وته شامل دی - او مؤاخذه په سورة مائده کښے کفاره سره مقید ده - نو هم پدے مواخذه مقیده باندے به مواخذه مطلقه حمل شی چه کومه په سورة بقره کښے ذکر ده - لهذا په دواړو قسمونو کښے به گناه او کفاره دواړه وی - او د غه شان که په دواړو آیتونو کښے تطبیق وکړے شی - او مونږ وایو چه دیارمی تعالیٰ قول "بما عقد تم الایمان" کښے د عزم او کسب معنی مجازی ده - او معنی حقیقی صرف یمین منعقده ده - نو آیت پدے باندے دلالت کوی چه کفاره صرف په یمین منعقده کښے ده په خلاف د آیت بقره "بما کسبت قلوبکم" نه چه هغه غموس او منعقده دواړو ته عام دے - او مواخذه پدے آیت کښے مطلق ده - لهذا دے لره به فرد کامل طرف ته وګرځولے شی - او دا اُخروی مؤاخذه ده - نو غموس او منعقده دواړو کښے به گناه وی - پدے مقام کښے دَا آخری تقریر دے - او دد ے خیزونو تذکره به انشاءالله د معارضه په بحث کښے هم راځی -

تشریح: پدے عبارت کښے مصنفؒ یو دا سے ضابطه بیان کړے دے چه دیر احکام شرعیه پرے متفرع کیږی - ضابطه دا ده - چه تر څو پورے په معنیٰ حقیقی باندے عمل کول ممکن وی - تر هغے به په معنیٰ مجازی عمل نشی کولے او دلیل پرے دادے چه معنیٰ مجازی مستعار (عاریة اغتلے شوے) وی - او معنیٰ حقیقی اصل وی - او شئ مستعار د اصل مزاحم (مقابل) نشی کیدے - یعنی د اصل په موجودګی کښے په مستعار باندے عمل نشی کیدے او دا د اسے هم وئیلے شی چه مجاز خلیفه وی او حقیقت اصل او خلیفه د اصل معارض او مزاحم نوی یعنی د اصل په موجودګی کښے په خلیفه باندے عمل نشی کیدے - هم پدے ضابطه باندے تقریر کولو سره یوه مسئله بیان شوے ده - چه دالله تعالیٰ قول "ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان" کښے د عقد لفظ د یمین منعقده د پاره حقیقت دے - او عزم (زړه نه پخه اراده کول) د پاره مجاز دے - لهذا په آیت کښے به لفظ د عقد صرف په یمین منعقده باندے محمول وی -

او په عزم (کوم چه یمین غموس و منعقده دواړو ته شامل دے) باندے به محمول ښوی. حکمه چه مجاز د حقیقت مزاحم نه وی نو دے تحقیق دا دے چه د یمین درے قسمه دی (۱) یمین لغوه (۲) یمین غموس (۳) یمین منعقده. یمین لغوه دا دے. چه د یو فعل ماضی په حق کښ لږ سره په دروغه قسم اوخوړے. مثلاً متکلم داوکښی چه زبیر نا غلے دے او قسم پرے اوخوړی چه په الله قسم زبیر نا غلو حالانکه په واقع کښے زبیر نه ښوی را غلے. د دے قسم حکم دادے چه سړے په دے قسم سره نه ګناه ګار ښی. او نه پرے کفاره د یمین واجبیږی. او یمین غموس دیته وائی. چه په فعل ماضی باندے په دروغه قسم اوخوړی مثلاً یو یوسړی ته معلومه ده چه زبیر نن سے نا غلے نه ګرد دے باوجود او وائی چه په الله قسم زبیر را غلے دے. نو پدے قسم باندے څو ځله ګناه خوښته نه ګرکفاره واجب نده. او د امام شافعیؒ په نزد کفاره پرے هم واجب ده. او یمین منعقده دیته وائی چه په راتلونکی فعل باندے دکولو یا نه کولو قسم اوخوړے. مثلاً دا اوائے چه قسم په الله حتماً به درس کښے شریکیږم یا قسم په الله حتماً به غیرحاضری نه کوم. دے حکم دادے که چرته داکس حاتم شوزبالاتفاق داکس ګناه ګار هم شو او کفاره پرے هم واجب وی. او وجه ئے داده چه الله تعالیٰ دا مسئله دوه ځایه ذکر فرمائیلے ده. په سورهٔ بقره کښے ئے فرمائیلی دی. لایؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم." یعنی نه نیسی تاسو الله تعالیٰ په هغه ستاسو بیهوده قسمونو کښے لیکن نیسی په هغه قسمونو باندے دکوموچه ستاسو زړه ونو کسب او عزم کړے دے. او په سورهٔ مائده کښے فرمائیلی دی. "ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارته الایة" لکن نیسی په هغه قسم باندے کوم چه تاسو مضبوط ترلی وی نو د هغے کفاره ده. حضرت امام شافعیؒ دے دواړه آیتونه تطبیق پیدا کولو سره فرمائی. چه "بما عقد تم الایمان" او د "بما کسبت قلوبکم" دوا په معنی یوه ده ځکه چه د کسبت معنی هم د "عزمت وقصدت قلوبکم" ده. او د عقد معنی هم د قصد او د عزم ده. ځکه چه وئیلے شی "عقدت علی قلبی بان اترک الهوی" یعنی ما د نفس خواهشات پر یخو دلو د پاره د زړه نه ارااده کړے ده بهرحال په دواړو آیتونو کښی د کسب او عقد معنی د عزم او ارادے ده. او عزم او ارااده په یمین غموس کښے هم شته دے. او په یمین منعقده کښے هم شته دے. لهٰذا دا دواړه آیتونه

یمین غموس او یمین منعقده دواړه وتہ شامل دے۔ لیکن په سورهٔ مائده کښے مواخذه د کفارے سره مقیّد ده۔ او په سوره بقره کښے مواخذه مطلق ده۔ د کفارے قید سره مقیّد نده۔ او قائده داده که چرته په دوه آیتونو کښے یو حکم مذکور وی۔ لیکن په یو آیت کښے هغه حکم مطلق وی۔ او په یو کښے مقید وی۔ نو دے مطلق حکم لره په مقیّد باندے محمول کولے شی۔ لهٰذا هم دے قائدے لاندے به دلته په سوره بقره کښے مذکوره مواخذه مطلقه به پدے مواخذه مقید بالکفاره باندے هم محمول کولے شی۔ کوم چه په سورهٔ مائده کښے ذکر ده۔ یعنی څنګه چه په سورهٔ مائده کښے یمین غموس او یمین منعقده باندے مرتب کیدو والا مواخذه نه کفاره مراد ده۔ نو په دواړو قسمونو باندے به کفاره واجب وی۔ بهرحال د امام شافعیؒ مذهب چه یمین غموس باندے هم کفاره واجب وی ثابته شوه لیکن حنفیانو طرف نه دے جواب او په یمین غموس باندے د کفارے نه واجب کیدو دلیل دادے چه آیت دسورهٔ مائدهٔ "بما عقدتم الایمان" کښے د عزم اوکسب مجازی معنی ده۔ اود منعقده معنی حقیقی ده۔ او مخکښے ثابت شوی دی۔ چه ترڅو پورے حقیقت مراد غښتے شی۔ نو د مجاز طرف ته به رجوع نشی کولے کیدے۔ او دلته د مائده په آیت کښے حقیقت یعنی منعقده اعتسال ممکن دی۔ لهٰذا په آیت کښے به صرف یمین منعقده مراد وی۔ او په آیت مائده کښے بیان شوے کفاره به صرف په یمین منعقده کښے واجب وی۔ په نورو ایمانو (قسمونو) کښے به واجب نوی۔ او پاتے شو آیت سورهٔ بقره "بما کسبت قلوبکم" نو دا یمین غموس او یمین منعقده دواړو ته عام دے۔ ځکه چه کسب یعنی عزم او دارادے معنی په دواړو کښے موندے شی۔ او په آیت بقره کښے چه د کوم مواخذے ذکر دے۔ هغه مطلق ده۔ او د مطلق نه فرد کامل مراد وی۔ او د مواخذه فرد کامل اخروی مواخذه (گناه) ده۔ لهٰذا د بقره په آیت کښے به اخروی مواخذه مراد وی۔ او آیت د بقره یمین غموس او منعقده دواړو ته شامل دے۔ نو دے وجے نه په دواړو کښے به اخروی مواخذه او گناه لازم وی۔ حاصل د خبرے دا چه د آیت مائده د وجے نه به کفاره صرف په یمین منعقده کښے واجب وی او په یمین غموس کښے به واجب نوی۔ او پاتے شوه گناه نو هغه به د آیت بقره د وجے نه په دواړو کښے لازم وی۔ شارحؒ وائی چه پدے د حنائے کښے دا آخری

تحقیق دے۔ البته دد ے خیزو نو تذکره به په بحث د معارضه کښے انشاءالله راځی۔

فائده ے: څوبنی د تیر شوی تقریر نه وا ضحه شوه چه "بما عقدتم الایمان" کښے د عقد حقیقی معنی د یمین منعقده ده۔ او هم پدے بنیاد موبنی کفاره صرف په یمین منعقده کښے واجب کړے ده۔ لیکن ابن الملک داخبره داسے کړے ده۔ چه د عقد حقیقی معنی درستی ترلوده۔ یعنی دیو شی د بل شی سره د ترلوده۔ بیا مجازاً دے الفاظو دپاره استعمال شوه۔ چه یکښے بعضے د بعضو سره د حکم ثابتولو دپاره مربوط کړے شوے وه۔ بیا د مجاز المجاز په طور باندے داد ربط القلب یعنی عزم قلب دپاره استعمال شوے وی په یمین منعقده کښے دالفاظو ربط وی۔ یعنی بعضے الفاظ د بعضو سره د قسم پوره کولو دپاره تړل شوی وی۔ مثلاً که چرته دا اوښیل شی۔ چه په الله قسم دا کار به کوم نو دے کار کولو سره دالله قسم حکم مربوط شوے دے دپاره دے چه مذکوره کړے شی۔ بهرحال یمین منعقده د "بما عقدتم" معنی حقیقی نده۔ بلکه مجازی معنی ده۔ او د عزم دا ډول دے معنی مجازاً المجاز نه ده۔ او مجاز خود مجاز المجاز په مقابله کښے دیر قریب وی۔ لهذا دیته مجاز سره ډ مجاز المجاز په مقابله کښے د حقیقت درجه ورکړے شوه۔ او داسے وښیل شوی دی۔ چه یمین منعقده د عقد معنی حقیقی ده او په آیت کښے صرف یمین منعقده مراد دے۔ دد ے نه علاوه بل یمین ند ے مراد۔

وَالنِّكَاحُ لِلْوَطْءِ دُوْنَ الْعَقْدِ اَیْ یَکُوْنُ النِّکَاحُ الْمَذْکُوْرُ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَنْکِحُوْا مَا نَکَحَ آبَاؤُکُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَجْمُوْلًا عَلَی الْوَطْءِ دُوْنَ الْعَقْدِ فَیَشْمَلُ الْوَطْءَ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَالْوَطْءَ بِمِلْكِ الْیَمِیْنِ اَیْضًا لِاَنَّ النِّکَاحَ فِی الْاَصْلِ الضَّمُّ وَهُوَ اِنَّمَا یَکُوْنُ بِالْوَطْءِ وَالْعَقْدُ اِنَّمَا سُمِّیَ نِکَاحًا لِاَنَّهٗ سَبَبُ الضَّمِّ فَمَنْ حَیْثُ اللُّغَةِ حَقِیْقَةُ النِّکَاحِ اَلْوَطْءُ وَالْعَقْدُ مَجَازٌ وَمِنْ حَیْثُ الشَّرْعِ بِالْعَکْسِ فَالشَّافِعِیُّ حَمَلَ النِّکَاحَ هٰهُنَا عَلَی مَعْنَاهُ الْمُتَعَارَفِ فَلَا یَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا وَنَحْنُ نَحْمِلُهٗ عَلٰی حَقِیْقَتِهِ اللُّغَوِیَّةِ فَثَبَتَتْ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا۔

ترجمه: او نکاح دوطی دپاره ده نه د عقد دپاره یعنی هغه نکاح کومه چه

دباندې تعالیٰ په قول "ولا تنکحوا ما نکح آبائکم من النساء" کښے ذکر ده ۔ هغه به په وطی باندے محمول وی نه په عقد باندے ۔ لهٰذا لفظ د نکاح، وطی حلال ۔ وطی حرام او وطی بملک الیمین تولو ته به شامل وی ۔ ځکه چه د نکاح لغوی معنی ضم (ملا ویدل) وی اوضم صرف په وطی سره کیدے شی ۔ او د عقد لوم نکاح ځکه ایجودلے شوے ۔ چه د ضم سبب دے ۔ لومن حیث اللغت د نکاح حقیقت وطی دے او عقد مجاز دے ۔ او من حیث الشرع برعکس دے ۔ نو امام شافعیؒ د لته نکاح له د هغے متعارف معنی (عقد) باندے محمول کړے ده ۔ لهٰذا امام شافعیؒ د زنا نه حرمت مصاهرت نه ثابتوی ۔ او مونږ دا په حقیقت لغویه باندے محمول کوو دے وجے نه مونږ حرمت مصاهرت د زنا نه ثابتوو ۔

تشریح: مصنف پدے عبارت کښے مذکوره ضابطه باندے دوے تفریعی مسئله پیش کړے ده چه آیت "ولا تنکحوا ما نکح آبائکم" کښے د لفظ نکاح نه مراد وطی ده ۔ او عقد نکاح مراد ندے ۔ او مطلب ئے دادے چه هغه ښځه په نکاح مه اخلئ کومو سره چه ستاسو پلرانو وطی کړے ده او وطی عام ده حرام حلال، او وطی بملك یمین تولو شامل ده ۔ دلیل پرے دادے چه د نکاح لغوی معنی ضم (ملاویدل) دی ۔ او ضم صرف د وطی په صورت کښے وی ۔ نو کوم چیرته د نکاح لغوی او حقیقی معنی د وطی شوه ۔ او عقد نکاح ته نکاح ځکه وئیلے شی چه عقد نکاح د ضم (ملاویدل) سبب دے ۔ حاصل دا چه د لغت په اعتبار سره د نکاح حقیقی معنی د وطی ده ۔ او عقد نکاح د نکاح مجازی معنی ده ۔ او د شریعت په اعتبار سره د دے برعکس معنی ده ۔ یعنی عقد نکاح د نکاح حقیقت دے او وطی مجاز دے ۔ حضرت امام شافعیؒ د شریعت اعتبار کولو سره په آیت مذکورهٔ کښے نکاح له د هغے په معنی متعارف یعنی عقد باندے محمول کړے دے ۔ او پدے صورت کښے مطلب دادے ۔ چه د کومو ښځو سره ستاسو پلرانو عقد نکاح کړے دے ستاسو هغه په خپله نکاح کښے مه راوړئ ۔ یعنی امام شافعیؒ صرف په عقد نکاح یعنی وطی حلال سره حرمتِ مصاهرت ثابتوی ۔ او په زنا سره ئے نه ثابتوی ۔ او حنفیانو احنافو په نزد په آیت کښے لفظ د نکاح په حقیقت لغویه یعنی وطی باندے محمول دے ۔ لهٰذا مطلقاً به په وطی سره حرمت مصاهرت ثابت شی ۔

پرابره خبره ده که وطی حلال وی یعنی د نکاح په صورت کښے وی . یا وطی حرام وی یعنی بصورت زنا وی . اولفظ د نکاح په حقیقت لغویه باندے د محمول کیدو وجه مذکوره ضابطه ده . یعنی ترڅو پورے چه په حقیقت باندے عمل ممکن وی . نو د مجاز طرفته به رجوع نشی کیدے . لیکن دلته یو اعتراض دے هغه دا چه د مذکوره آیت تحت بیان شوی اصول سره ثابتیږی چه د حرمتے د پاره صرف د پلار موطوءسره نکاح کول حرام دی . او د پلار منکوحه غیر موطوءسره نکاح کول حلال دی . حالانکه دا حنافو په نزد پلار منکوحه غیر موطوءسره هم نکاح حرام ده . د دے جواب دادے چه د پلار موطوءسره د نکاح کولو حرمت خو د آیت " ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم " نه ثابت دے . او د پلار منکوحه غیر موطوءسره د نکاح حرمت د اجماع نه ثابت دے .
(طحطاوی) فلا اشکال علیه

وَيُسْتَحْيَلُ اِجْتِمَاعُهُمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ مِنْ تَتِمَّةِ السَّابِقِ اَيْ يُسْتَحِيلُ اِجْتِمَاعُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ حَالَ كَوْنِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بِاَنْ يَكُونَ كُلٌّ مِنْهُمَا مُتَعَلِّقَ الْحُكْمِ كَاَنْ تَقُولَ لَا تَقْتُلِ الْاَسَدَ وَتُرِيدُ السَّبُعَ وَالرَّجُلَ الشُّجَاعَ مَعًا وَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ بِالنَّظَرِ اِلَى هٰذَا الْاِسْتِعْمَالِ مَجَازًا وَقَدْ صَحَّحَهُ الشَّافِعِيُّ حَيْثُ يُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا كَمَا فِي هٰذَا الْمِثَالِ بِخِلَافِ مَا اِذَا لَمْ يُمْكِنْ كَالْوُجُوبِ وَالْاِبَاحَةِ فِي الْاَمْرِ وَلَا نِزَاعَ فِي جَوَازِ اِسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي مَعْنًى مَجَازِيٍّ تَكُونُ الْحَقِيقَةُ مِنْ اَفْرَادِهِ عَلَى سَبِيلِ عُمُومِ الْمَجَازِ كَمَا سَيَاْتِي وَلَا فِي اِمْتِنَاعِ اِسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ وَالْمَجَازِيِّ مَعًا بِحَيْثُ يَكُونُ اللَّفْظُ مُنْصَبًّا بِكَوْنِهِ حَقِيقَةً وَمَجَازًا مَعًا وَكَذَا الْاِتِّفَاقُ فِي جَوَازِ اِجْتِمَاعِهِمَا بِحَسَبِ اِحْتِمَالِ اللَّفْظِ اِيَّاهُمَا اَوْ بِحَسَبِ السِّيَاقِ الظَّاهِرِ بِشُبْهَةٍ مِنْ غَيْرِ اِرَادَةٍ كَمَا سَيَاْتِي وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِي اِرَادَتِهِمَا مَعًا بِاسْتِقْلَالٍ لَهُمَا فَعِنْدَهُ يَجُوزُ وَعِنْدَنَا لَا يَجُوزُ فَقِيلَ لِلْاِسْتِحَالَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَقِيلَ لِعَدَمِ الْعُرْفِ وَالْاِسْتِعْمَالِ .

ترجمہ: او د حقیقت او مجاز دواړه اجتماع پدے حال کښے محال دے چه دواړه دیو لفظ نه مراد وی۔ داد سابق تقسیم دے۔ یعنی د معنی حقیقی او مجازی دواړه و اجتماع محال دلا: پدے حال کښے چه دواړه معنے دیو لفظ نه مراد وی پدے طور چه پدے دواړو کښے هر یو بحکم متعلق وی۔ لکه ته "لا تقتل الاسد" اولئے۔ او اراده د درنده او بهادر سړی په یو ځائے اوکړے۔ اگرچه دے استعمال طرف ته نظر کولو سره لفظ مجاز دے۔ او امام شافعیؒ پداسے مقام باندے صحیح وئیلی وی۔ چه چرته د دواړه اجتماع ممکن وی لکه پدے مثال کښے په خلاف د هغے چرته چه د دواړه اجتماع ممکن وی۔ لکه په امر کښے وجوب او اباحت۔ او پدے خبره کښے هیڅ نزاع نشته چه په معنی مجازی کښے د لفظ استعمال د عموم مجاز په طور باندے دا سے جائز دے چه حقیقت هم د هغے دافراد و ته شامل۔ لکه چه زه به راشی۔ او د دے خبرے په ممتنع کیدلو کښے هیڅ نزاع نشته چه د لفظ استعمال په معنی حقیقی او مجازی کښے په داسے طور باندے وی۔ چه لفظ حقیقت او مجاز دواړه سره یو ځائے متصف وی۔ او پدے خبره کښے هم څه نزاع نشته چه د دواړه اجتماع (پدے طور باندے) جائز ده چه لفظ د دواړه احتمال لری یا بلا اراده محض د شبهے د وجے نه وی۔ د هغه ظاهری تناول وی لکه زه به راشی۔ البته نزاع پدے خبره کښے ده چه حقیقت او مجاز مستقلاً یو ځائے ځی۔ دامام شافعیؒ په نزد جائز ده او حنفیانو په نزد ناجائز وئیلی شوی دی چه (دا) د استحاله عقلیه د وجے نه دے او وئیل شوی دی چه د عدم عرف او عدم استعمال د وجے نه دے۔

تشریح: مخکښے د حقیقت او مجاز تعریفونه او د هغے احکامات ذکر کړے شو۔ پدے عبارت کښے د تنے په طور باندے د حقیقت او مجاز متعلق یو مختلف فیه مسئله ذکر کړے شوے ده۔ په متن کښے د "یستحیل" لفظ د "لا یجوز" په معنی باندے دے۔ او مسئله داده چه د لفظ واحد څه معنی حقیقی او معنی مجازی دواړه یو ځائے مراد اغستل او دواړو کښے هر یو سره مستقل حکم متعلق وی او د دواړو مجموعے یا صرف یو سره حکم متعلق نوی نو دا جائز دے او که نه؟ نو پدے خبره صاحب د نور الانوار وئیلی دی چه د احناف په نزد دا خبره ناجائز ده او د شوافعو په نزد

جائز ده پدے شرط سره چه دا دواړه معنے جمع کول ممکن وی۔ او که چیرته دواړه معنے جمع کول ممکن نه وی۔ نو دا امام شافعی په نزد هم دواړه جمع کول نا جائز دی لکه په امر کښے چه وجوب او اباحت دواړه جمع کول ممکن نوی۔ نو دا امام شافعیؒ په نزد د صیغے دامر نه وجوب او اباحت دواړه پریو وخت کښے مراد اغستل جائز ندی۔ او که چیرته دواړه معنے جمع کیدے شی۔ نو دا امام شافعیؒ په نزد دواړه معنے په یو وخت کښے مراد اغستل جائز دی۔ او دا احنافو په نزد نا جائز۔ مثلاً که چا اوویل "لا تقتل الاسد" او دزمری او بهادر سړی دواړو ته ارا ده وکړه نو دا به دامام شافعیؒ په نزد جائز وی۔ ځکه چه بهادر سړے او زمرے دواړه په عدم قتل کښے جمع کیدے شی۔ او دا احنافو په نزد به جائز وی۔ ځکه چه دا احنافو په نزد جمع د معنی حقیقی او معنی مجازی مطلقاً نا جائز ده۔ که دواړه جمع کول ممکن وی اوکه نا ممکن۔ شارحؒ وائی "وان کان اللفظ بالنظر الخ" نو په احنافو باندے دوارد شده اعتراض او هغے جواب ذکر کړے دے۔ اعتراض دا دے۔ چه هرکله یو لفظ په یو وخت کښے په دواړو معنو کښے استعمالیږی نو دا استعمال به مجاز وی دا حقیقت نشی پاتے کیدے۔ ځکه چه لفظ صرف د معنی حقیقی دپاره موضوع وی۔ لهٰذا دلفظ په یو وخت کښے په دواړو معنی استعمال دا په غیر موضوع له کښے به استعمال وی۔ او په غیر موضوع له کښے دلفظ استعمال مجاز وی۔ نو هرکله چه غیر موضوع له کښے دلفظ استعمال مجاز وی۔ نو د دواړو معنو مراد اغستلو په صورت کښے به جمع بین الحقیقة والمجاز څرنګه لازمه شی صرف مجاز به وی۔ دے جواب وی کولو سره فرمائی۔ چه دے استعمال طرق ته نظر کولو سره اګرچه مجاز دے۔ لیکن دد ے باوجود څو ځایونو په نزد دلفظ واحد ته معنی حقیقی او معنی مجازی دواړه په یو وخت مراد اغستل نا جائز دی۔ شارحؒ وائی چه د عموم مجاز په طور باندے که چیرته لفظ لره په دا سے معنی مجازی کښے استعمال کړے شوے وی۔ چه د هغے یو فرد معنی حقیقی هم وی۔ نو دا بالاتفاق جائز دے۔ څو ځایونو او د شوافعو پدے کښے هیڅ اختلاف نشته دے۔ اګرچه په دے صورت کښے هم د حقیقت او مجاز دواړو جمع کیږی۔ د دے مثال په آئنده متن کښے راځی۔ د غه شان دا خبره هم متفق علیه ده که چیرته لفظ لره په معنی حقیقی او معنی مجازی دواړو کښے یو حالے

داسے استعمال کړے شوے وی۔ چې د حقیقت او مجاز دواړه و سره یوځاے متصف وی۔ یعنی "لفظ" حقیقی هم وی او مجازی هم وی۔ نو دا ممتنع ده۔ یعنی بالاتفاق هرګز داسے نشی کیدے۔ ځکه چې لفظ کله صرف د معنی حقیقی دپاره موضوع وی۔ نو په هر دواړه معنی کښے دے لفظ استعمال ته په غیر موضوع له کښے مجاز و ټیلے شی۔ لهٰذا دا استعمال به صرف مجاز وی۔ او چې کله دا صرف مجاز دے۔ نو پدے صورت کښے به لفظ لره حقیقت او مجاز دواړه و سره څنګه موصوف کیدے شی۔ یعنی داخبره بالکل ممکن نده۔ چې لفظ په معنی حقیقی او معنی مجازی کښے په یو وخت کښے مستعمل وی۔ او حقیقت او مجاز دواړه سره متصف وی۔ او همدارنګه پدے خبره کښے هم اتفاق دے چې حقیقت او مجاز دواړه پدے اعتبار سره جمع کیدے شی چې لفظ دواړه و سره استعمال لری۔ یعنی لفظ په یو وخت کښے د حقیقت احتمال هم لری او د مجاز احتمال هم لری۔ لهٰذا په نفس احتمال کښے دواړه جمع کول جائز دی۔ او دا دواړه پدے اعتبار سره جمع کول هم جائز دی چې لفظ بغیر داراده نه محض د شبهے دوجے نه ظاهری طور باندے دواړه و ته شامل دی۔ یعنی داسے کیدے شی چې متکلم د لفظ نه حقیقت او مجاز دواړه داراده نه کړی مګر دیوے شبهے دوجے نه ظاهری لفظ دواړه و ته شامل وی۔ لکه چې دے به راشی۔ البته حنفیانو او شوافعو اختلاف پدے صورت کښے دے۔ چې کله دا دواړه معنے مستقل طور یوځاے مراد وی۔ یعنی حقیقت سره مستقل حکم متعلق وی او مجاز سره مستقل حکم متعلق وی۔ نو دا امام شافعیؒ په نزد داصورت جائز دے او حنفیانو په نزد دا صورت ناجائز دے۔ شارح د نورالانوار ملاجیونؒ وئیلی دی۔ چې بعضو حضراتو فرمائیلی دی چې دوے اجتماع دنا جائز کیدو علت استحاله عقلیه ده یعنی داخبره عقلاً محال ده۔ او عقلاً محال ځکه ده چې معنی حقیقی او معنی مجازی چې کله دواړه مستقلاً مراد وی۔ نو لفظ به صرف حقیقت وی یا مجاز یا به نه حقیقت وی نه به مجاز وی او یا به حقیقت او مجاز دواړه وی۔ او دا ځکه وارې احتمالات باطل دی۔ ړومبی دوه احتمالات خو دے وجے نه باطل دی۔ چې پدے دواړو احتمالاتو کښے ترجیح بلا مرجح ده۔ او ترجیح بلا مرجح دے وجے نه ده چې لفظ په موضوع له او غیر موضوع له دواړو

کښے هر یو کښے مستعمل دے۔ لهٰذا که چرته لفظ لره حقیقت وګرځولے شی۔ نو په معنی موضوع له کښے استعمال ته به ترجیح ورکړے شی۔ د معنی غیر موضوع له په استعمال باندے اوکه چرته لفظ لره مجاز وګرځولے شی۔ نو معنی غیر موضوع له ته به ترجیح ورکړے شی د معنی موضوع له په استعمال باندے۔ لهٰذا پدے دواړو احتمالاتو کښے ترجیح بلامرجح ده او ترجیح بلامرجح باطل ده۔ او کوم شی چه باطل لره مستلزم وی نو هغه په خپله باطل وی۔ لهٰذا ړومبی دواړه احتمالات باطل دی۔ او دریم احتمال دے وجے نه باطل دے چه لفظ مستعمل په حقیقت او مجاز کښے منحصر وی۔ یعنی د لفظ مستعمل صرف دا دوه قسمه دی۔ دے نه علاوه بل دریم قسم نشته دے۔ او دا دے دوو نه علاوه چه کوم دریم قسم نشته نو دا څنګه کیدے شی۔ چه لفظ به نه حقیقت وی او نه مجاز نو ثابته شوه چه داهم باطل دی۔ چه لفظ به نه حقیقت وی او نه مجاز او څلورم احتمال ځکه باطل دے چه لفظ واحد په حالت واحده کښی په خپل معنی موضوع له کښے هم مستعمل وی او په غیر موضوع له کښے هم مستعمل وی۔ دا خبره بالکل محال او ناممکن ده۔ بهرحال دا څلور احتمالات وتل او دا څلورم واړه باطل دی۔ لهٰذا چه دحقه نه دا څلورا احتمالات جوړیدلو یعنی د معنی حقیقی او مجازی مستقلاً مراد اغستل داهم باطل او محال وی۔ او بعضے حضرات وسیلے دی۔ چه د معنی حقیقی او مجازی مستقل مراد اغستل د عدم عرف او عدم استعمال د وجے نه ناجائز دی ځکه چه د عرف او د اهل زبان استعمال پدے خبره شاهد دے۔ کله چه لفظ بغیر د قرینے نه استعمال کړے شی۔ نو د هغے نه صرف معنی موضوع له طرف ته ذهن منتقل کیږی۔ او که چرته قرینه پرے وی۔ نو معنی غیر موضوع له طرف ته ذهن منتقل کیږی۔ حاصل دا چه د عرف نه دا خبره ثابته شوه۔ چه د لفظ نه په یو وخت کښے صرف یو معنیٰ مراد کیدے شی۔ که چرته حقیقی معنی مراد وی نو مجازی به مراد نوی۔ او که چرته مجازی مراد وی نو حقیقی به مراد نوی۔ او چه هرکله دا سے ده نو په یو وخت کښے دواړه مراد اغستل ناجائز دی۔

وَالْمُصَنِّفُ اَوْرَدَ فِیْ ذٰلِكَ تَمْثِیْلًا تَشْبِیْهًا لِلْمَعْقُوْلِ بِالْمَحْسُوْسِ فَقَالَ كَمَا اِسْتِعْمَالُ اَنْ یَّكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مَلِكًا وَعَارِیَةً فِیْ زَمَانٍ وَاحِدٍ یَعْنِیْ اَنَّ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰى بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ لِلشَّخْصِ وَالْمَجَازَ كَالثَّوْبِ الْمُسْتَعَارِ وَالْحَقِیْقَةَ كَالثَّوْبِ الْمَمْلُوْكِ فَكَمَا اَنَّ اِسْتِعْمَالَ الثَّوْبِ الْوَاحِدِ بِطَرِیْقِ الْمُلْكِ وَالْعَارِیَةِ جَمِیْعًا مُحَالٌ كَذٰلِكَ اِسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ بِطَرِیْقِ الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ مُحَالٌ وَالْاَوْضَحُ فِی الْمِثَالِ اَنْ یُّقَالَ كَمَا اِسْتِعْمَالُ اَنْ یَّلْبَسَ الثَّوْبَ الْوَاحِدَ اللَّابِسَانِ اَحَدُهُمَا بِطَرِیْقِ الْمُلْكِ وَالْاٰخَرُ بِطَرِیْقِ الْعَارِیَةِ لِیَكُوْنَ اللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ وَالْمَعْنَیَانِ بِمَنْزِلَةِ اللَّابِسَیْنِ وَالْحَقِیْقَةُ وَالْمَجَازُ بِمَنْزِلَةِ الْمُلْكِ وَالْعَارِیَةِ وَلَا یُقَالُ اِنَّ الرَّاهِنَ اِذَا اِسْتَعَارَ الثَّوْبَ الْمَرْهُوْنَ مِنَ الْمُرْتَهِنِ وَلَیْسَ یَصْدُقُ عَلَیْهِ اَنَّهُ لَبِسَهُ بِطَرِیْقِ الْمُلْكِ وَالْعَارِیَةِ جَمِیْعًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ لُبْسَهُ هٰذَا لَیْسَ بِطَرِیْقِ الْعَارِیَةِ لِاَنَّ الْمُرْتَهِنَ لَمْ یَتَمَلَّكِ الثَّوْبَ حَتّٰى یُعِیْرَهُ الرَّاهِنُ وَلٰكِنَّهُ بِطَرِیْقِ الْمُلْكِ لِاَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ كَانَ مَا بِعًا فَاِذَا اَنَّاَلَهُ عَادَ حَقُّ الْبَیْعِ اِلَى الْبَیْعِ اَصْلِهٖ وَیُمْكِنُ اَنْ یَّكُوْنَ بِطَرِیْقِ الْعَارِیَةِ فَقَطْ لِاَنَّهُ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْمُلْكِ فِیْهِ مِنَ الْبَیْعِ وَالْهِبَةِ وَغَیْرِهٖ۔

ترجمہ: او مصنفؒ پد ے بارہ کښے د معقول محسوس سره د تشبیه ورکولو سره یو مثال راوړے ے۔ نو فرمایئلی دی۔ چه څرنګه په زمان واحد کښے په لابس واحد باندے د ثوب واحد ملګا و عاریة اطلاق کول محال دے۔ یعنی لفظ د معنی د پاره داسے دے لکه لباس د سړی د پاره۔ او مجاز د هغه کپړے پشان دے۔ کومه چه مستعاره اغستے شوے وی۔ او حقیقت د ثوب مملوک پشان دے۔ نو څرنګه چه په حالت واحده کښے د ثوب واحده استعمال په طریقه د ملک او عاریة یو ځائے کیدل محال دی۔ هم دارنګه د لفظ واحد استعمال په طریقه د حقیقت او مجاز نه محال دے۔ او په مثال کښے به داسے ویئل واضح وو۔ چه څرنګه د محال دے چه ثوب واحد د وه کسان واچوی او پد ے کښے یو په طریقه د ملک او دویم په طریقه د عاریة وی۔ د ے د پاره چه (لفظ) د لباس په درجے کښے وی او د واړو معنے د اچولو والا په درجه کښے وی۔ او حقیقت او مجاز د ملک او عاریة په مرتبه کښے وی۔ او دا اعتراض چه ونکړے شی۔ چه کله راهن ثوب مرهونه د مرتهن نه

مستعار واغستہ او وائے چرلہ نوپدے بہ دا خبرہ صادقہ شی۔ چہ ھغہ پہ طریقہ د ملک او عاریہ دواړو سرہ واغوستہ دے وجے نہ مونږ بہ جواب ورکړو چہ ددے دا اغوستل بطور عاریت ندی۔ ځکہ چہ مرتھن د ثوب مرھونے مالک شوے ندے۔ تردے چہ داکپړہ راھن تہ عاریۃً ورکړے۔ بلکہ داپہ طریقہ د ملک دہ ځکہ چہ د مرتھن حق مانع دے۔ نو ھرکلہ چہ مرتھن خپل حق زائل کړو۔ نو د مالک حق خپل اصل طرف تہ راغلو۔ او دا ھم ممکن دہ۔ چہ صرف بطریقہ عاریت وی۔ ځکہ چہ پدے کښے د ملک ثمرہ بیع، ھبہ وغیرہ نہ ظاھریږی۔

تشریح: مصنفؒ مخکښے وئیلی وو۔ چہ دیو لفظ نہ معنی حقیقی او مجازی دواړہ مراد اغستل محال وی۔ او دا یو معقول او غیر محسوس شے دے۔ او معقول د ذھن نشین کولو د پارہ د محسوس سرہ تشبیہ ورکولے شی۔ ځکہ چہ مصنفؒ د امر معقول د محسوس سرہ تشبیہ ورکولو سرہ یو مثال بیان کړے دے نو فرمائی چہ دیو لفظ معنی حقیقی او معنی مجازی دواړہ یو ځائے مراد اغستل دا سے محال او ناجائز دی۔ خڑنکہ چہ پدیو زمانہ کښے یوہ کپړہ دیو کس د پارہ ملکًا او عاریۃً د واړو حیثیت نہ اچول محال وی۔ شارحؒ وائی چہ "لفظ" دلباس پہ درجہ کښے دے۔ او معنی د (لابس) (سړی) پہ درجہ کښے دے۔ او مجاز د ثوب مستعار (عاریۃً اغستلے شوے کپړے) پہ درجہ کښے دے۔ او حقیقت د ثوب مملوک (مملوکہ کپړہ) پہ درجہ کښے دے۔ نو خڑنکہ چہ دا خبرہ محال دہ۔ چہ یو سړے پدیو وخت کښے یوہ کپړہ د مالک کیدو پہ حیثیت ھم استعمال کړی۔ او د مستعیر کیدو پہ حیثیت ئے ھم استعمال کړی یعنی داکپړہ مملوکہ ھم وی او مستعارہ ھم وی۔ ھمدارنگہ دا ھم محال دہ چہ پدیو وخت کښے یو لفظ پہ طریقہ د حقیقت ھم مستعمل وی۔ او پہ طریقہ د مجاز ھم مستعمل وی۔ شارح وائی چہ دا مانن ذکر شوے مثال دیر واضح ندے۔ ځکہ چہ لفظ دلباس پہ مرتبہ کښے دے۔ او معنی لابس (اغوستونکی) پہ مرتبہ کښے دہ۔ او معنی دوہ دی۔ (۱) حقیقی (۲) مجازی نو چہ معنے دوہ شوے۔ نو اچونکی (لابس) ھم دوہ شو او مطلب ئے دا شو۔ چہ خڑنکہ پدیو وخت کښے یوکپړہ د دوۂ لابسو (اچونکو) اچول چہ دیو عاریۃً او یو ملکًا وی محال وی۔ ھم دغہ شان د لفظِ

واحد په طریقه د حقیقت او په طریقه د مجاز استعمالول هم محال وی. بهرحال چه کله د شبّه په طرف کښے دوه شو. نو د مشبه ٔ به طرف کښے دوه لابس ذکر کیدل پکار وو. حالانکه د مشبه به په طرف کښے یولا بس ذکر دے. نو هغه تشبیه کوم چه په متن کښے ذکر ده هغه صحیح نده. د دے دا جواب ورکړے شوے. چه دا تشبیه په نورو اشیاءو کښے نده. بلکه فقط په نفس استعمال کښے ده. یعنی څرنګه چه یولابس د پاره یوه کپړه په یوه وخت کښے ملګا او عاریة دواړه د وجوه استعمالول محال دی. هم دا رنګه د یولفظ په یوه وخت کښے حقیقت او مجاز په دواړه د وجوه استعمالول محال دے.

قطع نظر د دینه چه لابس یو دے یا دوه دی. د شارح ؒ د بیان مطابق په ډیر واضح مثال دادے. چه مصنف داسے وئیلی وے. چه څرنګه ثوب واحد د دوه لابسو یو بطریقه ملک او یو بطریقه عاریت اغوستل محال دی همدغه شان د لفظ واحد په طریقه د حقیقت او هم په طریقه د مجاز استعمالول هم محال دی د پاره دے چه لفظ د لباس په مرتبه کښے وی. او دوه معنے یعنی حقیقی او مجازی د دوه لابسو په مرتبو کښے شی. او حقیقت و مجاز د ملک و عاریة په مرتبه کښے شی. یعنی معنی حقیقی لفظ د لباس لره بطریقه ملک اغوستلے وی. او معنی مجازی د لفظ د لباس لره بطریق عاریه اغوستلے وی.

ولا یقال ان الراهن الخ عبارت نه دیوا عتراض جواب دے. اعتراض دا دے. چه ستا دا وینا چه یوکس په یو وخت کښے یوه کپړه د ملک او عاریة به طور باندے نشی اغوستلے. غلط دے ځکه چه راهن دا کپړه بطریق ملک او بطریق عاریه په دواړو طریقو سره اغوستے ده. بطریق ملک داسے اغوستے ده. چه شئ مرهون هم د راهن ملک وی د مرتهن ملک نوی. نو د مالک بطریق ملک اغوستل ثابت شو. او بطریق عاریة ځکه اغوستے ده چه راهن په شئ مرهون کښے د تصرف مجاز نوی. لیکن په مستعار اخستلو سره د تصرف اجازت وی. نو دلته هم راهن مستعار اخستلو سره ثوب مرهون اچولے ده. نو دے وجے نه عاریه اچول هم ثابت شو. او هرکله چه ثوب واحد ملګا و عاریة یوځائے دواړه اغوستل ممکن دی. نو د لفظ واحد نه معنی حقیقی او معنی مجازی چه دواړه طریقو سره مراد اغستل او لفظ لره بطریق حقیقت و مجاز استعمالول به هم

ممکن و صحیح وی۔

دا دے جواب دادے چہ د راھن خپلہ ثوب مرھون اچول بطریق عاریۃ اچول ندے بلکہ بطریق ملک اچول دی۔ بطریق عاریۃ اچول خو حکمہ نشی کید ے چہ مرتھن د شی مرھون مالک نوی۔ او کلہ چہ مرتھن شی مرھون لرہ عاریۃ نشی وکړلے کیدے۔ نو راھن ثوب مرھون لرہ عاریۃ اغوستو تکے بہ ھم نوی۔ او راھن بہ ثوب مرھون لرہ بطریق ملک اغوستو تکے دے وجے نہ وی۔ چہ کلہ مرتھن د ثوب مرھون مالک شے نوی۔ نو راھن بہ د دے مالک وی۔ حکمہ کہ راھن ھم د دے مالک نشی نو شی مرھون بہ بغیر د مالک نہ لاندے شی۔ او دا با طل دے۔ بھرحال دا ثابتہ شوہ چہ راھن د مرھون شی مالک وی۔ البتہ د ومرہ خبرہ ضرور ی دہ چہ د مرھون شی سرہ د مرتھن حق متعلق کیږی۔ او ھم دا د مرتھن حق د دے خبرے نہ مانع دے چہ راھن مرھون شی استعمال کړی۔ لیکن کلہ چہ د استعمال کولو اجازت ورکړی۔ نو مرتھن خپل حق زائل کړو۔ او چہ کلہ مرتھن خپل حق زائل کړو۔ نو مالک یعنی راھن حق خپل اصل طرف تہ بہ واپس شی نو د راھن ثوب مرھون نہ اچول بہ صرف بطریق ملک وی۔ او بطریق عاریۃ بہ نوی۔ او چہ دا سے وہ نو د ملک او عاریۃ جمع کیدلو اعتراض بہ ھم واقع نشی۔

صاحب د نور الانوار دویم جواب فرمائی۔ چہ دا ھم ممکن دہ چہ د راھن ثوب مرھون لرہ اغوستل صرف بطریق عاریۃ وی او بطریق ملک نوی۔ حکمہ چہ بہ مرھون شی کښے د ملک ثمرہ ظاھرہ نوی۔ پدے طور باندے چہ مالک لرہ د خپل مملوکہ خیز څخہ ګولو ھبہ کولو او صدقہ ورکولو پورہ پورہ اختیار وی۔ لیکن د مرھون شی سرہ د مرتھن حق متعلق وی۔ دے وجے نہ راھن لرہ د خپل مرھونہ شی حز حز ګولو ھبہ کولو او صدقہ کولو اختیار نوی۔ او دے تصرفاتو اختیار نہ کیدل پدے خبرے باندے دلیل دے چہ راھن د مرھون شی مالک پاتے نشو۔ او چہ کلہ راھن د شی مرھونہ او ثوب مرھون مالک پاتے نشو۔ نو دوہ د مرتھن نہ ثوب مرھون اغستلو سرہ اچول صرف بطریق عاریۃ بہ وی او بطریق ملک بہ نوی۔ او چہ ھر کلہ د ثوب مرھون اچول صرف بطریق عاریۃ دے نو ملک او عاریۃ د جمع کیدلو اعتراض بہ نہ واقع کیږی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِي تَفْرِيعَاتِ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ فَقَالَ حَتّٰى قُلْنَا اِنَّ الْوَصِيَّةَ لِلْمَوَالِي لَا تَتَنَاوَلُ مَوَالِيَ الْمَوَالِي وَاِذَا كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ النِّصْفَ وَتَحْقِيقُهُ اَنَّ لَفْظَ الْمَوْلٰى مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْمُعْتِقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَالْمُعْتَقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَقَدْ يُطْلَقُ عَلٰى مُعْتِقِ الْمُعْتِقِ وَكَذَا مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ مَجَازًا فَاِذَا اَوْصٰى لِمَوَالِيهِ وَلَهُ مُعْتِقٌ وَمُعْتَقٌ جَمِيعًا تَبْطُلُ الْوَصِيَّةُ مَا لَمْ يُبَيِّنْ اَحَدَهُمَا دَفْعًا لِلْاِشْتِرَاكِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مُعْتِقٌ بِكَسْرِ التَّاءِ بَلْ مُعْتَقٌ وَمُعْتَقُ الْمُعْتَقِ عَلٰى مَا هُوَ وَضْعُ سَائِرِ الْمُتُونِ يَسْتَحِقُّ الْمُعْتَقُ وَلَا يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ لِاَنَّ الْمَوَالِيَ حَقِيقَةٌ فِي الْمُعْتِقِ وَمَجَازٌ فِي مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ فَلَا يَجْتَمِعُ الْمَجَازُ مَعَ الْحَقِيقَةِ فَاِنْ كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ نِصْفَ الثُّلُثِ لِاَنَّ الْوَصِيَّةَ اِنَّمَا تَنْفُذُ فِي الثُّلُثِ وَاَقَلُّ الْجَمْعِ فِي الْوَصِيَّةِ اِثْنَانِ فَيَكُونُ النِّصْفُ الْبَاقِي مِنَ الثُّلُثِ مَرْدُودًا اِلٰى وَرَثَةِ الْمُوصِي وَلَا يَكُونُ لِلْمُعْتَقِ الْمُعْتَقِ شَيْءٌ اِلَّا اِذَا لَمْ يَكُنِ الْمُعْتَقُ بِلَا وَاسِطَةٍ فَحِينَئِذٍ يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ مَا اَوْصٰى بِهٖ ۔

ترجمہ: بیا مصنف ؒ دے مسئلے تفریعات شروع کړل۔ نو واقی چه ټوله مدیره او سپل چه موالی دپاره وصیت دموالی موالی ته نه دے شامل او چه کله دهغه یو آزاد کړده غلام وی۔ نو هغه به دنیمے حصے مستحق وی۔ او تحقیق ئے دادے۔ چه لفظ دمولیٰ د معتق بلاواسطه او معتق بلاواسطه تر منځه مشترک دے۔ او کله دے اطلاق مجازاً د معتق په معتق باندے او همداشان د معتق په معتق باندے کیږی۔ نو که چاد خپلو موالیو دپاره وصیت وکړو۔ او دهغه دپاره معتق او معتق دواړه وی۔ نو وصیت به باطل شی۔ تر څو پورے چه ئے دډغه اشتراک دپاره په هغے ډیو بیان ونکړی او که چرته وی (لکه الشم) نو ی بلکه معتق او د معتق معتق وی۔ لکه څرنګه چه متن مسئله ده۔ نو معتق به حقدار وی۔ او د معتق معتق به حقدار نو ی ځکه چه موالی په معتق کښے حقیقت دے۔ او په معتق المعتق کښے مجاز دے۔ نو مجاز به د حقیقت سره ځنې جمع کیږی۔ نو اوس که د موصی (وصیت کونکی) یو معتق وی نو دیو دے نهائی (دریمه حصه)

دنیے به حقدار وی. ځکه چه وصیت په ثلث مال کښے نافذ کیږی. او په وصیت کښے اقل جمع دوه دی. نو دثلث نصف باقی به د موصی دورثاء طرف ته واپس کیږی او معتق معتق د پاڑه به هیڅ هم نوی مګر کله چه معتق بلاواسطه نوی. نو په هغه وخت کښے به د معتق معتق د مال وصیت حقدار به وی.

تشریح څرنګه چه مصنفؒ محکښے دا اصول بیان کړے دے. چه د یو لفظ نه په یو وخت کښے معنی حقیقی او معنی مجازی دواړه مراد اغستل جائز ندی. نو اوس هم پدے اصول باندے خلور تفریعی مسئلے ذکر کوی. د رومبی مسئلے حاصل دادے که چرته یو سړے د خپلو موالیو د پاڑه د تهائی مال وصیت وکړی. نو دا وصیت به صرف موالی لره شامل وی. او دموالی موالی ته به نوی شامل اوکه چرته موصی (وصیت کولو والا) د پاڑه صرف یو معتق بفتح التاء وی. نو هغه به په مال د وصیت یعنی دریمے حصے دنیے به مستحق وی. دد ے مسئلے تحقیق دادے چه لفظ د مولیٰ معتق بکسرالتاء بلاواسطه او معتق بفتح التاء بلاواسطه ترمینځه مشترک دے. یعنی مولیٰ هغے ته هم وئیلے شی چه څوک پراه راست آزاد لو والا وی او هغه ته هم وئیلے شی. چه څوک پراه راست آزاد شوے وی. اوکله مجازًا د معتق معتق (بکسرالتاء) او معتق معتق (بفتح التاء) باندے هم اطلاق کیږی. یعنی د آزاد ولو والا چه څوک آزاد د نکے دے. مجازًا هغه ته هم مولیٰ وئیلے شی. اوکه چرته آزاد کړده غلام چالره آزاد کړے وی. نو مجازًا هغه ته هم مولیٰ وئیلے شی. بهرحال که د چا د خپلو موالیو د پاڑه وصیت وکړه او موصی د پاڑه معتق (بکسرالتاء) او معتق (بفتح اللام) دواړه وی. نو وصیت به ئے باطل شی. تردے وخته پورے چه پدے دواړو کښے د یو بیان وکړی. نو هرکله چه موصی پدے کښے د یو بیان وکړی نو وصیت به نافذ شی. که نه بغیر د بیانولو نه وصیت به نشی نافذ کیدے. او وجه ئے داده چه حمونږ په نزد په مشترک کښے عموم مجاز جائز ندے. یعنی د لفظ مشترک نه په یو وخت کښے دهغه دوئے معنی مراد اغستل جائز ندی. او چه د دواړو اغستل جائز ندی. نو په موصی باندے به د یو تعین کول واجب وی. او د عدم تعین په صورت کښے به وصیت باطلیږی. اوکه چرته د موصی د پاڑه معتق (بکسرالتاء) بالکل نوی.

بلکه معتق او معتق المعتق (بفتح التاء) دواړه وړلړه وی . لکه څنګه چې په متن کښ دی نو پدے صورت کښے به معتق بلا واسطه د مال وصیت مستحق وی . لکه د معتق معتق به مستحق نوی . ځکه چې لفظ د مولیٰ د معتق بلا واسطه دپاړه حقیقت او معتق المعتق دپاړه مجاز دے . او دا خبره تیره شوے ده چې څوږیز په نزد حقیقت او مجاز دواړه ننګی جمع کیدے شی . او دا هم تیره شوے ده چې ترڅو پورے د حقیقت مراد اغستل ممکن وی . نو د مجاز طرف ته به رجوع نشی کیدے . لهٰذا دلته چونکه حقیقت یعنی معتق بلا واسطه مراد اغستل ممکن دی نو دے وجے نه به دلته صرف معتق بلا واسطه مراد وی . او هم دا به د وصیت مستحق وی . او د معتق معتق به دیوشیڅرهم مستحق نوی .

اوس که چیرته د موصی صرف یو معتق بفتح التاء وی . نو هغه به مال وصیت یعنی دریے حصے مال دنیے به مستحق وی پورے مال به مستحق نوی . ځکه چې وصیت د موالی دپاړه شوے دے . او موالی جمع ده او عام بحث په آخره کښے تیر شوی دی چې راب وصیت کښے اقل د جمع دوه وی . نو په مذکوره مسئله کښے وصیت د موالی جمع دپاړه شوے دے . دے وجے نه به موصی کم از کم دوه وی . او دواړه به برابر شریک وی . یعنی پدے دواړو کښے به هر یو د مال وصیت (څلت مال) دنیے حقدار وی . لیکن کله چې یو معتق وی . نو هغه به د خپل نصف مستحق وی . او دویم نصف به د موصی ورځاے ته ورکول کیږی . او که چیرته د موصی دپاړه معتق بلا واسطه نوی نو معتق المعتق به د مال وصیت مستحق وی . ځکه چې کله په حقیقت باندے عمل کول ممکن نوی نو په مجاز باندے به عمل کول جائز وی .

وَلَا يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ بِالْخَمْرِ تَفْرِيعُ ثَانٍ وَعَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ اِنَّ الْوَصِيَّةَ يَعْنِيْ لَا يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ مِنْ اَحْرَابِهَا وَهِيَ الْفُقَّاعُ وَنَقِيْعُ التَّمْرِ وَنَقِيْعُ الزَّبِيْبِ وَنَحْوُهَا مِنْ سَائِرِ الْمُسْكِرَاتِ بِالْخَمْرِ مِنْ حَيْثُ الْحُرْمَةِ وَاِيْجَابِ الْحَدِّ فَاِنَّ فِي الْخَمْرِ يَجِبُ الْحَدُّ بِشُرْبِ قَطْرَةٍ مِنْهَا وَتَحْرُمُ قَطْرَةٌ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ اَنْ تَصِلَ اِلٰى حَدِّ السُّكْرِ وَغَيْرُهَا لَا يَحْرُمُ وَلَا يَسْتَوْجِبُ الْحَدَّ مَا لَمْ يُسْكِرْ وَالْخَمْرُ هُوَ النِّيءُ مِنْ مَاءِ الْعِنَبِ اِذَا غَلٰى وَاشْتَدَّ

وَقَذَفَ بِالزَّبِيبِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ نِيًّا بَلْ كَانَ مَطْبُوخًا أَوْ كَانَ مِنْ غَيْرِ الْعِنَبِ كَالتَّمْرِ وَالْحِنْطَةِ وَالْعَسَلِ وَالزَّبِيبِ الْمُنْقَعِ فِي الْمَاءِ لَا يُسَمَّى خَمْرًا وَلَا يَأْخُذُ حُكْمَهَا وَالشَّافِعِيُّ يُسَمِّي كُلَّهَا خَمْرًا بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ مُخَامَرَةِ الْعَقْلِ وَهُوَ يَعُمُّ الْكُلَّ۔

ترجمه: او غیر خمر د خمر سره لواحق نوی. داد وئمه تفریع ده. اود دے عطف د مصنف په قول "ان الوصیة" باندے وے. یعنی د خمرنه علاوه نور نشے والا څیزونه طلاء، نقیع تمر، تقیع زبیب او دد ے نه علاوه د حرمت او حد واجب کولو په اعتبار سره د خمر سره نه لاحق کیږی. ځکه چه په خمر کښے د هغے یوه قطره څکلو سره واجبیږی. او یوه قطرهٔ هم حرامه ده بغیر د حد سکر نه او خمر نه علاوه څیزونه تر څو چه نشه نه راوړی هغے پورے نه حرام وی او نه موجب د حد وی. او خمر د انګورو هغه کچا اوبه دی. چه ښه جوش اوهی او شدّت پکښے پیدا شی. او څک شروع کړی. نو که چرته اوبه کچا نوی بلکه پخے وی یا اوبه د انګورو نه علاوه د چهوهارو، غنمو، شهدو یا د اوچو انګورو وی کوم چه په اوبو کښے ترکړے شوے وی. نو بیا ے کښے دیو نوم هم خمر نشی ایخودے. او نه په څوک د دے حکم لګوی. او امام شافعیؒ دا قول د خمر سره موسوم کوی پدے اعتبار سره چه خمر د مخامرة العقل نه مشتق دے. او دا معنی لږ تو لږ ته شامله ده۔

تشریح: طلاء د انګورو هغه شیره ده کومه چه دومره پخه کړے شوے وی چه هغه د دوه تهائی نه کمه خته شی. او دیوے تهائی نه زیاته پاتے شی. او نشه راوستونکی وی. دد ے طلاء نوم محکه ایخودلے شوے. چه دد ے په بارهٔ کښے حضرت عمر رضی الله عنهٗ فرمایلی وو "ما اشبه هذا بطلاء البعیر" یعنی داد طلاء بعیر څومره مشابه ده. او طلاء بعیر د تارکولو په شان یوه دواړی وی. چه دولږ نه جوړ یږی او خارښتی او بنانو باندے مړ لے شی. نو حضرت عمر رضی الله عنهٗ د دے انګورو شیره د پاڼ د طلاء بعیر لفظ استعمال کړے وو. نو دے وجے نه د مخصوص شیرے نوم طلاء کیږودل شو. نقیع تمر هغه لښے والا اوچ پکښے چهوړ ے تر شوے وی.

تقیع زیب هغه نشے والا او به چې پکښے اوچ انګور ترشوی وی - یعنی که چرته په اوبو کښے چهوهارے یا او چ انګور اچولو سره پرمیخودلے شی - او هغه جوش سړ ځکوته پریږدی - نو په هغے کښے نشه پیدا کیږی - همدے ته تقیع تمر او تقیع زیب وئیلے شی - خمر دیته وائی چې په اوبو کښے تازه انګور واچول شی او هغه پکښے پرمیخودلے شی - او په اور باندے نوی پخے شوے - بلکه همدا سے ایخودلے شوی وی - او ځکتے کړے وی - ځګ کول د حضرت امام صاحبؒ په نزد باندے شرط دے - لیکن د صاحبینؒ په نزد ځګ کول شرط نه دے - بلکه د شدتِ جوش نه خمر کیږی - حاصل د خبرے دا چې د خمر د پارہ اولا دا ضروری ده - چې هغه د تازه انګورو نه وی - دویمه خبره ضروری ده چې په کومو اوبو کښے انګور اچول شوی وی هغه اوبه کچاوی - انګور اچولو سره هغه پاؤ باندے نوی پخ شوی - دریمه خبره دا ضروری ده چې په دے اوبو کښے جوش پیدا شی - او دا امام صاحب په نزد باندے ځګ کول هم ضروری وی - نو که چرته په اوبو کښے تازه انګور ترنشی بلکه خشک انګور ترکړے شی - یا د انګورو نه علاوه چهوهارے یا غنم یا شهد وغیره بل کوم څیز ترکړے شوے وی - نو هغے ته به خمر نشی وئیل کیدے - دا شان که چرته تازه انګور اوبو کښے اچولو سره پرېخ کړے شوی وی - نو هغے ته هم خمر نشی وئیل کیدے - بهرحال د خمر حقیقت دادے چې د انګورو هغه کچه اوبه پرکوم کښے چې جوش کولو سره نشه پیدا شی نو هغه بیا ځګ کوی - دد ے نه علاوه نوټولو د نشے څیزونو ته مجازاً خمر وئیلے شی حقیقة وی ته خمر نشی وئیل کیدے -

د ے تفصیل نه پس تفریعی مسئله داده - چې د احنافو په نزد که چرته چا د خمر یوه قطره هم وخکله نو دا به د حرام مرتکب وی - او د خمر نه علاوه نورې مسکر څیزونه په دومره مقدار باندے څکل به حرام وی - او په دے مقدار څکو باندے به حد واجب وی کوم مقدار څکلو سره چې نشه راځی - نو که چرته دومره کم مقدار ے څکلی وی - چې په هغے سره نشه نه راځی نو دومره مقدار څکل نه حرام دی او نه د هغے په څښکلو حد واجبیږی - لیکن امام شافعیؒ فرمائی چې د تمام مسکرا تو حکم هغه دے - کوم حکم چې د خمر دے - یعنی څرنګه چې

په حشر کښے مقدار د قلیل وکثیر حرام دے اود هغے په څښکلو باندے حد واجبیږی هدار سکے په لږو مسکراتو کښے مقدار د قلیل وکثیر دواړو څښکل حرام دی۔ او د دواړو په څښکلو باندے حد واجبیږی۔ برابر خبره ده که نشه پیدا شوی وی اوکه نوی دامام شافعیؒ دلیل دادے چه خمر مشتق د محاصره عقل نه دے۔ او معنیٰ ے ده د عقل پټول۔ اودا معنیٰ په لږو مسکراتو کښے موجود ده۔ لهٰذا لږو مسکراتو ته به خمر ویلے شی۔ اود لږو مسکراتو حکم به یو وی۔ لیکن داحنافو طرف نه دلیل اود امام شافعیؒ د دلیل جواب دادے۔ چه خمر لفظ دانګور کچا اوبه (په کومو کښے چه جوش اوځګ پیدا شوے وے) باندے حقیقة ویلے کیږی۔ او په نورو مسکر څیزونو باندے مجازاً ویلے شی۔ اوهغا بطه تیره شوی ده۔ چه داحنافو په نزد جمع بین الحقیقة والمجاز ناجائز ده۔ لهٰذا آیت "انما الخمر والمیسر الآیة" کوم چه په حرمت خمر باندے دلالت کوی۔ او حدیث "من شرب الخمر فاجلدوه" کوم چه په وجوب حد باندے دلالت کوی۔ پدے دواړو کښے حقیقی خمر مراد دے۔ یعنی د حقیقی خمر څښکل مطلقاً حرام دی۔ که د هغے په څښکلو سره نشه پیدا کیږی یا نشه نه پیدا کیږی۔ اود دے په څښکلو باندے حد واجبیږی۔ اوکه چرته غیر خمر یعنی مسکر څیزونو لږو سره که چرته خمر لاحق کړے شو۔ او غیر خمر یعنی د مسکر څیزونو حکم هغه وکړ حوّلے شی۔ کوم حکم چه د خمر وی۔ لږپدے صورت کښے به جمع بین الحقیقة والمجاز لازم راشی۔ حالانکه داداحنافو په نزد قطعاً صحیح نده۔ او مخکښے داضابطه تیره شوے ده۔ چه تر څو پورے په حقیقت باندے کول ممکن وی۔ نو د مجاز طرف ته به رجوع نشی کیدے۔ لهٰذا دلته هم حقیقت (خمر) باندے عمل کول حتمی ممکن دی۔ نو دے وجے نه به مجاز یعنی نورو څیزونو طرفته رجوع نشی کیدے۔ یعنی مسکر څیزونه د خمر سره لاحق کولو سره به په مسکر څیزونو هغه حکم نه لګی کوم حکم چه د خمر دے۔

وَلَا يُرَادُ بِبَنِيْهِ فِي الْوَصِيَّةِ لِاَبْنَائِهِ عَطْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَتَفْرِيْعٌ ثَالِثٌ اَيْ اِذَا اَوْصٰى اَحَدٌ لِاَبْنَاءِ زَيْدٍ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَبَنُوْ بَنِيْنَ يَدْخُلُ فِي الْوَصِيَّةِ الْاَبْنَاءُ وَلَا يَدْخُلُ فِيْهِ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ لِاَنَّ لَفْظَ الْاِبْنِ حَقِيْقَةٌ فِي الْاِبْنِ وَمَجَازٌ فِي ابْنِ الْاِبْنِ فَلَا يَجْتَمِعُ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَقَالَا يَدْخُلُ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ اَيْضًا لِاَنَّ اللَّفْظَ يُطْلَقُ عَلَيْهِمْ فَيَتَنَاوَلُهُمْ بِاعْتِبَارِ الظَّاهِرِ۔

ترجمہ: او دا منزلہ وصیت کولو سرہ بہ تمسی مراد نوی. دا عبارت هم په سابق باندے معطوف دے۔ او دریمه تفریع ده۔ یعنی کله چیرته کس د زید دا منو د پاره وصیت اوکړی او زید دا من او د دا منو دا من دواړه موجود وی۔ نو زید ے وصیت کښے دا من به مراد وی او د دا منو دا من به داخل نوی۔ ځکه چه لفظ د ابن د حوّے په معنی کښے حقیقت دے۔ او د حوّے د حوّے په معنی کښے مجازدے۔ نو مجاز د حقیقت سره نشی جمع کیدے۔ او امام ابو یوسفؒ او امام محمدؒ فرمایی چه پد ے وصیت کښے تمسی به هم داخل وی. ولے چه لفظ د ابن په هغوئ باندے هم وتیلے شی۔ لهٰذا د ظاهر په اعتبار سره دے تولته به شامل وی۔

تشریح: دا عبارت هم په سابق باندے عطف دے۔ او په مذکوره ضابطه دریمه تفریع ده۔ حاصل د دے دا دے۔ که چرته چا اولادے "زید" د زید دا من "د پاره څه وصیت وکړو۔ او د زید دا من او تمسے دواړه موجود دی. نو پد ے وصیت کښے صرف د زید دا من به داخل وی او تمسی به داخل نوی۔ ځکه چه لفظ د ابن د حوّے د پاره حقیقت دے۔ او د تمسی د پاره مجاز دے۔ او دا خبره مخکښے تیره شوے ده۔ چه حقیقت او مجاز دواړه نشی جمع کیدے او دا هم قاعده ده۔ چه ترڅو پورے حقیقت باندے عمل کول ممکن وی. نو د مجاز طرف ته به رجوع نشی کیدے۔ نو دلته هم په حقیقت باندے عمل کول ممکن دے۔ دے وجے نه به مجاز طرفته رجوع نشی کیدے۔ یعنی د اولادِ زید نه یه صرف د هغه دا من مراد وی۔ او تمسی به ترے نوی مراد۔ د صاحبینوؒ رائے دا ده

چه لفظ د "اِبن دحرّے" او نمسی دواړه و دیارع و ټیلے شی۔ لهذا الفظ د "ابن" د عموم مجاز په طور به لوتلی ته شامل وی۔ اوپه وصیت کښے به دزید څامن اونمسی دواړه داخل وی۔

وَلَا يُرَادُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ" عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَتَفْرِيعٌ رَابِعٌ وَذَالِكَ لِأَنَّ لَامَسْتُمْ حَقِيقَةٌ فِي اللَّمْسِ بِالْيَدِ وَمَجَازٌ فِي الْجِمَاعِ فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ يَقُولُ إِنَّ كِلَيْهِمَا مُرَادٌ هٰهُنَا لِأَنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا" فَإِنْ كَانَ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فَالتَّيَمُّمُ فِيهِ لِأَجْلِ الْحَدَثِ فَيَكُونُ لَمْسُ النِّسَاءِ نَاقِضًا لِلْوُضُوءِ وَإِنْ كَانَ اللَّمْسُ بِالْجِمَاعِ فَالتَّيَمُّمُ فِيهِ لِأَجْلِ الْجَنَابَةِ فَصَارَ تَيَمُّمُ الْجُنُبِ بِهٰذِهِ الْآيَةِ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ الْمَجَازَ هٰهُنَا مُرَادٌ بِالْإِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَلَا يَجُوزُ أَنْ تُرَادَ الْحَقِيقَةُ أَيْضًا لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فَلَا يَكُونُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ نَاقِضًا لِلْوُضُوءِ حَتّٰى يَكُونَ التَّيَمُّمُ خَلَفًا عَنْهُ بَلْ إِنَّمَا هُوَ خَلَفٌ عَنِ الْجَنَابَةِ فَقَطْ۔

ترجمه : او د الله تعالیٰ قول "اولامستم النساء" کښے لمس بالید به مراد نوی۔ دا په ماقبل باندے عطف دے او څلورمه تفریع ده۔ او دا دے وجے نه چه لامستم په لمس بالید کښے حقیقت دے۔ او په جماع کښے مجاز دے۔ نو امام شافعیؒ فرمائی چه دلته دواړه مراد دی۔ ځکه چه الله تعالیٰ فرمائی "اولا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیداً طیبًا" نو که چیرته لمس بالید مراد وی۔ نو پدے صورت کښے به تیمم د حدث د وجے نه وی۔ او لمس د نساء به ناقض د وضو وی او که چیرته لمس بالجماع وی نو پدے صورت کښے به تیمم د جنابت د وجے نه وی۔ نو که چیرته دے آیت نه د جنبی تیمم جائز شی او مونږ وایو چه دلته حکم نږ او ستاسو ترمینځ بالاجماع مجاز مراد دے۔ لهذا د حقیقت مراد اغستل به جائز نوی۔ ځکه چه د دواړو اجتماع محال ده۔ نو لمس بالید به ناقض وضو نوی۔ نو دے پورے چه تیمم به د هغے خلیفه وی بلکه تیمم به صرف د جنابت خلیفه وی۔

تشریح : پدے عبارت کښے په سابقه ضابطه (د حقیقت او مجاز جمع

کیدل ناجائز کیدل » باندے څلورمه تفریع ذکر ده . دوے حاصل دادے . چه پدے باره کښے اختلاف دے . چه بنځه سره لاسونه لګول ناقض وضو دی اوکه نه ؟ حضرت امام شافعیؒ فرمائ چه لمس د نساء بالید ناقض وضو دی . او احناف وائ چه لمس نساء ناقض وضو نه دے . دوارو حضراتو مستدل دا آیت دے " اولامستم النساء فلم تجدوا ماء قیتمموا صعیدا طیبا " لامستم یعنی ملامسته د بنځو دلاس لګولو په معنی کښے حقیقت دے . اوجماع او وطی په معنی کښے مجاز دے . د حضرت امام شافعیؒ په نزد حقیقت او مجاز دواړه په یو وخت مراد اغستل جائز دی . نو دے وجے نه دلته دواړه مراد دی . یعنی د لمس بالید په صورت کښے به د حدث اصغر د وجے تیمم واجب وی . او د لمس بالید ناقض وضو کیدل به ثابت شی . او د جماع په صورت کښے د حدث اکبر (جنابت) د وجے نه به تیمم واجب شی . اوپدے آیت سره د جنبی دپاره تیمم جائز کیدل ثابت شی . نو روایت دے چه عبدالله ابن مسعود رضی الله عنه به د جنبی دپاره د تیمم اجازت نه ورکولو . لیکن کله چه حضرت ابو موسی اشعری رضی الله عنه دے آیت سره د جنبی دپاره تیمم په جواز باندے استدلال وکړو . نو حضرت ابن مسعود رضی الله عنه دا استدلال قبول کړه . او دواړه حضرات د جنبی دپاره د تیمم په جواز باندے دے آیت په ذریعه متفق شو . او دا احناف په نزد د حقیقت او مجاز په یو وخت کښے مراد اغستل حز ناجائز دی . نو دے وجے نه به دواړه معنے مراد نوی . بلکه صرف یو معنی به مراد وی . نو هرکله چه جماع یعنی مجازی معنی بالاتفاق مراد ده نو دا احناف به نزد جمع بین الحقیقت والمجاز نه دی . هیڅ کیدلو دپاره حقیقی معنی یعنی لمس بالید به مراد نوی . او هرکله چه په آیت کښے لمس بالید مراد ندے نو لمس بالید به ناقض وضو نوی . اوکله چه لمس بالید ناقض وضو ندے نو تیمم به د دے خلیفه او قائمقام هم نوی بلکه تیمم به صرف د جنابت خلیفه او قائمقام وی .

فَالْاَمْثِلَةُ الثَّلٰثَةُ الْاُوَلُ الْحَقِيْقَةُ فِيْهَا مُتَعَيِّنَةٌ فَلَا يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ وَالْمِثَالُ الْاٰخِيْرُ الْمَجَازُ فِيْهِ مُتَعَيِّنٌ فَلَا يُصَارُ اِلَى الْحَقِيْقَةِ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهٖ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ فِيْمَا سِوَى الْاَخِيْرِ وَالْمَجَازُ فِيْهِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْآخَرُ مُرَادًا اَىِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِى فِى الْاَمْثِلَةِ الثَّلٰثَةِ الْاُوَلِ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِىُّ فِى الْمِثَالِ الْاٰخِيْرِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْمَعْنَى الْآخَرُ اَعْنِى الْمَجَازَ فِى الْاَوَّلِ وَالْحَقِيْقَةَ فِى الْاٰخِيْرِ مُرَادٌ عَلٰى مَا حَرَّرْنَاهُ ۔

ترجمہ : نو یہ ړومبی دری مثالونو کښے حقیقت متعیّن دے۔ لهذا مجاز طرف ته یه رجوع نشی کیدے ۔ او یه آخری مثال کښے مجاز متعیّن دے لهذا حقیقت طرف ته یه رجوع نشی کیدے ۔ هم دا معنیٰ ده د مصنّفؒ دقول ځکه چه د آخری نه علاوه اوّل مثالونو کښے حقیقت متعیّن دے ۔ او آخر کښے مجاز مراد دے ۔ لهذا دویمه معنیٰ مراد اعتبار پاڼه باقی پاتے نشوه ۔ یعنی معنی حقیقی یه ړومبی دریو مثالونو کښے او معنی مجازی یه آخری مثال کښے مراد دے لهذا نورے معنی باقی پاتے نشوے ۔ یعنی یه ړومبی مثالونو کښے مجاز او یه آخری مثال کښے حقیقت مراد دے لکه څرنګه چه مونږ تحریر کړے ده ۔

تشریح : دخلورو اړخو مسئلو خلاصه کولو سره مصنّفؒ وفرمایل چه جمع بین الحقیقة والمجاز ناجائز دے ۔ دے وجے نه ړومبی یه دریو مثالونو کښے به معنی حقیقی مراد وی ۔ او معنی مجازی به مراد نوی ۔ او څلورم مثال کښے به صرف مجازی معنی وی ۔ او حقیقی معنی به نوی ۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنِ التَّفْرِيْعَاتِ شَرَعَ فِى رَدِّ اِعْتِرَاضَاتٍ تَرِدُ عَلٰى هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ فَقَالَ وَفِى الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْاِبْنَاءِ وَالْمَوَالِى تَدْخُلُ الْفُرُوْعُ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهٗ اَنْ يُّقَالَ اِذَا اِسْتَاْمَنَ الْحَرْبِىُّ مِنَ الْاِمَامِ وَقَالَ اٰمَنْتُ عَلٰى اَبْنَائِىْ وَاِمَائِىْ يَدْخُلُ فِى الْاَبْنَاءِ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ وَفِى الْمَوَالِى مَوَالِى الْمَوَالِى مَعَ اَنَّ اَبْنَاءَ الْاَبْنَاءِ مَجَازٌ فِى لَفْظِ الْاِبْنِ وَمَوَالِى الْمَوَالِى مَجَازٌ فِى الْمَوَالِى فَيَلْزَمُ اِجْتِمَاعُ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ فَاَجَابَ بِاَنَّهٗ اِنَّمَا تَدْخُلُ الْفُرُوْعُ فِى هٰذَا الْاِسْتِيْمَانِ لِاَنَّ ظَاهِرَ الْاِسْتِصْغَارِ شَبِيْهَةٌ فِى حَقِّ الدَّارِ لَا اَنَّهٗ يَدْخُلُ فِى الْاِرَادَةِ بِالذَّاتِ اِنَّمَا

هُوَ لِلْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِيْ بِلَا وَاسِطَةٍ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ لَفْظُ الْاَبْنَاءِ يَتَنَاوَلُ ظَاهِرًا لِلْاَبْنَاءِ الْاِسْتِنَاءِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى يَا بَنِيْ اٰدَمَ وَكَذَا لَفْظُ الْمَوَالِيْ يُطْلَقُ عُرْفًا عَلٰى مَوَالِي الْمَوَالِيْ فَلِاَجْلِ الْاِحْتِيَاطِ فِيْ حِفْظِ الدَّمِ يَدْخُلُوْنَ بِلَا اِرَادَةٍ -

ترجمہ : او هر کلمه چه مصنفؒ د تقریر یا تو نه فارغ شو - نو د هغه اعتراضاتو جوابونه ورکول ئے شروع کړه - کوم چه پدے قاعدے وارد ږیدی - نو فرمائی چه ابناء او موالیو باندے دامن طلب کولو په صورت کښے فروع داخلیږی جواب دسوال مقدر شو - ددے تقریر دادے چه دا ویلے شی - چه کلمه د امام ندیو حربی امن طلب کړی اودا اوائی چه تاسو حمونږ ابناء او موالیو لره امن راکړی - نو په ابناء کښے ابناء الابناء او په موالیو کښے موالی الموالی داخلیږی - باوجود ددے نه چه ابناء الابناء په لفظ د ابن کښے مجاز دے - او موالی الموالی په لفظ د موالی کښے مجاز دے - نو د حقیقت او مجاز اجتماع لازمه شوه - مصنف دا جواب ورکړے دے - چه پدے امن طلب کولو کښے فروع داخل وی ځکه چه ظاهر دا سم په حفاظت د دم کښے شبهه شوه - نه دا چه هغه په اراده کښے داخل وے - نو یا لذات اراده خو بلاواسطه ابناء او بلاواسطه موالیو دپاره دے - لیکن لفظ د ابناء د الله تعالیٰ په قول - یا بنی آدم کښے په ظاهره د ابناء ابناء ته هم شامل دے - او د غه شان په عرف کښے لفظ د موالی د موالی په موالی باندے ویلے شی - ځکه به احتیاط په ضبط دم کښے د ابناء ابناء او د موالی موالی بلا اراده داخل پاتے شی -

تشریح : شارح فرمائی چه مصنفؒ پدے قائده باندے چه د حقیقت او مجاز اجتماع ناجائز ده باندے یو څو اعتراضات او هغے جوابات ذکر کړی دی -

د دے په اعتراض دادے - که چرته کوم حربی د امام المسلمین نه پخپلو ابناء باندے امن طلب کړو - او دا تے او ئیل "آمنونا علی ابناءنا" مونږ ته په خپلو ابناء باندے امن راکړه - یا د خپلو موالیو دپاره تے امن طلب کړو - او دا تے او ئیل "آمنونا علی موالینا" حمونږ موالیو ته امن راکړئ - نو پدے امان کښے ابناء او ابناء الابناء د واړه داخلیږی هم د غه رنګه موالی او د موالی موالی د واړه داخلیږی - یعنی دا امان د واړه ته حاصلیږی حالانکه لفظ د ابناء د ابناء (د امان) دپاره حقیقت دے - او د ابناء الابناء دپاره مجاز ئے

هم داشان لفظ د موالی د موالی (معتق بفتح التاء) د پارهٔ حقیقت دے۔ او د موالی د موالی (معتق المعتق بفتح التاء) د پارهٔ مجاز دے۔ نو پدے سره د حقیقت او مجاز اجتماع لازمیږی۔ حالانکه د احنافو په نزد د دے دواړو اجتماع منع او ناجائز ده۔ دغه دوه جوابه دی یو جواب دادے۔ چه حربی کله پخپلو ابناء باندے باندے امان طلب کړه نو کویا هغه د خپل نسل باقی ساتلو د پارهٔ امن طلب کړو او د نسل بقا پدے صورت کښے ده۔ کله چه ابناء او ابناء الابناء دواړو تر امان ورکړے شی۔ نو دلته د بقائے نسل د قرینے د وجے نه د عموم مجاز په طریقے سره ابناء نه مصلقاً فروع به مراد وی۔ او د امان طلب کولو والا به مقصد داوی۔ چه مخامخ فروع تر امان ورکړے شی او د فروع لفظ مخامنو او نمسو دواړو تر به شامل وی۔ لهٰذا په دے امان کښے به مخامن او نمسی دواړه داخل وی۔ مگر د دواړو په امان کښے داخلیدل به د جمع بین الحقیقة والمجاز په طریقه نوی بلکه د عموم مجاز په طریقه به وی۔ د عموم مجاز مطلب داد ے۔ چه د لفظ نه د لے یو عام معنی مراد اغستے شی۔ چه یو فرد ئے د حقیقی معنی هم وی او مجازی معنی ئے هم یو فرد وی۔ لکه دلته د یو لفظ ابناء نه فروع مراد اغستے شوے دے۔ او د فروع یو فرد ابناء (مخامن) هم دے۔ او ابناء الابناء (نمسی) هم دے۔ دغه شان چه کله په موالیو باندے امان طلب کړے شو۔ نو د دے مقصد هم د موالیو نسل باقی ساتل دی۔ او دا مقصد هغه وخت کښے پوره کیږی کله چه موالی او د موالی موالی دواړو تر امان ملاوّ شی۔ نو د بقائے نسل د قرینے د وجے نه د عموم مجاز په طریقه دلته به هم دواړه په امان کښے داخل وی۔ او امان به دواړو تر حاصل وی۔ دویم جواب کوم چه مصنف پخپله بیانوی هغه دادے۔ چه مذکوره امان ابناء (مخامن) او موالی (معتق المعتق بفتح التاء غلامان) تر به بالذات او بالاراده شامل وی۔ مگر لفظ د ابناء په ظاهره سره ابناء الابناء (نمسو) تر هم شامل دے۔ لکه په "یا بنی آدم" کښے د آدم نمسی هم شامل دی۔ او د موالی لفظ د موالی موالیو باندے هم وتیلے شی۔ نو حکه د ابناء الابناء او د موالی موالی پدے امان کښے داخلیدل به شبهةً ثابت شی۔ یعنی دوے خبرے شبهه به شی چه شاید ابناء الابناء او د موالی موالی هم پدے امان کښے داخل وی

او امان چې څه رنګه بالارادې ثابتیږي هم دارنګه د شبهې دوجې نه بلا ارادې هم ثابتیږي. ولې چې د امان په ذریعه دسړي د وینې حفاظت مقصود وي؛ او اصل هم داخبره ده چې وینه محفوظه وي. بهرحال ذکر شوې مسئله کښې ابناء او موالی خو په امان کښې بالارادې شامل دي. او ابناء الابناء او د موالیو موالی بلا ارادې محض د شبهې دوجې نه احتیاطًا داخل وي. او محکښې تیر شوي دي. چې د حقیقت او مجاز جمع په هغه وخت کښې ناجائز ده چې کله د دواړو ارادې کړې شوې وي. او دلته خو د دواړو ارادې نده شوې. بلکه صرف د حقیقت یعنې د ځامنو لپاره کړې شوې ده. او مجاز یعنې نمسې بغیر ارادې نه داخل دي ځکه داصورت یعنې په امان کښې ابناء او ابناء الابناء او موالی او د موالی موالی د دواړو داخلیدل ناجائز فندي. بلکه جائز دي.

وَيَرِدُ عَلٰى هٰذَا الْجَوَابِ اِعْتِرَاضٌ وَهُوَ اَنَّهٗ يَنْبَغِيْ اَنْ يُّعْتَبَرَ مِثْلُ هٰذِهِ الشُّهْرَةِ لِاَجْلِ الْاِحْتِيَاطِ فِيْ حِفْظِ الدَّمِ فَيَمَا اِذَا اسْتَامَنَ عَلَى الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ فَيَدْخُلُ فِيْهِ الْاَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِاَنَّ لَفْظَ الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ اَيْضًا يَتَنَاوَلُ بِظَاهِرِ الْاِسْمِ لِلْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ بِخِلَافِ الْاِسْتِئْمَانِ عَلَى الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ حَيْثُ لَا يَدْخُلُ الْاَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِاَنَّ ذَا بِطَرِيْقِ التَّبْعِيَّةِ فَيَلِيْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ يَعْنِيْ اِنَّ هٰذَا التَّنَاوُلَ الظَّاهِرِيَّ اِنَّمَا هُوَ بِطَرِيْقِ التَّبْعِيَّةِ لِلْمُذَكَّرِ فَيَلِيْقُ هٰذَا بِاَبْنَاءِ الْاَبْنَاءِ وَمَوَالِي الْمَوَالِيْ لِاَنَّهُمْ فُرُوْعٌ فِي الْاَطْلَاقِ وَالْخَلْقِ جَمِيْعًا دُوْنَ الْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِاَنَّهُمْ وَاِنْ كَانُوْا فُرُوْعًا لِلْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ فِي اَطْلَاقِ اللَّفْظِ وَلٰكِنَّهُمْ اُصُوْلٌ فِي الْخِلْقَةِ فَكَيْفَ يَتَبَعُوْنَهُمْ فِي اللَّفْظِ وَاِنَّمَا تَسْرِيْ الْكِتَابَةُ اِلٰى اَبِيْهِ فِيْمَا اِذَا اشْتَرَى الْمُكَاتَبُ اَبَاهُ لِاَنَّهٗ دُخُوْلٌ بِالتَّبْعِيَّةِ لِاَنَّهٗ لَيْسَ هُنَا لَفْظُ يَدْخُلُ فِيْهِ تَبَعًا بَلْ تَعَيَّنَ لِلصِّلَةِ وَالْاِحْسَانِ فَاِنَّ الْحُرَّ اِذَا اشْتَرَى اَبَاهُ يَكُوْنُ حُرًّا عَلَيْهِ بِحَقِّ الْاُبُوَّةِ فَاِذَا اشْتَرَى الْمُكَاتَبُ اَبَاهُ يَصِيْرُ مُكَاتَبًا عَلَيْهِ لِيَتَحَقَّقَ صِلَةُ كُلِّ وَاحِدٍ عَلٰى حَسَبِ حَالِهٖ وَاَمَّا حُرْمَةُ نِكَاحِ الْجَدَّاتِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ فَبِالْاِجْمَاعِ اَوْ دَلَالَةِ النَّصِّ اَوْ جَعْلُ الْاُمَّهَاتِ بِمَعْنَى الْاُصُوْلِ ثُمَّهُ لِلْاِحْتِيَاطِ۔

ترجمه : او پدے جواب یو اعتراض وارد ینی. او هغه دا دے چه په حفاظت د دم کښے د احتیاط د وجے نه د غه رنګ شبهه د پدے صورت کښے هم معتبر کړے شی ـ کله چه په آباء او امهات باندے امان طلب کړے شی ـ نو پدے کښے د هم اجداد او جدّات داخل کړے شی ـ ځکه چه لفظ د آباء او امهات هم په ظاهره اجداد و جدّات نه شامل دے ـ نو مصنف خپله پدے قول سره جواب ورکړے دے ـ چه په خلاف د آباء او امهات باندے د امان طلب کولو چه اجداد او جدات نه داخلیږی ځکه چه داد تبعیت په طریقه سره دے ـ لهذا دا به د فروع مناسب وی ـ نه د اصولو ـ یعنی دا تناول ظاهري د شئ مذکور د پارۂ د تابع کیدلو په طور باندے وی ـ لهٰذا دا د ابناء الابناء او د موالیو موالی د پارۂ مناسب دے ـ ځکه چه د اپه اطلاق او خلقت د واړو کښے فروع ګڼ نه په اجداد او جدّات کښے ـ ځکه چه هغه اګرچه په اطلاقِ لفظ کښے په آباء او امهات کښے فروع وی لیکن په خلقت کښے اصول دی ـ نو په لفظ کښے به د اخرنګه د هغے تابع شی ـ او کتابت به د هغه د پلار طرف ته سرایت وکړی پدے صورت کښے چه کله مکاتب خپل پلار اعتق وی ـ نو دے د پارۂ چه د اد خول ما لتبع دے ـ ځکه چه دلته د اسے یو لفظ هم نشته دے چه پکښے هغه تبعًا داخل وی ـ بلکه د اخو د صلے او احسان ثابتولو د پارۂ دے ـ ځکه چه هرکله چه خپل پلار واعتق نو هغه به پدے باندے د پلار والی په حق سره آزاد شی ـ هرکله چه مکاتب خپل پلار واعتق نو د هغه پلار به پدے باندے مکاتب شی ـ لپاره د دے چه د هر یو صله حسب حال متحقق وی ـ او د باری تعالیٰ قول «د حرمت علیکم امهاتکم» کښے د جدات د نکاح حرمت په اجماع یا د دلالة النص سره ثابت دے ـ یا د لته احتیاطًا امهات لره د اصولو په معنی کړے شوے دے ـ

تشریح : شارح د نور الانوار ملاجیون ؒ واق چه مخکښے ذکر شوی جواب باندے یو اعتراض وارد ینی ـ اعتراض دا دے ـ چه تا ابناء الابناء لره په امان او موالی الموالی لره د موالیو په امان کښے د شبهه د وجے نه احتیاطًا داخل کړی دی ـ نو د غه رنګ کړنه د آباء د پارۂ امان طلب کړے شی نو پدے امان کښے به احتیاط د ذکر شوی شبهے اعتبار کولو سره اجداد (نیکونه) لره هم داخلول پکار دی ـ او د امهات د پارۂ د امن طلب کولو په صورت کښے به جدّات (نیا ګانے) لره هم داخلول پکار دی ـ ځکه چه لفظ د

آباء په ظاهره کښے اجداد لره او لفظ دامهات په ظاهره کښے جدّات لره شاملیږی حالانکه ستاسو په نزد اجداد د آباء دپاره په طلب شوی امان کښے داخل نوی۔ او جدّات و امهات دپاره په طلب شوی امان کښے داخل نوی۔ فاضل مصنفؒ دد ے اعتراض جواب ورکوی او فرمائی چه په طلب شوی امان کښے د اجداد نه د اخلیدل او دامهات دپاره په طلب شوی امان کښے د جدّات نه د اخلیدل ځکه دی۔ چه د آباء ظاهری تناول په اجداد باندے او دامهات ظاهری تناول په جدّات باندے د تابع کیدو په صورت کښے دے۔ لهذا د آباء دپاره په طلب شوی آمان کښ د اجداد داخلیدل او دامهات دپاره په طلب شوی امان کښے د جدّات داخلیدل به په طریقه د تبعیت سره وی۔ یعنی په د ے دخول کښے به اجداد د آباء تابع وی۔ او جدّات به دامهات تابع وی۔ حالانکه اجداد وجدّات اگرچه به اطلاق لفظ (لفظ مطلق والے) کښے د آباء او امهات فروع او تابع دی۔ لیکن په خلقت او پیدائش کښے اصول دی۔ او آباء او امهات د هغے تابع دی۔ نو هرکله چه اجداد د جدّات په خلقت کښے اصول دی۔ نو هغه به حتّی که په لفظ کښے د آباء و امهات تابع شی۔ یعنی اجداد او جدّات لره د آباء او امهات تابع کولو سره به د تابع لره اصل او اصل لره تابع کول به لازم شی۔ او داخبره بالکل غیر معقول ده۔ بهرحال د د ے خبرے نه د. پځه کیدلو دپاره وسیله شوی دی۔ چه د آباء دپاره په طلب شوی امان کښے به اجداد نوی داخل۔ او د امهات دپاره په طلب شوی امان کښے به جدّات داخل نوی۔ او پاتے شو ابناء الابناء او موالی الموالی نو هغه د ابناء او موالیو په اطلاق لفظ او خلقت دواړو کښے فروع او تابع دی۔ لهذا بطریقه تبعیت د ابناء دپاره په طلب کړے شوی امان کښے د ابناء الابناء په داخلیدو کښے اود موالی دپاره په طلب کړے شوی امان کښے د موالی الموالی په داخلیدو کښے هیڅ خرابی نشته دے۔ بهرحال هرکله چه پدے دواړو مسئلو کښے دومره اندازه فرق دے۔ نو یو لره په بل باندے قیاس کول درست ندی۔ "وانما تسری الکتابة الخ" عبارت نه دیو سوال مقدر جواب دے۔ سوال دادے چه کله مکاتب خپل پلار لره اخلی نو خپل مکاتب حرّ ئے باندے مکاتب کیږی۔ یعنی پلار د خپل حرّ ئے مکاتب شی نو په دے صورت کښے کوم چه اصل دے۔ هغه د خپل مکاتب حرّ ئے تابع کیږی۔

اوپدے کښے هم دا اصل تابع کیدل او دتابع اصل کیدل لازم شو حالانکه تاویلی وو چه دا غیر معقول خبره ده۔ ددے جواب دادے۔ چه انسان دږے خبرے مکلف دے چه هغه په خپلو والدینو باندے احسان او صله رحمی اوکړی۔ او خپلو والدینو لره د خراب حالت نه ویستل او صحیح حالت ته راوستل دا هم حسن سلوک او صله رحمی کول دی۔ نو دلته دا سے لفظ نشته دے۔ چه دهغے داطلاق دوجے نه پلار حوّے تابع کیدلو سره مکاتب شی۔ بلکه د پلار سره احسان او صله رحمی ثابتولو دپاره حکماً د پلار طرفته کتابت سرایت کړے دے۔ یعنی پلار مکاتب شو او هرکله چه دا سے ده نو په کتابت (یعنی) پلار د حوّی تابع کیدل نه لازمیږی۔ هم دے صله رحمیٔ ثابتولو دپاره ویل شوی دی۔ که چرته یو آزاد سړی خپل پلار واغستو نو دا پلار به په خپل حوّے باندے آزاد شی۔ لکه په حدیث کښے دی "من ملك ذا رحم محرم عتق عليه" نو دغه شان که چرے مکاتب خپل پلار واخلی نو هغه به هم خپل حوّے باندے مکاتب شی۔ یعنی د هر یو سړی د طرفته دهغه د حال مطابق صله او احسان ثابتیږی۔ "واما حرمة نكاح الجدات" عبارت نه هم دا سوال مقدره جواب دے۔ سوال دادے چه په آیت "حرمت علیکم امهاتکم" کښے جدات په امهات کښے داخل دی۔ یعنی پدے آیت کښے څرنګه چه په انسان باندے د خپلو امهاتو نکاح کول حرام دی۔ هم داشان خپلو جداتو سره هم نکاح کول حرام دی۔ نو دلته هم اصول (جدات) د فروع (امهات) تابع شو۔ حالانکه تاسو وئیلی وو۔ چه د اصول تابع کیدل غیر معقول خبره ده۔ ددے جواب دادے چه د جدات د نکاح حرمت ددے آیت نه ثابت ندے۔ بلکه د اجماع نه ثابته ده یا دلالة النص نه ثابت ده۔ او هرکله چه د جدات نکاح حرمت ددے آیت نه ثابت ندی نو د نکاح به حرمت کښے به جدّات (اصول) د فروع (امهات) تابع کیدل لازم نشو۔ دویم جواب ئے دادے چه په آیت کښے د عموم مجاز په طور باندے د امهات نه اصول مراد دی۔ یعنی په انسان باندے دهغه اصول سره نکاح کول حرام کړے شوی دی۔ او د هغه به اصولو کښے امهات او جدات دواړه دی۔ نو ځکه د جدات د امهات تابع کیدل نه لازمیږی۔ او هرکله چه د جدات د امهات لره تابع کیدل لازم نشو نو هیڅ اشکال هم نه واقع کیږی۔

وَاِنَّمَا يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْاِجَارَةِ وَالدُّخُوْلُ حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فِيْمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِيْرُهُ اَنَّهُ اِذَا حَلَفَ شَخْصٌ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ فَاِنَّ حَقِيْقَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ اَنْ يَّكُوْنَ حَافِيًا وَمَجَازُهُ اَنْ يَّكُوْنَ مُتَنَعِّلًا وَقَدْ قُلْتُمْ اِنَّهُ يَحْنَثُ بِكَلَامِ الْاَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَاَيْضًا اَنَّ حَقِيْقَةَ دَارِ فُلَانٍ اَنْ تَكُوْنَ بِطَرِيْقِ الْمِلْكِ لَهُ وَمَجَازُهُ اَنْ يَّكُوْنَ بِطَرِيْقِ الْاِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ لَهُ وَقَدْ قُلْتُمْ اَنَّهُ يَحْنَثُ بِكَلَامِ الْاَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَ الْمَجَازِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ۔

ترجمہ: او د حلف اطلاق به په ملك او اجاره کوی تہ کوی کښے برښنه ے خپے او پیزار اچولو سره داخلیدو باندے کیږی۔ پدے صورت کښے چه کله یو سړے قسم اوخوری چه د فلانی په کور کښے به حمّه قدم نه ایږدم دا دریم سوال مقدر نه جواب دے۔ دد ے تقریر دا دے چه کله چا قسم اوخوړه چه د فلانی په کور کښے به حمّه قدم نه ایږدم نو په کور کښے د وضع قدم حقیقت دا دے چه هغه برښنه خپے وے۔ او مجاز ئے دا دے چه پیزار ے اچولی وی او تاو ئیل چه دا سړے به په دواړو صورتونو کښے حانث کیږی۔ لهٰذا جمع بین الحقیقت والمجاز به لازم شی۔ او د دار فلان حقیقت دا دے چه بطریق ملک وی او مجاز ئے دا دے چه بطریق اجاره او بطریق عاریه وی۔ حالانکه تا وئیلی دی۔ چه په دواړو صورتونو کښے به حانث شی۔ نو پدے دویمه وجه سره به جمع بین الحقیقت والمجاز لازم راشی۔

تشریح: پدے عبارت کښے په ذکر شوے قاعدے (جمع بین الحقیقت و المجاز تا جائز دے) باندے دویم اعتراض شوے دے۔ چه حاصل ئے دا دے که چرته چا قسم اوخوړه او دا ے اوئیل۔ "واللّٰه لاضع قدی فی دارخالد" قسم په اللّٰه چه حمّه خپل قدم د خالد په کور کښے نه ایږدم۔ بیا دا سړے که چرته د خالد په کور کښے خپے البته داخل شو نو بیا هم حانث کیږی۔ اوکه چرته پیزار ے اچولو سره دا خل شو نو بیا هم حانث شو۔ حالانکه پدے صورت کښے جمع بین الحقیقة والمجاز لازم راځی۔ پدے طور سره چه پد کور کښے د قدم ایښودلو کښے حقیقت دا دے۔ چه خپے البته داخلوی

حُکمه چه د وضع الشئ فی الشئ مطلب دا دے چه دویم شے د پروسې شی دپاره به بلاواسطه ظرف وی. او دا به هغه وخت وی. چه کله دا لره د قدم دپاره بلاواسطه ظرف جوړ کړے شی. او بلاواسطه ظرف جوړ ول به هغه وخت متحقق وی. چه کله خپله ابله په کور کښے داخلیدل ومونږ ته شی. بهرحال داخبره مسلمّه ده. چه بربنډ ے خپله په کور کښے داخلیدل د وضع قدم فی دارخالد کښے حقیقت دے. او پیزار اچولو سره داخلیدل داوضع قدم فی دارخالد کښے مجازی معنی ده. حُکمه چه پیزار والا داخلیدلو والا سړی نه کړته دداخلیدو نفی وکړے شی. اوداسے اوسیدل شی. چه داسړے په دارِ خالد کښے ننه دے داخل شوے. او هغه په دارِ خالد کښے قدم نوی ایخودے نو صحیح ده. اودیوے معنی نه د لفظ نفی صحیح کیدل دا د دے معنی د مجازی کیدلو علامت دے. لکه څرنګه د مجاز په شروع بحث کښے تیر شوے دے. بهرحال پیزار اچولو سره داخلیدل د وضع قدم فی دارخالد مجازی معنی ده. نو ستاسو په نزد داسړے خپله ابله او پیزار اچولو دواړو سره په داخلیدو باندے حانث کیږی. حُکمه چه ستاسو په نزد هم جمع بین الحقیقة و المجاز راځی حالانکه ستاسو په نزد جمع بین الحقیقة والمجاز ناجائز ده. پدے مثال کښے دویمه وجه دسوال داده چه د دارِ خالد حقیقی معنی داده. چه هغه کور به د خالد ملک وی. اوخالد به د هغے مالک وی او مجازی معنی داده چه هغه کور به خالد سره کرایه وی. یا به عاریة اغستلے شوی وی. حُکمه چه د خالد مملوکه کور بارِ کښے داوسیّل خو درست دی چه داد خالد کور ونه دے. مګرداوسیّل صحیح ندی چه داکور د خالد ندے هم داد حقیقت علامت دے نو ثابته شوه چه د خالد مملوکه کور د دارِ خالد حقیقت دے. اوکرایه او عاریة کور په بارِه کښے داوسیّل هم صحیح دی. چه داکور د خالد دے. اوداوسیّل هم درست دی چه داکور د خالد نه دے اوداد مجاز کیدلو علامت دے. نو ثابته شوه چه د کرایه او د عاریة مکان به د دارِ خالد مجازی معنی وی اوتا داخبره کړے ده چه قسم کوونکے که د خالد مملوکه کور ته داخل شی نو بیا به هم حانث شی. اوکه د کرایه او عاریة مکان نه داخل شی نو بیا به هم حانث کیږی. او داجمع بین الحقیقة والمجاز ده. حالانکه ستاسو په

نزد جمع بین الحقیقة والمجاز ناجائز دے۔

فَاَجَابَ بِاَنَّهٗ اِنَّمَا یَقَعُ هٰذَا الْحَلْفُ عَلَی الْمُلْكِ وَالْاِجَارَةِ جَمِیْعًا وَكَذَا عَلَی الدُّخُوْلِ حَافِیًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فِیْ قَوْلِهٖ لَا یَضَعُ قَدَمَهٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ بِاِعْتِبَارِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ وَهُوَ الدُّخُوْلُ وَلِسُبْكَةُ السُّكْنٰی فَیُرَادُ مِنْ قَوْلِهٖ لَا یَضَعُ قَدَمَهٗ لَا یَحُلُّ وَهُوَ مَعْنًی مَجَازِیٌّ شَامِلٌ لِلدُّخُوْلِ حَافِیًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فَیَحْنَثُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَیْنَ الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ هٰذَا اِذَا لَمْ تَكُنْ لَهٗ نِیَّةٌ فَاِنْ كَانَتْ لَهٗ نِیَّةٌ فَعَلٰی مَا نَوٰی حَافِیًا اَوْ مُتَنَعِّلًا مَاشِیًا اَوْ رَاكِبًا وَاِنْ وَضَعَ الْقَدَمَ فَقَطْ مِنْ غَیْرِ دُخُوْلٍ لَمْ یَحْنَثْ لِاَنَّهٗ حَقِیْقَةٌ مَهْجُوْرَةٌ لَا تُعْمَلُ وَیُرَادُ مِنْ قَوْلِهٖ فِیْ دَارِ فُلَانٍ فِیْ سُكْنٰی فُلَانٍ وَهُوَ مَعْنًی مَجَازِیٌّ شَامِلٌ لِلْمِلْكِ وَالْاِجَارَةِ وَالْعَارِیَةِ فَیَحْنَثُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَیْنَ الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ لٰكِنْ یَرِدُ عَلَیْهِ اَنَّهٗ ذُكِرَ فِی الْفَتَاوٰی اَنَّهٗ اِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الدَّارُ سُكْنٰی لِفُلَانٍ بَلْ كَانَتْ مِلْكًا عَاطِلَةً عَنِ السُّكُوْنَةِ یَحْنَثُ اَیْضًا اِلَّا اَنْ یُقَالَ اَنَّ السُّكْنٰی اَعَمُّ مِنْ اَنْ یَّكُوْنَ تَحْقِیْقًا اَوْ تَقْدِیْرًا۔

ترجمه: نو مصنفؒ دا جواب ورکړو چه دا قسم په دے قول "لا یضع قدمه فی دار فلان" کښے په ملک او اجاره دواړو باندے به واقع وی۔ او دخه شان دخول باندے به واقع وی۔ براړه خبره ده که دخول برښو وخپو سره وی او که پیزار اچولو سره وی په اعتبار د عموم مجاز او هغه به دخول او دهغه نیت سره وی۔ نو دهغه قول "لا یضع قدمه" نه به "لا یدخل" مراد وی۔ او دا مجازی معنی مطلقًا دخول ته شامله ده۔ که برښو سره خپے وی یا پیزار ے اچولے وی۔ نو هغه د عموم مجاز له وجے نه حانث وی۔ نه د جمع بین الحقیقة والمجاز د وجے نه او داحکم هغه وخت دے چه کله د متکلم هیڅ نیت نوی۔ که چرته د متکلم نیت وی۔ نو د نیت مطابق به حکم وی که د برښو وخپو سره د داخلیدو نیت وی یا پیزار اچولو سره پیدل د داخلیدو نیت وی یاد سورسید و په حالت کښے۔ که چرته د فقط

قدم کیږو د بغیر د داخلید و نه لرحانث نشو ځکه چه د احقیقت متروکه دے . پدے باندے عمل نشی کیدے . او دهغه قول "فی دار فلان نه مراد به" فی سکنی فلان" وی او د مجازی معنی ملک اجاره و عاریة پټولو ته شامله ده . نو هغه به د عموم مجاز د وجے نه حانث وی . نه د جمع بین الحقیقة والمجاز د وجے نه . لیکن پدے باندے بواعتراض وارد یږی . چه په فتاوی کښے ذکر شوی دی . که چرته د دا دار فلان سکنی نوی بلکه دے ملک وی . چه د سکونت نه خالی وی . نو بیا به هم حانث کیږی . ځکه دے جواب به داسے کولے شی . چه سکنی عام دے . تحقیقی وی او که تقدیری .

تشریح : پدے عبارت کښے د مخکینی اعتراض جواب ذکر شوے دے . د جواب حاصل دادے چه "والله لا اضع قدمی فی دار خالد" وئیلو په صورت کښے په بربنډو خپو یا پیزار اچولو سره په داخلید و باندے د حانث کید و وجه عموم مجاز ده نه جمع بین الحقیقة والمجاز یعنی قسم کونکی قول "لااضع قدمی" نه "لا ادخل" (څه به د فلانی په کور کښے نه داخلیږم) مراد دے . او "لاادخل" داسے مجازی معنی ده . چه هغه بربنډے خپے او پیزار اچولو دواړو ته شامله ده . نو کله چه "لااضع قدمی" نه (لاادخل) مراد دے . او "لاادخل" دواړو معنوته شامل دے . نو داسے په په دواړو طریقو سره داخلید و سره د عموم مجاز دوجے نه حانث وی نه د جمع بین الحقیقة والمجاز دوجے نه . او چه کله په دواړو قسمه د داخلید و سره حانث کیدل د عموم مجاز د وجے نه دی . او جمع بین الحقیقت والمجاز دوجے نه ندی . نو موږ اخناف باندے د جمع بین الحقیقت والمجاز اعتراض کول صحیح ندی .

صاحب د نور الانوار وائی چه سابقه حکم په هغه وخت کښے دے . چه کله د قسم کونکی هیڅ نیت نه وی . او که چرته ے نیت وی نو د نیت مطابق به حکم کیږی . نو که چرته هغه د بربنډو خپو سره د نه داخلید و نیت وی . نو پیزار اچولو سره په داخلید و باندے به نه حانث کیږی . او که چرته پیزار اچولو سره ے د نه داخلید و نیت وی . نو په بربنډو خپو سره داخلید و باندے به حانث نوی . د غه شان که چرته بیا دل د نه داخلید و نیت وی . نو د سوړ ځئ په حالت

په داخلید و به حانث نوی. اوکه چرته په سواری کښے د نه داخلید و نیت وی نو په پیدل داخلید و باندے به حانث وی. اوکه چرته داسے قسم کونکی صرف خپل قدمونه د نه کیخوده. اوخپله د نه داخل نشو پدے طریقه سره چه د دروازے نه بهر سملاسے سره ئے قدمونه کورته د نه داخل کړه او باقی بدن ئے د کور نه بهر کیخوده نو پدے صورت کښے داسے حانث نوی. ځکه چه صرف قدمونه د نه کیخول او باقی بدن بهر ساتل داد وضع قدم حقیقت دے لیکن داحقیقت مهجوره دے. او په حقیقت مهجوره (متروکه) باندے عمل نشی کیدے. لهذا پدے باندے به هم عمله نشی کول کیدے. او داسے کولو سره به قسم کونکے سره حانث نوی او داحقیقت مهجوره ځکه دے. چه عرفًا د وضع قدم نه مراد صرف د خول گنډلے شی او د قدم د نه کول او د بدن بهر ته کول نشی گنډل کیدے. دلته داشکال کیدے شی. چه د عموم مجاز د پاره داشرط دے. چه "حقیقت" به د معنی مجازی د افرادو نه یو فرد وی او چه کله حقیقت د معنی مجازی یو فرد وی. نو د عموم مجاز مراد اغستلو د وجے نه پدے صورت کښے یعنی د قدم د نه او د بدن بهر ساتلو په صورت کښے هم حانث کیدل پکار دی. حالانکه داسے نهٔ دی چه حانث به پدے صورت کښے حانث نوی. د دے جواب دادے چه په متن کښے د عموم مجاز نه اصطلاحی عموم مجاز مراد ندے. بلکه د مجاز مطلق کیدل مراد دی. یعنی مجاز مطلق وی کوم یو قید سره مقید نوی اوهرکله چه داسے ده نو هیڅ اشکال به نه واقع کیږی. د سوال دویم شق جواب دادے. چه دارِ مملوکه او دارِ مستاجره او مستعاره کښے د داخلید و په وجه حانث کیدل هم د عموم مجاز د وجے نه وی. نه د جمع بین الحقیقه والمجاز د وجے نه ولے چه "فی دارِ خالد" نه "فی سکنی خالد" مراد دے. یعنی د خالد په دار مسکونه کښے به نه داخلیږم. او دا معنی مجازی ده. دار مملوکه، دار مستاجره، دار مستعاره او نور لوتے شامل ده. یعنی خالد چه به کوم کور کښے اوسی هغه کور د هغه مملوک وی کرایه وی یا عاریة د چا نه اغستے وی. دا کلام نور لوتے شامل دے. او وجه ئے داده چه د ده سره لذا تها عداوت نشی کیدے. بلکه په هغے ئے اوسیدلو والا سره عداوت کیدے شی. ځکه چه "دارِ خالد"

نه مراد "سکنیٰ خالد" دے۔ او "مسکنی خالد" د خالد هر یو مسکونه کور ته شامل دے۔ لهذا حالف به پدے کښے په هر یو کور ته د دا خلید و سره به حانث کیږی۔ مګر دا به د عموم مجاز د وجے نه وی نه د جمع بین الحقیقة والمجاز د وجے نه۔ او هر کله چه دار مملوکه و دار مستاجره او مستعاره کښے دا خلید و سره حانث کیدل د عموم مجاز د وجے نه دی او د جمع بین الحقیقة والمجاز د وجے نه ندی۔ نو موتږ باندے به د جمع بین الحقیقة والمجاز د حکمے اعتراض نه واقع کیږی۔

شارح فرمائی چه پدے جواب یو اعتراض وارد بیدے شی هغه دا چه په فتاوی قاضی خان کښے ذکر دی۔ چه هغه کور کوم کښے چه قسم کونکے دا خل شوے وی۔ که چرته هغه د خالد مسکونه او رهائشی کور نوی بلکه د خالد مملوکه کور وی مګر خالد پکښے رهائش نکوی۔ بلکه خالی پروت وی۔ نو حالف به پدے کښے دا خلید و سره حانث کیږی۔ حالانکه پدے کښے په دا خلید و سره حانث کیدل نه وی پکار۔ ځکه چه دا کور د "سکنیٰ خالد" د قبیل نه ندے۔ د دے جواب دا دے چه "سکنیٰ" عام دے۔ تحقیقی وی یعنی بالفعل پدے کښے وی یا په کښے تقدیری وی یعنی فی الحال اګرچه پد یکښے نوی۔ لیکن پد یکښے دا وسیدو پوره قدرت ورته وی۔ نو د خالد اګرچه په خپل مذکور کور کښے فی الحال رهائش نشته لیکن پد یکښے د رهائش کولو پوره قدرت خالد ته حاصل دے۔ حاصل د خبرے دا چه دلته سکنی تقدیری موجود ده۔ لهذا پدے کور کښے به هم حالف دا خلید و سره حانث شی۔ دا خیال د وسا تلے شی چه دا اعتراض صرف د قاضی خان په بیان باندے وارد یږی۔ کنی د شمس الائمه په نزد د غه شان کور کښے په دا خلید و به حالف نه حانث کیږی۔ ځکه دے کور نه د خالد د سکنیٰ نه بت منقطع دے۔ حالانکه حالف سکنیٰ لره د خالد طرف ته منسوب کړے ده۔

وَإِنَّمَا يَحْنَثُ إِذَا قَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فِي قَوْلِهِ عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِيرُهُ أَنَّهُ إِذَا حَلَفَ أَحَدٌ فَقَالَ عَبْدِي حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ فَالْيَوْمُ حَقِيقَةٌ فِي النَّهَارِ وَمَجَازٌ فِي اللَّيْلِ وَاسْمٌ جَمَعَتْ بَيْنَهُمَا وَقُلْتُمْ بِأَنَّهُ إِنْ قَدِمَ فُلَانٌ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا يَعْتِقُ الْعَبْدُ۔

ترجمه : او حالف به بخپل قول "عبدی حر یوم یقدم فلان" کښے حانث شی چه کله فلانے کس چه شپے کښے یا په ورځ کښے راشی - دا د دریم سوال مقدر جواب دے - دد ے تقریر دا دے - چه کله چا قسم اوکړو او دائے اوسیّل "عبدی حر یوم یقدم فلان" نو "یوم" د ورځ په معنیٰ کښے حقیقت دے او د شپے په معنیٰ کښے مجاز دے - او تاسو دواړه جمع کړه او دا مو اوسیّل که چرته فلانے په شپه کښے یا په ورځ کښے راشی نو غلام به آزاد شی -

تشریح : پدے عبارت کښے په مذکوره قاعده باندے دریم اعتراض ذکر شوے دے - داعتراض حاصل دادے که چرته یوسړی اوسیّل چه فلانے که چرته نن راشی نو ځما غلام د آزاد وی - نو که غلام په نن ورځ کښے راغلے نو بیا به هم غلام آزاد شی - او که د ورځ په تیریدو سره په شپه کښے راغلے نو بیا به هم غلام آزاد شی - حالانکه لفظ یوم د ورځے په معنیٰ کښے حقیقت دے - د شپے په معنیٰ کښے مجاز دے - نو دا احناف په نزد د ورځ او شپے دواړو د څخه نو کښے د خلافی راتلگ سره د غلام آزادیدل جمع بین الحقیقت والمجاز ارتکاب کول دی - حالانکه دا ستاسو احناف په نزد ناجائز دی -

فوائد : یمین - شرعًا د هغه مضبوط عقد نوم دے چه د چا به ذریعه د کوم کار کولو یا نه کولو عزم وکړی یمین کښے تعلیق هم داخل دے ځکه چه تعلیق واقع د یو ے جملے د مضمون حصول د بلے جملے د مضمون حصول سره مربوط کول او په تعلیق کښے حانث کیدل دادی چه کوم شے معلق کړے شوے وی هغه واقع شی - لکه حرّ ګه چه چا وسیّلی وی "ان جاء خالد فعبدی حرّ" که چرته خالد راغلے نو ځما غلام به آزاد وی - نو خالد په راتلگ سره به د غلام آزادی واقع شی بهرحال تعلیق هم شرعًا یمین دی -

فَاَجَابَ بِاَنَّهٗ اِنَّمَا یَحْنَثُ فِیْ هٰذَا الْمِثَالِ بِالْقُدُوْمِ لَیْلًا اَوْ نَهَارًا لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْیَوْمِ الْوَقْتُ وَهُوَ عَامٌّ اَیِ الْوَقْتُ مَعْنًی مَجَازِیٌّ شَامِلٌ لِلنَّهَارِ وَاللَّیْلِ فَیَحْنَثُ بِاعْتِبَارِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِاعْتِبَارِ الْجَمْعِ بَیْنَ الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ وَقِیْلَ هُوَ مُشْتَرَكٌ بَیْنَ النَّهَارِ وَبَیْنَ مُطْلَقِ الْوَقْتِ

نَارِيْدُ هٰهُنَا مَعْنَى الْوَقْتِ وَبِالْجُمْلَةِ لَابُدَّ هٰهُنَا مِنْ بَيَانِ ضَابِطَةٍ يُعْرَفُ بِهَا اَنَّهُ فِيْ اَيِّ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ وَفِيْ اَيِّ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ فَقِيْلَ اِذَا كَانَ الْفِعْلُ مُمْتَدًّا يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ لِاَنَّهُ زَمَانٌ مُمْتَدٌّ يَصْلَحُ اَنْ يَّكُوْنَ مِعْيَارًا لِلْفِعْلِ وَاِنْ كَانَ غَيْرَ مُمْتَدٍّ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ الْمُطْلَقُ لِاَنَّهُ يَكْفِيْ لِذٰلِكَ الْفِعْلِ جُزْءٌ مِنَ الْوَقْتِ وَلٰكِنَّهُمُ اخْتَلَفُوْا فِيْ اَنَّهُ اَيُّ فِعْلٍ يُعْتَبَرُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ الْمُضَافِ اِلَيْهِ اَوِ الْعَامِلِ فَالضَّابِطَةُ اَنَّهُ اِذَا كَانَا مُمْتَدَّيْنِ مِثْلُ اَمْرُكَ بِيَدِكَ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدٌ يُرَادُ بِالْيَوْمِ النَّهَارُ وَاِنْ كَانَ غَيْرَ مُمْتَدَّيْنِ مِثْلُ عَبْدِيْ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ يُرَادُ بِالْيَوْمِ الْوَقْتُ وَاِنْ كَانَ اَحَدُهُمَا مُمْتَدًّا دُوْنَ الْآخَرِ مِثْلُ اَمْرُكَ بِيَدِكَ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ اَوْ اَنْتِ طَالِقٌ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدٌ فَالْمُعْتَبَرُ هُوَ الْعَامِلُ دُوْنَ الْمُضَافِ اِلَيْهِ بِالْاِتِّفَاقِ۔

ترجمہ: مصنف دو سے جواب ورکہے دے۔ چہ فلانے سرے پہ دے مثال کنے د شپے یا دورځے پہ رانک سرہ حاثث شی حکمہ چہ دیوم نہ وخت مراد دے۔ او ھغہ عام دے۔ یعنی وخت مجازی معنیٰ دہ۔ شپے او ورځے دواړہ وخت شامل دنے نو حالف بہ د عموم مجاز پہ اعتبار سرہ حاثث شی۔ نہ د جمع بین الحقیقۃ والمجاز پہ اعتبار سرہ او وئیل شوی دی۔ چہ داد ورځے او مطلق وخت تر مینځہ مشترک دے۔ نو دلتہ د وخت معنیٰ مراد دہ۔ الحاصل دلتہ پوہ دا سے ضابطے بیان کول ضروری دی۔ چہ د څنے نہ دا معلومہ شی چہ دیوم نہ پہ کوم ځائے کښے ورځ مراد دہ او پہ کوم ځائے کښے وخت مراد وی۔ نو وئیل شوی دی۔ چہ کلہ فعل ممتد وی۔ نو دیوم نہ ورځ مراد وی۔ حکمہ چہ ورځ ھم زمانہ ممتدہ ده، د فعل د پارہ د معیار جوړیدو صلاحیت لری۔ اوکلہ چرتہ فعل غیر ممتد وی۔ نو دیوم نہ بہ مطلق وقت مراد وی۔ حکمہ چہ دے فعل د پارہ بہ د وخت یوہ ټوټہ ھم کافی وی۔ لیکن پدے بارہ کښے اختلاف شوے دے۔ چہ پدے باب کښے کوم یو فعل معتبر دے۔ مضاف الیہ یا عامل نو ضابطہ دادہ چہ کلہ فعل ممتد وی لکہ "امرک بیدک یوم یرکب زید" نو دیوم نہ مراد بہ ورځ وی۔ اوکلہ چرتہ دواړہ فعل غیر ممتد وی۔ لکہ "عبدی حر یوم یقدم فلان" نو دیوم نہ بہ وخت مراد وی۔ اوکلہ چرتہ پدے دواړو کښے یو

ممتد او دویم غیر ممتد وی۔ لکه "امرک بیدک یوم یقدم فلان" یا "انت طالق یوم یرکب زید" نو پدے صورت کښے به بالاتفاق عامل معتبر وی نه مضاف الیه

تشریح ۱ دے اعتراض جواب دادے چه مذکوره مثال "عبدی حر یوقدم فلان کښے دیوم نه وخت مراد دے۔ او وخت دا سے مجازی معنی دے۔ چه شپے او ورځے دواړو ته شامل دے۔ لهٰذا د شپے یا دورځے په کوم وخت کښے د فلانی راتلوسره د غلام آزادیدل به د جمع بین الحقیقة والمجاز دوجے نه نوی۔ بلکه د عموم مجاز دوجے نه به وی۔ او هرکله چه د حالف حانث کیدل۔ یعنی د غلام په شپه او ورځ دواړو وختو نوکښے د قدوم فلان دوجے نه آزادیدل د عموم مجاز په اعتبار سره ندے۔ د جمع بین الحقیقة والمجاز په اعتبار سره ندے۔ نو مخکینی اعتراض به هم نه واقع کیږی۔

بعض حضرات جواب ورکړے دے فرمائی چه لفظ دیوم دورځے او مطلق وخت تر مینځه مشترک دے۔ او دلته د وخت معنی مراد ده۔ ای وقت یقدم فلان یعنی فلانے سړے چه په کوم وخت کښے را غلے نو غلام به آزادوی۔ او د وخت اطلاق په ورځ او شپے دواړو باندے کیږی۔ لهٰذا فلانے سړے که په شپه کښے یا ورځ کښے په کوم وخت کښے راشی آزاد به شی۔ دے جواب نه بعد کله هم د جمع بین الحقیقة والمجاز اعتراض نه واقع کیږی۔ دلته اوس دا سے ضابطه بیانول ضروری دی۔ چه په هغے سره دا معلومه شی۔ چه دیوم نه بنه د ورځ معنی کله مراد وی۔ او د مطلق وخت معنی کله مراد وی۔ نو پدے باره کښے بعضے حضرات فرمایلی دی۔ چه فعل که چرته ممتد وی (یعنی فعل که داسے وی کوم دپاره چه مدت بیان کیدے شی لکه رکوب نو دا وسیلے شی چه "رکبت هذه الدابة یوما" نو پدے صورت به دیوم نه ورځ معنی مراد وی۔ خکه چه ورځ یوه داسے زمانه ممتده ده چه هغه فعل دپاره معیار جوړ یدے شی۔ نو فعل ممتد دپاره د معیار جوړ یدو ضروری ده چه یوم نه د ورځ مراد کړے شی۔ او که چرته فعل غیر ممتد وی۔ (یعنی فعل داسے وی چه دپاره چه خه مدت نشی بیانیدے۔ لکه قدوم، وقوع طلاق، وقوع عتق) نو پدے صورت کښے به دیوم نه وخت مراد

وی۔ حکمه چه فعل غیر ممتد د پاره د وخت یوجز کافی وی۔ دے د پاره طویل وخت پکار نه وی۔ البته دلته دا اختلاف دے چه یوم سره دګه فعل ذکر وی۔ یو دیوم مضاف الیه دویم دیوم عامل۔ لهٰذا پدے دواړو کښے به دکوم فعل اعتبار کیدے شی۔ د دے باره کښے ضابطه دا ده چه عامل او مضاف چه کله دواړه فعل ممتد وی۔ نو دیوم نه مراد به وخ وی۔ لکه یو سړے خپلے ښځے ته "امرک بیدک یوم یرکب زید" اوبیل یعنی په کومه وخ چه زید په څه سورشی په هغه وخ به ستا معامله ستا په لاس کښے وی۔ پدے مثال کښے "امر بالید" او "رکوب زید" دواړه فعل ممتد دی۔ اوکه چرته دواړه فعل غیر ممتد وی۔ نو دیوم نه به وخت مراد وی۔ لکه عبدی حر یوم یقدم فلان" کښے حریت عبد او قدوم فلان دواړه غیر ممتد فعل دی۔ اوکه چرته پدے دواړو کښے یو ممتد وی او دویم غیر ممتد وی۔ نو پدے صورت کښے به بالاتفاق د فعل عامل معتبر وی۔ او مضاف الیه به معتبر نوی۔ یعنی د فعل عامل که چرته ممتد شو۔ نو دیوم نه به وخ مراد وی۔ اوکه چرته فعل عامل وغیر ممتد وی۔ نو دیوم نه به وخت مراد وی۔ برابره خبره ده که مضاف ممتد وی اوکه غیر ممتد۔ لکه خاوند خپلے ښځے ته اوبیل "امرک بیدک یوم یقدم فلان" نو پدے مثال کښے عامل یعنی امر بالید ممتد دے۔ د دے وجے نه پدے مثال کښے به دیوم نه وخ مراد وی۔ او په "انت طالق یوم یرکب زید" کښے عامل یعنی طلاق فعل غیر ممتد دے۔ د دے وجے نه په دے مثال کښے به یوم یقدم نه مطلق وخت وی۔ نو په اعتراض کښے پیش شوے مثال "عبدی حر یوم یقدم فلان" کښے عامل یعنی حریت عبد فعل غیر ممتد دے۔ د دے وجے نه دلته یوم نه وخت مراد وی۔ او دوخت اطلاق خو په وخ او شپه دواړو باندے کیږی۔ نو د دے وجے نه که فلانے په وخ کښے راشی یا په شپه کښے راشی۔ په هر صورت کښے غلام آزاد شی۔ او د جمع بین الحقیقة والمجاز اعتراض به هم واقع نشی۔ بقول محشیؒ دلته یو اعتراض دے۔ هغه دا چه شارح په عکسی سطر نو کښے فرمایلی دی چه پدے باره کښے اختلاف دے۔ چه پدے باب کښے کوم یو فعل معتبره دے۔ مضاف الیه که عامل؟ نو هرکله چه دا اختلاف

موجود دے۔ نو د شارح بالاتفاق وئیل بہ شر نکہ صحیح شی؟ د دے جواب دا دے چہ د بعضو خلقو خیال دے۔ چہ پہ یوصورت کښے بہ هم د مضاف الیہ اعتبار نہ کیږی۔ بلکہ صرف د عامل اعتبار بہ کیږی۔ او د اکثرو خیال دا دے چکہ دواړہ فعل غیر ممتد وی۔ نو د مضاف الیہ اعتبار بہ کیږی۔ نو دے اختلاف اعتبار کولو سرہ شارح محققینے " لکنهم اختلفوا فی انه الخ " فرمایلی دی۔ لیکن کلہ چہ دواړہ فعل مختلف وی۔ یعنی یو ممتد او دویم غیر ممتد وی نو لہ تو حضرا تو صرف د عامل اعتبار کړے دے او د مضاف الیہ اعتبار نہ دے کړے۔ دے وجے نہ شارح پہ آخر کښے دبالاتفاق لفظ ذکر کړے دے۔

وَاِنَّمَا اُرِيْدَ النَّذْرُ وَالْيَمِيْنُ فِيْمَا اِذَا قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبَ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِيْرُهٗ اَنْ يُّقَالَ اِذَا قَالَ شَخْصٌ لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبَ وَنَوٰى بِهِ النَّذْرَ وَالْيَمِيْنَ اَوْ نَوَى الْيَمِيْنَ فَقَطْ وَلَمْ يُخَطِّطْ بِالَّهِ النَّذْرُ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ نَذْرًا وَيَمِيْنًا مَعًا وَالنَّذْرُ مَعْنَاهُ الْمَحْضُ وَالْيَمِيْنُ مَعْنَاهُ الْمَجَازِيُّ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ مَعًا حَتّٰى قِيْلَ يَلْزَمُ بِفَوَاتِ الْقَضَاءِ لِلنَّذْرِ وَالْكَفَّارَةُ لِلْيَمِيْنِ وَلِهٰذَا قِيْلَ اَنَّهٗ يَنْبَغِيْ اَنْ يُّقَالَ رَجَبٌ غَيْرُ مُعَيَّنٍ لِيَكُوْنَ الْمُرَادُ رَجَبَ هٰذِهِ السَّنَةَ لِتَظْهَرَ ثَمَرَتُهٗ فِي الْفَوَاتِ بِخِلَافِ مَا اِذَا كَانَ رَجَبًا مِنَ الْعُمُرِ فَاِنَّهٗ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ الَّا عِنْدَ الْمَوْتِ بِالْاِيْصَاءِ بِالْقَدِيَّةِ وَهٰذَا اِنَّمَا يَرِدُ عَلٰى اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٍ بِخِلَافِ اَبِيْ يُوْسُفَ فَاِنَّهٗ عِنْدَهٗ نَذْرٌ فِي الْاَوَّلِ وَيَمِيْنٌ فِي الثَّانِيْ وَاِنْ لَّمْ يَنْوِ شَيْئًا اَوْ نَوَى النَّذْرَ مَعَ نَفْيِ الْيَمِيْنِ اَوْ بِلَا نَفْيِهِمْ يَكُوْنُ نَذْرًا بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ نَوَى الْيَمِيْنَ مَعَ نَفْيِ النَّذْرِ يَكُوْنُ يَمِيْنًا بِالْاِتِّفَاقِ وَالْاِيْرَادُ اِنَّمَا هُوَ عَلَى الْوَجْهَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ عَلٰى مَذْهَبِهِمَا۔

ترجمہ: او نذر او یمین دواړہ بہ پدے صورت کښے مراد وی۔ نو کلہ چہ څوک اووائی " لِلّٰہ علیّ صوم رجب " دا هم دیو دویم سوال جواب دے دوے تقریر دا دے چہ کلہ یو سړے اووائی " لِلّٰہ علیّ صوم رجب " او پدے سرہ د نذر او یمین دواړو نیت ئے اوکړو یا صرف د یمین نیت ئے اوکړو او نور ہیڅ کښے ئے د نذر خیال هم پیدا نشو۔ نو نذر او یمین دواړہ بہ مراد وی۔

نذر ے حقیقی معنیٰ ده او یمین ے مجازی معنیٰ ده۔ نو د حقیقت او مجاز جمع کیدل لازم شو نو دے چ د ټیل شوی چ مناسب دا ده چ رجب لره بغیر د تنوین نه اولو سټلے شی چ د دے کال رجب تر ینه مراد شی۔ او د دے ځمره د فوت کیدو په صورت کښے ظاهروی په خلاف د هغه صورت کښے چ په عمر کښے هر یو رجب وی۔ نو د هغے ځمره به ظاهر نوی مګر د مرګ په وخت کښے د فدیے وصیت کولو په صورت کښے۔ او دا سوال په امام محمدؒ او امام ابو حنیفهؒ باندے وارد ینږی۔ په خلاف د امام ابو یوسفؒ ځکه چ د هغه په نزد په روښی صورت کښے نذر او په دویم صورت کښے یمین دے۔ اوکه چرته هیڅ نیت ے ونکړو یا د یمین نفی سره یا بغیر د نفی نه نذر نیت ے وکړو نو دا به بالاتفاق نذر وی۔ اوکه چرته د نذر نفی سره د یمین نیت وکړی نو دا به بالاتفاق یمین وی۔ او اعتراض په روښی دوه صورتونو په بناء باندے د طرفینو په مذهب دے۔

تشریح: په دے عبارت کښے په مخکینی قاعده باندے خلورمّ اعتراض کړے شوے دے۔ چ حاصل ے داده ے۔ که چرته چا او ټیل "لله علیّ صوم رجب" او په دے کلام سره ے د نذر او یمین دواړه نیت وکړی یا صرف د یمین نیت او کړی۔ او د نذر اثباتًا یا نفیًا خیال هم ونه لګوی نو دا کلام به نذر او یمین دواړه وی۔ یعنی که چرته په رجب کښے روژے ونه ساتی نو د نذر د وجے به په پدے سره ی باندے د روژی قضاوی۔ او د یمین د وجے به پرے کفاره د یمین واجب وی۔ بهرحال په دواړو صورتونو کښے دا کلام نذر او یمین دواړه دے او نذر د دے کلام حقیقی معنیٰ ده ځکه چ دا کلام د نذر د پاره موضوع دے۔ او دے کلام نه د نذر معنیٰ مراد کیدل په نیت باندے هم موقوف نه دے۔ بلکه دے کلام نه د نذر معنیٰ بغیر د قرینه مفهوم کیږی۔ او دا تولے خبرے د حقیقت کیدو علامت دے۔ نو ثابته شوه چ نذر دے کلام حقیقت دے۔ او یمین دے کلام مجازی معنیٰ ده۔ ځکه چ دے کلام نه د یمین ثبوت په قرینه باندے موقوف دے۔ او دکوے معنے د قرینے نه مفهوم کیدل د هغے د مجاز کیدو علامت دے۔ نو ثابته شوه چ یمین د دے کلام مجازی معنیٰ ده۔ بهرحال د دے کلام متکلم چ هر کله

د نذر اویمین دواړه ونیت وکړو یاصرف د یمین نیت وکړو نو دے کلام نه نذر اویمین دواړه مراد شو۔ اود دواړو مراد کیدلو په صورت کښے به جمع بین الحقیقة والمجاز راشی۔ حالانکه تاسو احناف جمع بین الحقیقة والمجاز ناجائز گرځولے دے ۔ هم دے وجے نه وئیل شوی وی۔ چه لفظ د رجب بلا تنوین غیر منصرف وئیل مناسب دی ځکه چه کلمه رجب غیر منصرف وی ۔ نو د علم د وجے نه به هم دے کال رجب سره مراد وی۔ او دے کال رجب متعین دے اوکه چرته دے متعینه رجب روڼے نشی نیولے نو دے ثمره به داظاهره شی۔ چه دا کلام نذر دے ۔ دے وجے نه پدے باندے به دیرے میاشتے روژی قضاء واجب وی۔ ځکه چه نذر فوت کیدو سره قضاء واجبیږی ۔ او دا کلام یمین هم دے ۔ نو دے وجے نه په هغه باندے به کفاره یمین هم واجب شی ۔ ځکه چه د یمین خلاف کولو سره به کفاره یمین واجبیږی ۔ دے برعکس که چرته رجب لره د تنوین سره او ئیلے شی۔ نو دا به منصرف وی۔ او د علم نه کیدلو د وجے نه به غیر معین وی یعنی په ژوند کښے به دهر یو رجب روژه ے نیول ضروری وی۔ او دے ثمره به صرف د مرګ په وخت ظاهریږی پدے طور باندے که چرته په ژوند کښے د یو رجب روژے هم نشی نیولے نو په هغه باندے به د فدیے اوکفارے وصیت کول واجب وی ۔ یعنی د نذر د وجے نه به دیرے میاشتے د روژو فدیه ورکولو وصیت کول به ضروری وی۔ او د یمین د وجے نه به د کفاره یمین ادا کولو وصیت ضروری وی ۔

صاحب د نور الانوار وائی چه د جمع بین الحقیقة والمجاز اعتراض صرف د طرفینو په مذهب باندے وارديږی د امام ابو یوسف په مذهب باندے به نه واقع کیږی ځکه چه حضرت امام ابو یوسف ؒ په نزد دا کلام په پردے صورت کښے یعنی کله چه نذر اویمین د دواړو نیت شوے وی ۔ نو صرف نذر به وی ۔ یعنی دد ے کلام حقیقی معنی به مراد وی ۔ او په دویم صورت کښے یعنی کله چه صرف د یمین نیت کړے نو دا کلام به صرف یمین وی یعنی د دے کلام معنی مجازی به مراد وی ۔ او هر کله چه دا سے ده ۔ نو د امام ابو یوسف ؒ په نزد به د جمع بین الحقیقة والمجاز سوال نشی پیدا کیدے ۔ شارح وائی که چرته متکلم حنبل په دے

کلام سره هیڅ نیت نوی کړے یا د نذر نیت ئے کړے وی۔ او د یمین نه کید و نیت ئے کړے وی۔ یا د نذر نیت ئے کړے وی او اثباتاً یا نفیاً ئے د یمین هیڅ نیت نوی کړے۔ نو بیدے در ے واړه وصور تو نو کښے د کلام بالاتفاق به نذر وی او یمین به نوی۔ نو د رجب د روژی نه ساتلو په صورت کښے په چه هغه باندے قضاء واجب وی۔ او کفاره او یمین به پرے واجب نوی۔ او که چرته په دے کلام سره ئے د یمین نیت کړے وی۔ او د نذر نه کید و نیت ئے کړے وی۔ نو دا کلام به بالاتفاق یمین وی۔ نو د رجب روژو نه ساتلو په صورت کښے به په هغه باندے کفاره د یمین واجب وی او د روژو قضاء به واجب نوی۔

شارح بیا هم هغه خبره وکړه چه د مبی دوه صورتونه (کله چه د نذر او یمین دواړو نیت شوے وی یا صرف د یمین نیت شوے وی۔ او د نذر اثباتاً یا نفیاً خیال هم نوی شوے) کښے د جمع بین الحقیقة والمجاز اعتراض به صرف د طرفینو په مذهب باندے واقع کیږی د امام ابو یوسف په مذهب باندے به نه واقع کیږی۔

فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ بِاَنَّهٗ اِنَّمَا اُرِيْدَ النَّذْرُ وَالْيَمِيْنُ جَمِيْعًا فِيْ هٰذِهِ الصُّوْرَةِ لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِصِيْغَةِ يَمِيْنٍ بِمُوْجِبِهٖ وَتَحْرِيْرُهٗ اَنَّ قَوْلَهٗ لِلّٰهِ عَلَيَّ صِيْغَةُ نَذْرٍ وَهُوَ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهٗ وَكَانَ صَوْمُ رَجَبٍ مَثَلًا قَبْلَ النَّذْرِ مُبَاحُ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ وَبَعْدَ النَّذْرِ صَارَ الْفِعْلُ وَاجِبًا وَالتَّرْكُ حَرَامًا فَيَلْزَمُ مِنْ مُوْجَبِ هٰذَا النَّذْرِ تَحْرِيْمُ الْمُبَاحِ الَّذِيْ هُوَ التَّرْكُ وَتَحْرِيْمُ الْحَلَالِ يَمِيْنٌ لِاَنَّ الرَّسُوْلَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ حَرَّمَ مَارِيَةَ اَوِ الْعَسَلَ عَلٰى نَفْسِهٖ فَسَمَّى اللّٰهُ ذٰلِكَ يَمِيْنًا وَقَالَ لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ ثُمَّ قَالَ قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ اَيْمَانِكُمْ فَعُلِمَ اَنَّ تَحْرِيْمَ الْحَلَالِ يَمِيْنٌ فَيَكُوْنُ الْيَمِيْنُ مُوْجِبًا لِلْكَلَامِ لَا مُرَادًا بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ وَلٰكِنَّهٗ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ اِذَا كَانَ مُوْجِبًا يَنْبَغِيْ اَنْ يَّثْبُتَ بِدُوْنِ النِّيَّةِ لِاَنَّ مُوْجَبَ الشَّيْءِ لَا يَحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ اِلَّا اَنْ يُّقَالَ اِنَّهَا كَالْحَقِيْقَةِ الْمَهْجُوْرَةِ فَلِذَا يَحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ وَقِيْلَ اِنَّ الْيَمِيْنَ هِيَ الْمُرَادَةُ مِنَ اللَّفْظِ وَالنَّذْرُ لَيْسَ بِمُرَادٍ بَلْ جَاءَ بِصِيْغَةِ اللَّفْظِ وَلٰكِنْ هٰذَا اِنَّمَا يَصِحُّ اِذَا نَوَى الْيَمِيْنَ فَقَطْ وَاَمَّا اِذَا نَوَاهُمَا فَقَدْ خَلَا النَّذْرُ تَحْتَ الْاِرَادَةِ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا اِلَيْهِ وَقِيْلَ اِنَّ قَوْلَهٗ لِلّٰهِ يَحْتَمِلُ صِيْغَةَ يَمِيْنٍ وَقَوْلُهٗ عَلَيَّ صِيْغَةُ نَذْرٍ فَلَا يَجْتَمِعَانِ فِيْ لَفْظٍ وَاحِدٍ۔

ترجمہ: نو مصنفؒ جواب ورکړو چه پدے صورت کښے نذر او یمین دواړه مراد دی۔ او نو ځینے وائی وه۔ چه دده قول "لله علی" د نذر صیغه ده۔ او نذر دے معنی موضوع له ده او مثلاً د نذر نه مخکښے د رجب روژه مباح الفعل او مباح الترک دواړه وه۔ او د نذر نه پس فعل واجب او ترک حرام شو۔ نو دے نذر د موجب نه دے مباح یعنی د ترک فعل خو امول لازم شو۔ او حلال لره حرامول یمین دے۔ ځکه چه رسول اکرم صلی الله علیه وسلم ماریه قبطیه رضی الله عنها لره یا شهد لره خپل ذات باندے حرام کړی وو۔ نو الله تعالیٰ دے لره د یمین سره موسوم کړه۔ او وے فرمایل چه تر دالله تعالیٰ حلال کړے شوی څیز نو لره ولے حرامولے؟ بیائے او فرمایل چه مقرر کړی دی الله تعالیٰ ستاسو د پاره کهلاول د ستاسو قسمونو نو معلومه شوه چه حلال لره حرامول یمین دے۔ نو یمین د کلام موجب دے۔ د مجاز په طور باندے مراد نه دے۔ لیکن پدے باندے دا اعتراض وارد یږی۔ چه کله یمین موجب د نیت محتاج نوی۔ مګر داکه جواب ورکړے شی۔ چه یمین د حقیقتِ متروکه پشان دے۔ لهٰذا یمین به د نیت محتاج وی۔ او وئیل شوی دی چه د لفظ نه مراد یمین دے۔ او نذر تر ینه مراد ندے۔ بلکه دا صیغه د لفظ نه راغلے ده۔ لیکن دا به هغه وخت صحیح وی کله چه ئے صرف د یمین نیت کړے وی۔ او کله چه ئے دواړو نیت کړے وی۔ نو نذر به دا راده ے لاندے داخل وی۔ اګرچه داد اراده ے محتاج ندے۔ او وئیل شوی دی۔ چه د هغه قول "لله" او "والله" په معنی کښے د یمین صیغه ده او د هغه قول "علیّ" د نذر صیغه ده۔ لهٰذا دا دواړه په لفظ واحد کښے نه جمع کیږی۔

تشریح: مصنفؒ د ذکر شوی اعتراض په جواب کښے فرمائی چه مذکوره کلام لله علی صوم رجب نه نذر او یمین دواړه مراد وی لیکن د جمع بین الحقیقة والمجاز په طور ندی۔ بلکه دے وجے نه چه دا کلام د خپلے صیغے په اعتبار سره نذر دے اود خپل موجب په اعتبار سره یمین دے۔ اود صیغے په اعتبار سره نذر دے وجے نه دے چه پدے کلام کښے د علیّ لفظ ذکر دے۔ اود "علیّ" لفظ د ایجاب (څه شی

لره واجب کول دپاره) دپاره راځی۔ او خپل ذات باندے د څه شی واجب کولو لوم نذر ډیر نو ثابته شوه چه دا کلام د خپلے صیغے په اعتبار سره نذر دے۔ او نذر دے کلام معنی موضوع له دے۔ اودا کلام د خپل موجب په اعتبار سره یمین ګڼله دے۔ چه درجب دمیاشتے روژه ګڼلے مباح وه یعنی روژه نیول او نه نیول دواړه برابر وو۔ لیکن د نذر نه پس روژه نیول واجب شو۔ او روژے لره ترک کول حرام شو۔ یعنی پدے نذر سره یو مباح یعنی ترک صوم لره حرام کول لازم شو۔ او مباح و حلال لره د حرامولو لوم یمین دے۔ او دلیل پرے واد ے۔ چه نبی اکرم صلی اللہ علیه وسلم خپل ځان باندے حضرت ماریه قبطیه یا شهد حرام کړی وو۔ نو الله تعالیٰ دے مباح فعل او حلال فعل لره حرامولو لوم یمین کیخودو۔ او داسے ئے او فرمایئل چه ته هغه څیز ولے حرامولی کوم شے چه ستا د پاره الله تعالیٰ حلال کړے دے۔ او بیا ئے فرمایئلی دی چه الله تعالیٰ ستا سو د پاره دا مقرر کړی دی چه تاسو کفاره ورکړئ او خپل قسمونه کهلاوکړئ۔ یعنی د قسم خلاف عمل وکړئ۔ او کفاره ادا کړئ۔ ددے نه هم معلومه شوه چه حلال لره حرامولو لوم یمین دے۔ یعنی مذکوره نذر نه تحریم حلال لازمیږی۔ او د تحریم حلال لوم یمین دے۔ لهذا په مذکوره کلام کښے یمین د نذر دپاره لازم شو۔ او د لازم دویم لوم موجب دے۔ نو ثابته شوه چه دا کلام د خپل موجب او لازم په اعتبار سره یمین دے۔ یعنی یمین د هغه کلام موجب دے نه دا چه بطریقه مجاز مراد دے۔ یعنی پدے کلام سره د یمین اراده د موجب کیدو په وجه باندے شوے ده۔ نه د مجاز معنی کیدو په وجه باندے بهرحال دا کلام چه کله د خپلے صیغے په اعتبار سره نذر او د موجب په اعتبار سره یمین دے۔ نو نذر او یمین دواړه لره مراد اغستلو په صورت کښے پدے اعتبار سره دد ے دواړو جمع کیدل لازم راځی۔ او د جمع بین الحقیقة والمجاز په طور باندے د دواړو جمع کیدل نه لازمیږی۔ او کله چه دا سے ده نو د جمع بین الحقیقة والمجاز اعتراض هم نه واقع کیږی۔ البته پدے باندے به اعتراض واردیږی۔ چه یمین کله د دے کلام موجب دے۔ نو یمین بغیر د نیت نه ثابت کیدل پکار دی۔ ځکه چه د شی موجب د نیت محتاج نوی۔ حالانکه دیمین ثبوت بغیر د نیت نه نوی۔

دے جواب دادے چه دده کلام دپاڑه یمین د حقیقت مهجوره پشان دے. حکه چه مباح حتیز حرامول اگرچه د کلام منذوربه دپاڑه لازم دے. یعنی په مذکوره نذر سره اگرچه تحریم مباح لازمی راځی. لیکن د دینه عادة د یمین معنی سلب کړے شوے ده. څرنگه چه د امام شافعیؒ په نزد د یمین لغو نه د یمین معنی سلب کړے شوے ده. یعنی څنگه چه د امام شافعیؒ په نزد په یمین لغو باندے د یمین اطلاق نشی کیدے هم داسے عادة په مذکوره تحریم مباح باندے هم د یمین اطلاق نه کیږی. او کله چه په مذکوره تحریم مباح باندے عادة د یمین اطلاق نشی کیدے. نو دا یمین د حقیقت مهجوره پشان شو. یعنی څرنگه چه حقیقت مهجوره لره عادةً او عرفًا پریخودے شی. داسے یمین لره هم پریخودے شوے دے. او په حقیقت مهجوره باندے د عمل کولو دپاڑه خو دنیّت ضرورت وی. دے وجے نه یمین باندے د عمل کولو دپاڑه هم دنیت کولو ضرورت بروی. لیکن دا جواب هم د اعتراض نه خالی نه دے. حکه چه کله د یمین اراده وکړے شوه. او یمین معنی مجازی ده او نذر کوم چه د مذکوره کلام معنی حقیقی ده. هغه هم مراد دے. نو بیا د حقیقت او مجاز دواړو یوځای ارادہ کول لازم راغلی حالانکه داد مذکوره قاعدے خلاف دے. نو د جواب په ذریعه چه د کوم اعتراض نه ځان اختیار شوے دے هم په هغے قرار لازم شو. شاید چه شارحؒ "الا ان یقال" په ذریعه د جواب هم دے ضعف طرف ته اشاره کړے ده وی بعضے حضرات مثلاً صاحب د توضیح د اصل اعتراض جواب داوړکړے دے. چه مذکوره کلام "لله علیّ صوم رجب" نه مراد یمین دے. یعنی پدے کلام سره صرف د یمین اراده کړے شوے ده. او پاتے شو نذر. نو هغه د دے کلام نه مراد ندے بلکه د لفظ یعنی د نفس کلام نه ثابت شوے دے. نو هر کله چه پدے کلام سره صرف یمین مراد دے او نذر مراد ندے. بلکه نذر د صیغه لفظ سره راغلے دے. نو په اراده کښے د دواړو جمع کیدل نه لازمیږی. او هر کله چه په اراده کښے د دواړو جمع کیدل لازم نشول نو دا اجتماع ناجائز هم نشوه. حکه چه په اراده کښے د حقیقت او مجاز د دواړو جمع کیدل لازم نشوه. نو دا اجتماع ناجائز هم نشوه. حکه چه په اراده کښے د حقیقت

او مجاز دواړه و جمع کیدل ناجائزدی ۔ دد ے نه علاوه ناجائز ندی۔ مګر دا جواب هم جامع ندے ۔ ځکه چه دا جواب به هله صحیح وی ۔ چه کله متکلم په ذکر شوی کلام کښے صرف دیمین نیت کړے وی ۔ او دنذر په بارۂ کښے زړه کښے خیال هم نوی راغلے ۔ لیکن که چرته متکلم د نذر او یمین دواړو نیت کړے وی ۔ نو په هغه وخت کښے به دیمین پشان نذر یه هم دارادے لاندے داخل وی ۔ اګرچه نذر به دارادے محتاج نوی ۔ او هرکله چه نذر او یمین دواړه دارادے لاندے داخل وی ۔ نو بیا هم هغه اوحقیقت او مجاز په ارادہ کښے جمع کول لازم شو ۔ لهذا دا جواب به هم جامع او حاوی نوی ۔ بعضے حضرات تر مثلاً شمس الائمہؒ داصل اعتراض جواب دا ورکړے دے ۔ چه د متکلم کلام "لِلّٰہِ" او "واللّٰہ" په معنی کښے دیمین صیغه ده ۔ او "علیّ" د نذر صیغه ده ۔ نو د نذر ارادې یو لفظ سره شو ے ده ۔ او دیمین ارادہ په بل لفظ سره شو ے ده ۔ او هرکله چه دا ے ده نو دیو لفظ نه دواړو ارادہ کول لازم لانغله بلکه دهر لفظ نو سره ارادہ کول لازم شو ۔ حالانکه په یو لفظ سره د حقیقت او مجاز دواړو یوځائے ارادہ کول ناجائز دی ۔ په دوه لفظونو سره ناجائز ندی نو د دے جواب نه پس به هم جمع بین الحقیقة والمجاز والا اعتراض نه واقع کیږی ۔

فَهُوَ كَشِرَاءِ الْقَرِيْبِ فَاِنَّهٗ تَمَلُّكٌ بِصِيْغَةِ تَحْرِيْرٍ مُوْجِبِهٖ تَشْبِيْهٌ لِمَسْأَلَةِ النَّذْرِ بِهٖ نَوْعُ صِيَاحٍ وَتَاْيِيْدٌ اِذْ اِنَّ مَنْ شَرٰى قَرِيْبَهٗ يَكُوْنُ تَمَلُّكًا بِاعْتِبَارِ صِيْغَتِهٖ لِاَنَّ صِيْغَتَهٗ مَوْضُوْعَةٌ لِلْمِلْكِ وَلٰكِنْ يَكُوْنُ تَحْرِيْرًا وَاِعْتَاقًا بِمُوْجِبِهٖ لِاَنَّ مُوْجِبَ الْمِلْكِ مَعَ الْقَرَابَةِ هُوَالْعِتْقُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ وَاِلَّا فَبَيْنَ الشِّرَاءِ وَالتَّحْرِيْرِ مُنَافَاةٌ بِحَسْبِ الظَّاهِرِ۔

ترجمه : نو دا کلام د قریبی رشته دار اغستلو پشان دے ۔ ځکه چه شراء د خپلے صیغے په اعتبار سره تملک دے ۔ او خپل موجب په اعتبار سره اعتاق دے ۔ مسئله د نذر لره شراء قریب سره تشبیه ورکول د ے لره واضح او قوی کولو د پاره دے ۔ ځکه چه یو سړی خپل قرابتدار لره واغسته نو دا به د خپلے

صیغے په اعتبار سره تملک وی. ځکه چه لفظ شراء د مالک کیدلو د پاره موضوع دے. لیکن دا د خپل موجب په اعتبار سره تحریر و اعتاق به وی. ځکه چه ملک مع القرابت مقتضیٔ عتق دے. نبی علیه السلام فرمایلی دی که چرته یوکس د خپل ذی رحم محرم مالک شی نو هغه مملوک به چه هغه باندے آزاد شی. کنی د شراء او اعتاق تر مینځه بظاهر منافات دے.

تشریح: مصنفؒ د جمع بین الحقیقة والمجاز اعتراض ختمولو د پاره فرمایلی دی. چه "لله علیّ صوم رجب" د خپل صیغے په اعتبار سره نذر دے. او د خپل موجب په اعتبار سره یمین دے. هم دغسے مثال کښے فرمایلی دی که چرته چا خپل ذی رحم محرم واغستو نو دا اغستل به د صیغے په اعتبار سره مالک کیدل به وی ځکه چه لفظ شراء (اغستل) د مالک کیدلو د پاره وضع کړے شوے دے. او د اصیغه د خپل موجب په اعتبار سره به اعتاق (آزادول) وی. ځکه چه مالک مع القرابت یعنی د ذی رحم محرم مالک کیدلو موجب او مقتضی عتق (آزادول) دے. یعنی که چرته یوکس د خپل ذی رحم محرم مالکٔ شی. نو په هغه باندے د هغه ذی رحم محرم آزادول ضروری اولازم دی. لکه څنګه چه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایلی دی "من ملک ذا رحم محرم منه عتق علیه" حاصل داچه شراء د ملک علت دے. او ملک قریب د عتق علت دے. نو د ملک قریب په واسطے سره عتق لره د شراء طرف ته منسوب کړے شوے ده. او دا ویل شوی دی. چه شراء قریب سره قریبی رشته دار آزادیږی. کنی په شراء او عتق کښے په ظاهره منافات دے. ځکه چه شراء ملک لره ثابتوی. او عتق مالکٔ لره زائل کوی. او د مثبت او مزیل تر مینځه منافات ظاهر دے.

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنِ التَّقْرِيْعَاتِ شَرَعَ فِي بَيَانِ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ فَقَالَ وَ طُرُقُ الْاِسْتِعَارَةِ الْاِتِّصَالُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ صُوْرَةً اَوْ مَعْنًى وَالْاِسْتِعَارَةُ فِي عُرْفِ الْاُصُوْلِيِّيْنَ يُرَادِفُ الْمَجَازَ وَعِنْدَ اَهْلِ الْبَيَانِ قِسْمٌ مِنَ الْمَجَازِ فَاِنَّ الْمَجَازَ عِنْدَهُمْ اِنْ كَانَتْ فِيْهِ عَلَاقَةُ التَّشْبِيْهِ يُسَمّٰى اِسْتِعَارَةً بِاَقْسَامِهَا وَاِنْ كَانَتْ فِيْهِ عَلَاقَةٌ غَيْرُ التَّشْبِيْهِ مِنْ عَلَاقَاتِ الْخَمْسِ وَالْعِشْرِيْنَ مِثْلُ السَّبَبِيَّةِ وَالْمُسَبَّبِيَّةِ

وَالْحَالِ وَالْمَحَلِّ وَاللَّازِمِ وَالْمَلْزُومِ وَغَيْرِهَا يُسَمَّى مَجَازًا مُرْسَلًا وَالْمُصَنِّفُ عَبَّرَ عَنْ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ كُلِّهَا بِقَوْلِهِ صُوَرِيَّةً وَعَنْ عَلَاقَةِ الْاِسْتِعَارَةِ الْمُسَمَّاةِ بِالتَّشْبِيهِ بِقَوْلِهِ مَعْنَوِيَّ فَكَأَنَّهُ قَالَ وَطَرِيقُ الْمَجَازِ وُجُودُ الْعَلَاقَةِ بَيْنَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ وَالْمَجَازِيِّ بِعَلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ اَوْ بِعَلَاقَةِ الْاِسْتِعَارَةِ الْاَوَّلُ هُوَ الصُّوَرِيُّ وَالثَّانِي هُوَ الْمَعْنَوِيُّ وَاَرَادَ بِالصُّوَرِيِّ اَنْ تَكُونَ صُورَةُ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ مُتَّصِلًا بِصُورَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ بِنَوْعِ مُجَاوَرَةٍ بِاَنْ يَكُونَ سَبَبًا لَهُ اَوْ عِلَّةً اَوْ شَرْطًا اَوْ حَالًّا اَوْ عَكْسَهَا وَبِالْمَعْنَوِيِّ اَنْ تَكُونَا مُتَشَارِكَيْنِ فِي مَعْنًى وَاحِدٍ خَاصٍّ مَشْهُورٍ بِهِ فِي الْعُرْفِ۔

ترجمه: بیا مصنفؒ د تفریعاتو د بیان نه فارغیدو سره د مجاز د علاقو بیان شروع کړو لوړو فرمائیل چه د استعارې طریقه داده چه د دوه څیزونو ترمینځ اتصال وی - صوری وی او که معنوی - د اصولیینو په اصطلاح کښے استعاره او مجاز مترادف دی - او د اهل بیان په نزد استعاره د مجاز قسم ده - ولے چه د معنوی په نزد که چرته په مجاز کښے د تشبیه علاقه وی - لهٰذا به خپل قول قسمونو سره موسوم کولے شی - او په یکښے به د تشبیه نه علاوه بنحویشت علاقو مثلاً سببیت مسببیت، حال او محل، لازم او ملزوم وغیره نه کومه علاقه وی - نو د د مجاز مرسل په نوم سره موسوم کولے شی - او مصنفؒ د مجاز مرسل پوځے علاقے پخپل د ے قول صورۃً سره تعبیر کړے دے - گویا چه هغه داویل چه د مجاز طریقه داده - چه د معنی حقیقی او معنی مجازی ترمینځ د علاقه موجود وی - برابره خبره ده که د مجاز مرسل د علاقو نه وی یا د استعارې نے علاقه وی - یو ډیر صوری ده او دویم معنوی - او د صوری نه مراد دادے - چه د معنیٰ مجازی صورت د معنیٰ حقیقی صورت سره په څوځه د مجاورت د وجے نه متصل وی پدے طور سره چه معنیٰ مجازی د معنیٰ حقیقی سبب وی - یا علت وی یا شرط وی یا حال وی یا د د ے برعکس وی - او د معنوی نه مراد دادے چه دا دواړه معانی پوړاسے خاص معنیٰ کښے شریک وی - چه په عرف کښے مشبه به سره مشهور وی -

تشریح : شارحؒ فرمائی چه کله مصنف په قاعده مذکوع (جمع بین الحقیقة والمجاز په عدم جواز) باندے څلورم تفریعات اوپدے قاعدے وارد شوی دی څلورم واعتراضونو جوابونه بیان کړل نو اوس دلته نه د مجاز د علاقو بیان شروع کوی. نو مصنفؒ فرمائی چه د استعارے طریقه داده چه د دوو څیزونو ترمینځ به صورةً اتصال وی یا معنیً اتصال وی. او داهل اصولو په اصطلاح کښے استعارة او مجاز دواړه یو څیز مراد دے یعنی د دواړو تعریف یو دے. او داهل بلاغت په نزد استعارة د مجاز یو قسم دے ځکه چه داهل بلاغت په نزد که چرته په مجاز کښے د تشبیه علاقه موجود وی. نو هغه د استعارے د نوم سره موسوم وی. که د استعارے هر قسم وی او که چرته د تشبیه نه علاوه کومه علاقه وی نو هغه به د مجاز مرسل سره موسوم وی.

شارحؒ فرمائی. چه مصنفؒ د مجاز مرسل لپاره علاقے د لفظ صورةً تعبیر کړے. او د استعارے علاقه تشبیه لره ځکه د لفظ معنیً سره تعبیر کړے گویا مصنفؒ دا سے وئیلی دی. چه د مجاز طریقه داده. چه معنی حقیقی او د معنی مجازی ترمینځ د مجاز مرسل پنځو ویشت علاقو کښے به یوه علاقه موجود وی. یا د استعارے علاقه یعنی علاقه تشبیه به موجود وی. اول نه صورةً او ثانی نه معنیً وئیلے شی. صاحب د نورالانوار وائی. چه د صورةً نه د مصنف مراد دادے. چه د معنی مجازی صورت د معنی حقیقی صورت سره په څه طریقے سره د مجاورت د وجے نه به متصل وی. پدے اعتبار سره چه معنی مجازی به د معنی حقیقی سبب وی. یا به علت وی. یا شرط یا به حال وی. او د معنوی نه مراد دادے. چه معنی حقیقی او معنی مجازی دواړه به په یو دا سے معنی کښے شریک وی. چه په "معنی" مشبه به کښے به دنورو معانیو او اوصافو په مقابله کښے زیره مشهور وی.

فائدے : عبارت کښے د استعارة باقسامها لفظ راغلے نو دے وجے نه د استعارے د اقسامو ذکر کول ضروری دی. نو عرض دے چه استعارة په څلورو قسمه ده. (۱) استعارة بالکنایه (۲) استعارة تصریحیه —

(۳) استعارہ تخیلیہ (۴) استعارہ ترشیحیہ ، استعارہ بالکنایہ دیتہ وائی چہ دیو شی بل شی سرہ پہ زیۂ کینے تشبیہ ورکولو سرہ د مشبہ نہ علاوہ ټول ارکان تشبیہ لرہ ترک کړے شوے وی او استعارہ تخیلیہ دیتہ وائی چہ د مشبہ بہ متروک کوم لازم مشبہ مذکور دپارہ ثابت کړے شوے وی ۔ وڈے دوالی و مثال دا دے ۔ انشبت المنیۃ اظفارہا مرگ خپلے پنجے ښخے کړے ۔ پدے مثال کښے مرگ لرہ د درندے سرہ تشبیہ ورکړے شوے دہ ۔ او مشبہ یعنی مرگ نہ علاوہ باقی ټول ارکان تشبیہ (مشبہ بہ) وجہ شبہ، ادات شبہ) ترک کړے شوے وی ۔ لهٰذا دا بہ استعارہ بالکنایہ وی ۔ او اظفار (لوڅونہ) کوم چہ مشبہ بہ یعنی درندے دپارہ لازم دی ۔ هغے لرہ مشبہ یعنی مرگ دپارہ ثابت کړے شوے دے ۔ لهٰذا دا بہ استعارہ تخیلیہ وی ۔

او استعارہ ترشیحیہ دادہ چہ مشبہ بہ متروک پرمناسب مشبہ مذکور دپارہ ثابت کړے شوے وی ۔ لکہ "اولئك الذین اشتروا الضلالۃ بالهدی فما ربحت تجارتهم" کښے د منافقینو داستبدال ضلالت بالهدی لرہ د خرڅونکو او اغستونکو د معاملے سرہ تشبیہ ورکړے شوے دہ ۔ او د مشبہ نہ علاوہ ټول ارکانِ تشبیہ ترک کړے شوی دی ۔ مگر ربحت چہ او تجارت کوم چہ د مشبہ بہ متروک د منافقینو سرہ تعلق نہ لری هغے لرہ مشبہ یعنی د منافقینو استبدال دپارہ ذکر کړے شوے دے ۔

استعارہ تصریحیہ دادہ چہ مشبہ بہ ذکر کړے شی ۔ او مراد ترینہ مشبہ شی لکہ رأیت اسدًا یرمی ماذمرے پہ تیراندازی کولو سرہ ولیدو ۔ پدے مثال کښے مذکور اگرچہ مشبہ بہ یعنی اسد دے ۔ مگر مشبہ یعنی رجل شجاع مراد دے ۔ او پدے قرینہ لفظ یرمی دہ ۔ د مجاز مرسل کوے پنځویشت علاقے ذکر شوی دی ۔ د هغے تفصیل دا سے دے ۔ (۱) د سبب اطلاق پہ مسبب باندے یعنی سبب وئیلو سرہ مسبب مراد اغستے شوے وی ۔ لکہ پہ رعینا الغیث کښے غیث (باران) سبب دے ۔ او شینکے او واخہ د هغے مسبب دے ۔ نو پہ مثال کښے سبب یعنی د غیث ذکر شوے دے ۔ مگر مراد مسبب یعنی سبزہ اغستے شوے دہ ۔ حکہ چہ د حرڅولو څیز شینکے او واخہ وی نہ باران (۲) د مسبب اطلاق پہ سبب باندے یعنی مسبب وئیلو سرہ سبب مراد اغستلے شوے وی ۔ لکہ

امطرت السماء نباتاً کښے نباتاً مسبب دے ۔ او باران دوے سبب دے نو پدے مثال کښے نبات وئیلو سرہ باران (سبب) مراد اغستے شوے دے ۔ اولکہ افا اعصر خمراً کښے خمر مسبب دے او انگور دھغے سبب دے ۔ نو پدے آیت کښے د خمر نہ انگور مراد دی ځکہ چہ انگور نچوړ کولے شی نہ خمر (۳) دکل اطلاق پہ جزو باندے یعنی کل وئیلو سرہ جزء مراد اغستے شوے وی۔ لکہ آیت کښے یجعلون اصابعهم فی آذانهم کښے اصابع (کل) وئیلو سرہ انامل (جز) مراد اغستے شوے دے (۴) د جز اطلاق پہ کل باندے یعنی جزو ئیلو سرہ کل مراد اغستے شوے وی۔ لکہ فتحریر رقبۃ کښے رقبہ یعنی څنډ کوم چہ د غلام یو جزو دے ۔ دے وئیلو سرہ ټول جزء مراد دے ۔ (۵) د مقید اطلاق پہ مطلق باندے یعنی د مقید وئیلو سرہ مطلق مراد اغستے شوے وی ۔ لکہ مشغر کوم چہ د اوبو شونډو سرہ مقید او خاص دے پدے سرہ مطلق شونډہ مراد اغستے شوے دہ۔ برابرہ خبرہ دہ کہ د هرچا شونډہ وی (۶) د مطلق اطلاق پہ مقید باندے یعنی د مطلق وئیلو سرہ مقید مراد اغستے شوے وی۔ لکہ پہ مطلق یوم سرہ د یوم قیامت اراد لا کړے شوے وی۔ (۷) مضاف لہ د حذف کولو نہ پس مضاف الیہ لرہ پہ هغہ ځائے کښے اینځودل لکہ واسئل القریۃ یعنی واسئل اهل القریۃ (۸) یو څیز د مایوں پہ اعتبار سرہ موسوم کول یعنی یو څیز پہ آئنده زمانہ کښے کہ واقع کیږی ۔ هغہ پہ زمانہ حال کښے د هغے سرہ موسوم کړے شی ۔ لکہ پہ یومبن کال کښے داخل شوی طالب علم تہ د مایوں پہ اعتبار سرہ مولوی صاحب وئیلے شی ۔ یا دج د رخواست منظوریدو سرہ چا تہ حاجی صاحب او ئیلے شی ۔ (۹) چاړہ د ماکان پہ اعتبار سرہ موسوم کول لکہ وآتوا الیتامیٰ اموالهم کښے د بالغ کیدو نہ دمخہ پلار نہ بچو تہ یتامیٰ وئیل شوی دی ۔ ځکہ چہ مال یتامیٰ د هغوئ د بالغ کیدو نہ پس بہ هغوئ تہ حوالہ کیږی ۔ د بالغ والی ځکښے بہ نہ حوالہ کیږی ۔ حالانکہ داد بالغ کیدو نہ ځکښے یتیم وو ۔ د بالغ کیدو نہ پس یتیم پاتے نشو ۔ لیکن د بالغ کیدو نہ پس هم د ماکان پہ اعتبار سرہ هغہ تہ یتیم وئیلے شوے دے ۔ (۱۰) د محل اطلاق پہ حال باندے یعنی محل وئیلو سرہ حال یعنی د اهل مجلس اراده شوے دہ ۔ لکہ فلیدع نادیہ کښے نادیہ (مجلس)

یعنی محل وئیلو سره حال یعنی د اهل مجلس اراده شوے ده - یا لکه کملاس وئیلو سره او به مراد اغستلے شی - (۱۱) د حال اطلاق په محل باندے یعنی د حال وئیلو سره محل واغستے شی - لکه واما الذین ابیضّت وجوههم ففی رحمة الله کښے رحمت ته جنت مراد دے - ځکه چه جنت د رحمتِ خداوندی محل دے - (۱۲) د شی د آلے اطلاق په شی باندے یعنی آله شی وئیلو سره آله مراد واغستلے شی - لکه واجعل لی لسان صدق فی الآخرین کښے لسان (ژبه) نه مراد ذکر دے ولے چه ژبه د ذکر آله ده - (۱۳) احد الضدین اطلاق په آخر باندے لکه د بصیر (بینا) لفظ د اعمی (روند) د پاره او ئیلے شی - یا د اعمی لفظ بصیر د پاره او ئیلے شی - (۱۴) زیادت لکه لیس کمثله شی کښے د کاف زیاتیدل د مجاز مرسل علاقه ده - (۱۵) د نکره اطلاق په کلام مثبت کښے د عموم د پاره لکه علمت نفس یعنی کل نفس - (۱۶) مجاورت - یعنی د مجاورت د وجے نه دیو شی په بل شی باندے اطلاق وکړی لکه جری المیزاب (پرنالہ) لفظ د اوبو د پاره استعمال کړے شوے دے - (۱۷) د احد البدلین اطلاق په آخر باندے لکه فلان اکل الدم کښے د دَمُ نه مراد دیت دے - نو پدے مثال کښے د دَمُ لفظ د دیت د پاره استعمال شوے دے - حالانکه دیت د دَمُ بدل دے - (۱۸) د شی معرّف اطلاق په واحد منکّر باندے لکه وَلَقَدْ اَمَرَّ علی اللئیم یسبنی (حه په داسے کمینه سړے باندے تیریږم چه هغه ما ته کنځلے کوی) اللئیم معرف دے - مګر دلته یو غیر معین کمینه سړے مراد دے - (۱۹) حذف یعنی هر یو څیز حذف کول مجاز مرسل دے - لکه انما الاعمال بالنیات کښے لفظ ثواب محذوف دے او تقدیری عبارت داسے دے - انما ثواب الاعمال بالنیات - (۲۰) حذف د مضاف الیه لکه وعلم آدم الاسماء کښے د اسماء مضاف الیه محذوف دے - او د اسماء الف لام د مضاف الیه په عوض کښے دے - تقدیری عبارت داسے دے - وعلّم آدم اسماء المسمیات او لکه واشتعل رأسی شیبا - (۲۱) د ملزوم اطلاق په لازم باندے - یعنی د ملزوم په وئیلو سره لازم مراد اغستلے شوے وی - لکه د فرزدق شعر دے -

سا طلب بعد الدار عنکم لتقربوا وتسکب عیناى الدموع لتجمدا

د عربی په شعر کښے د سکب دمو، یعنی د ستر کونه او ښکے توپول ملزوم دی. او غم و خفګان د د ے لازم ـ نو شاعر د ستر کونه او ښکے بهیدل یعنی ملزوم اوښلو مراد ے ترینه د ټجر و غم واغستلو ـ (۲۲) د لازم اطلاق په ملزوم باندے یعنی د لازم وښلو سره ملزوم مراد اغستل ـ لکه د ښځو نه جدا کیدلو د پاره ازار ترلې لازم دے ـ او س که څوک دا اووائی چه ما خپل ازار او ترلو نو د ے نه مراد دا د ے چه حتمًا د ښځو نه جُدا شوم نو پدے کښے لازم یعنی شد ازار وښلو سره ملزوم یعنی د ښځو نه جدا اوسیدل مراد اغستلے شوی دی ـ (۲۳) د خاص اطلاق په عام باندے یعنی د خاص وښلو سره عام مراد اغستلے شوے وی ـ لکه خذمن اموالهم صدقة کښے خطاب خاص طور باندے د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم نه شوے دے ـ لیکن مراد عام دے ـ یعنی د هرے زمانے حکام نه دا خطاب دے چه زکواة وصول کړی ـ (۲۴) د عام اطلاق پَه خاص باندے یعنی د عام وښلو سره خاص مراد اغستلے شوی دی ـ لکه د پوسړی په غلطۍ باندے تنبیه کولو د پاره د عمومی خطاب سره دا اوښلے شی چه ټول صبا به خلقو باندے څه شوی دی چه فلانے فلانے غلطیانے کوی ـ پدے خطاب کښے اګرچه عموم دے ـ لیکن مراد ترینه یو مخصوص سړے وی ـ نو پدے مثال کښے عام وښلو سره خاص مراد اغستلے شوے دے ـ

د مجاز د اخلیریشت علاقے دی ـ او یو د استعاره علاقه تشبیه ده ـ لږ لومړلو وړ سره پنځوسیشت شوے ـ د اخیال د وسائلو شی ـ چه د اتعداد د استقراء په ذریعه بیان شوی دے ګنی پدے کښے کمی بیشی هم ممکن دے ـ

كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشُّجَاعِ اَسَدًا اَوِ الْمَطَرِ سَمَاءً اَنْشُرُ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَاِنَّ الْاَوَّلَ مِثَالٌ لِلْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ اِذِ الرَّجُلُ الشُّجَاعُ وَالْهَيْكَلُ الْمَعْلُوْمُ كِلَاهُمَا مُتَشَارِكَانِ فِي مَعْنًى لَازِمٍ مَشْهُوْرٍ مُخْتَصٍّ بِالْهَيْكَلِ الْمَعْلُوْمِ وَهُوَ الشَّجَاعَةُ اَعْنِي الْجُرْاَةَ فَلَا يُسَمَّى الرَّجُلُ اَسَدًا بِاعْتِبَارِ الْحَيَوَانِيَّةِ لِعَدَمِ الْاِخْتِصَاصِ وَلَا الْاَبْخَرِ لِعَدَمِ الشُّهْرَةِ وَالثَّانِي مِثَالٌ

لِلْاِتِّصَالِ الصُّوْرِیْ فَاِنَّ صُوْرَۃَ الْمَطَرِ یَتَّصِلُ بِصُوْرَۃِ السَّمَاءِ یَعْنِی السَّحَابَ فَاِنَّ الْعُرْفَ یُسَمِّیْ کُلَّ مَا عَلَاکَ وَاَظَلَّکَ سَمَاءً وَالْمَطَرُ یَنْزِلُ مِنَ السَّحَابِ فَیَکُوْنُ مُتَّصِلًا بِہٖ۔

ترجمہ : لکہ څرنګه چې شجاع لره اسد او مطر لره سماء سره په په موسوم کیدلو کښے لف ونشر غیرمرتب په طور باندے دے ځکه چې دوهمے مثال د اتصال معنوی دے۔ ځکه چې رجل شجاع او شبیه معلوم دواړه په داسے معنی لازم کښے شریک دی۔ کومے چې مشهور ے دی۔ اود شبیه معلوم سره خاص دی۔ او هغه معنی شجاعت یعنی دلیرۍ ده نو رجل لره د اسد سره د حیوانیت په اعتبار به نښې موسوم کیدے۔ ځکه چې حیوانیت د اسد سره خاص ندے۔ او نه به ابخر (کنده دهن) لره اسد ویلے شی۔ ځکه چې د اسد کنده دهنی مشهوره نده۔ او دویم مثال د اتصال صوری دے۔ ځکه چې صورت د مطر د صورت د سماء یعنی د وریځے سره متصل دے۔ ځکه چې عرف کښے دهر یو هغه څیز کوم چې ستا نه اوچت او په تا باندے سوړے کوی نکے وی د سماء نوم لری۔ او د مطر نزول د وریځے نه وی۔ ځکه چې هغه د سماء یعنی د وریځے سره متصل دے۔

تشریح : مخکښے د ټیل شوی وو۔ چې مصنف د دغه تمام مرسل علاقو لره د اتصال صوری سره تعبیر کړے دے۔ او د تشبیه علاقے لره ئے د اتصال معنوی سره تعبیر کړے دے۔ پدے عبارت کښے لف ونشر غیرمرتب په طور باندے دوے دواړه مثالونه ذکر کړی دی۔ یو هیے مثال د اتصال معنوی دے۔ حالانکه په مثال کښے دوے ذکر په بعد کښے شوے دے۔ او یو هیے مثال د اتصال معنوی پدے طور دے چې رجل شجاع او شبیه معلوم (زمرے) په یو دا سے معنی کښے شریک دی۔ کومه معنی چه د شبیهه معلوم (زمری) سره خاص او لازمه ده۔ او دے معنی په شبیه معلوم کښے موجود دیدل هم مشهور دی۔ او هغه معنی د شجاعت د دلیرۍ ده۔ یعنی د دلیرۍ څخه زمری کښے موجود دیدل په عوامو او خواصو دواړو کښے مشهوره ده۔ نو دوے د اشتراک معنی د وجے نه رجل شجاع لره بطور استعاره د اسد سره موسوم کیدے شی۔ او حیوانیت خو د شبیه معلوم (زمری) سره خاص ندے۔ دے وجے نه په

په حیوانیت کښے د شریکیدو په وجه رجل شجاع لږ اسد نشی ویلے کیدے۔ اوکنده دهن سړے اګرچه په کنده دهنے کښے د اسد سره شریک دے۔ لیکن دے دواړه باوجود کنده دهن سړی لره بد اسد نوم سره موسوم کیدے نشی حکه چه په کنده دهنی کښے اسد مشهور ندے۔ حالانکه د استعارے دپاره ضروری ده چه هغه معنی کومه کښې چه مستعار له (معنی مجازی) او مستعار منه (معنی حقیقی) دواړه شریک وی۔ په دے کښے مستعار منه (معنی حقیقی) مشهور وی۔ بد ے متن کښے دویم مثال د اتصال صوری دے حالانکه په محکمی متن کښے دد ے ذکر روا ے شوے دے۔ او دویم مثال د اسے دے د اتصال صوری۔ چه د مطر (باران) صورت د سماء (وریځ) صورت سره متصل ده۔ دلته مثال کښے د سماء نه مراد وریځ حکه اغستے شوے ده۔ چه په عرف کښے هر یو اوچت اوسوری والا څیز ته سماء ویلے شی۔ او وریځ هم اوچتے وی۔ دے وجے نه دیته هم سماء ویل شوے دے۔ لکه الله تعالیٰ فرمائی "او کصیب من السماء" کښے د سماء نه مراد وریځ ده۔ بهرحال په مثال کښے د سماء نه مراد وریځ ده۔ او د مطر (باران) نزول خو د وریځ نه کیږی۔ دے وجے نه د مطر صورة اتصال۔ د سماء (وریځ) نه شوے دے او هرکله چه د مطر صورة سماء (وریځ) سره اتصال دے نو دے اتصال صوری دوجے نه مجازاً مطر لره د (سحاب) نوم سره موسوم کړے شوے دے۔

ثُمَّ بَيَّنَ اَنَّ هٰذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ كَمَا وُجِدَا فِي الْحِسِّيَّاتِ وَالْمُحَاوَرَاتِ كَذٰلِكَ وُجِدَا فِي الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَقَالَ وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ الْاِتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالتَّعْلِيْلِ نَظِيْرُ الصُّوْرِيَّةِ يَعْنِي اَنَّ الْعَلَاقَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِ الْاَوَّلِ سَبَبًا لِلثَّانِي اَوْ مُسَبَّبًا عَنْهُ اَوْ كَوْنِ الْاَوَّلِ عِلَّةً لِلثَّانِي اَوْ مَعْلُوْلًا لَهٗ نَظِيْرُ الْاِتِّصَالِ الصُّوْرِيِّ مِنَ الْحِسِّيَّاتِ فَاِنَّ الْمُسَبَّبَ يَتَّصِلُ بِالسَّبَبِ وَيُجَاوِرُهٗ صُوْرَةً وَكَذَا الْمَعْلُوْلُ يَتَّصِلُ بِالْعِلَّةِ وَيُجَاوِرُهَا كَالْمِلْكِ يَتَّصِلُ بِالشِّرَاءِ وَالْمِلْكُ الْمُتْعَةِ يَتَّصِلُ بِمِلْكِ الرَّقَبَةِ۔

ترجمه : یا مصنف بیان وکړو چې دا دواړه قسمونه څرنګه چې په حسیاتو او محاوراتو کښې موجود وی۔ هم دارنګه په احکامو شرعیه کښې هم موجود وی۔ نو فرمائی چې په احکام شرعیه کښې سببیت او د تعلیل په لحاظ سره چې کوم اتصال دے۔ هغه د اتصال صوری مثال دے۔ یعنی دوه څیزونو تر مینځ داسے تعلق کیدل چې یو ډیے څیز د دویم څیز دپاره سبب وی یا ئے مسبب وی۔ یا یو ډیے څیز د بل دپاره علت وی۔ یا د هغے معلول وی دا د اتصال صوری حسی مثال دے ځکه چې سبب صورةً د سبب سره متصل او د هغے مجاور وی۔ او داسے معلول د علت سره متصل وی۔ او د دے نزد ے وی۔ لکه ملک د شراء سره متصل دے او ملک متعه د ملک رقبه سره متصل دے۔

تشریح : شارح فرمائی چې د اتصال مذکوره دواړه قسمونه یعنی اتصال صوری او اتصال معنوی چې څرنګه په حسیات او محاوراتو کښې موندے شی هم دارنګه په احکامو شرعیه کښې هم موندے شی۔ ځکه وجهان بنار په اتصال باندے ده۔ اتصال که صورةً وی یا معنیً وی او دا اتصال چې څرنګه په حسیاتو کښې موجود دے۔ هم دارنګه په احکام شرعیه کښې هم موجود دے۔ د احکام مشروع نه مراد هغه الفاظ دی۔ چې په داسے معانیو باندے دلالت کوی چې په هغے باندے داسے فوائد شرعیه مرتب وی کوم چې د شارع په نزد معتبر وی۔ نو مصنف دوه دلیلونه چې په احکام شرعیه کښې د سببیت او تعلیل په لحاظ سره چې کوم اتصال دے هغه د اتصال صوری مثال دے۔ یعنی دوه څیزونو تر مینځ داسے تعلق او علاقه چې یو ډیے څیز د دویم څیز دپاره سبب وی۔ یا یو ډیے څیز دویم څیز دپاره سبب وی۔ یا داسے تعلق او علاقه وی۔ چې یو ډیے څیز د دویم څیز دپاره علت وی۔ یا یو ډیے څیز د دویم څیز دپاره معلول وی۔ نو دا د اتصال صوری حسی مثال دے ځکه چې سبب صورةً د سبب سره متصل او قریب وی۔ هم دارنګه معلول هم د علت سره صورةً متصل او قریب وی۔ او هرکله چې داسے ده نو سبب او مسبب تر مینځ او د علت او معلول تر مینځ دا اتصال صوری موجود بدل ثابت شو۔ لکه شراء (اغستل) د ملک دپاره علت دے او ملک د شراء سره متصل وی

په دی اعتبار سره چې د شراء نام نه پس فوراً د مشتری د پاره ملک مبیع ثابتیږی او لکه ملک رقبه د ملک متعه سبب دے۔ او ملک متعه (مسبب) ملک رقبه (سبب) سره متصل او نزدے دے۔ پدے اعتبار سره که چیرته څوک دیو ویښتے در قبے (ذات) مالک شی۔ نو هغه به فوراً د هغے د متعے مالک هم شی۔

فائدے: په شریعت کښے علت د هغه څیز نوم دے۔ کوم چې د یو مطلوب حکم د پاره وضع کړے شوے وی۔ نو که چیرته حکم متصور نوی نو هلته به علت هم جائز نوی۔ نو د علت طرف ته د حکم وجود او وجوب دواړو نسبت کیږی۔ یعنی د علت دوجے نه حکم هم موجودیږی۔ او هم واجبیږی۔ او د علت او حکم تر مینځ دا سے یو امر هم نشته دے چې طرفته چې حکم منسوب وی۔ لکه لفظ د نکاح د افاده د ملکِ متعه د پاره وضع شوے دے۔ او هم دے لفظ نکاح طرف ته د ملک متعه وجوب او وجود دواړه منسوب وی۔ یعنی د نکاح دوجے نه د خاوند د پاره ملک متعه موجود او ثابت شوے دے۔ او په مینځ باندے د متعه حواله کول واجب شوے دے۔ او دلته د نکاح او ملک متعه په مینځ کښې دا سې چې امر هم نشته دے کوم طرف ته چې ملک متعه لره منسوب کولے شی۔ پهر حال ثابته شوه چې نکاح د ملک متعه علت دے او سبب هغے چې علت په شان جائز نوی بلکه هغه به مفضی الی الحکم وی۔ او د سبب او حکم تر مینځ یو دا سے امر وی۔ چې د هغے طرف ته حکم منسوب وی۔ نو د سبب طرفته نه وجود حکم منسوب وی او نه وجوب حکم منسوب وی۔ لکه شراء د ملک متعه سبب دے۔ حکمه چې شراء صرف د ملک متعه طرف مفضی دے او د شراء طرف ته د ملک متعه نه د وجود منسوب کیږی او نه د وجوب منسوب کیږی۔ بلکه د شراء او ملک متعه تر مینځ چې کوم ملک رقبه دے۔ د هغے طرفته د ملک متعه وجود او وجوب منسوب کیږی۔ هم دا وجه ده چې په بعض صورتونو کښے شراء متصور وی۔ لیکن ملک متعه متصور نوی۔ مثلاً چا خپله رضاعی خور واخسته نو دلته شراء موجود ده لیکن د مشتری د پاره به د ملک متعه حصول نوی۔ او په بعض صورتونو کښے به شراء هم متصور وی۔ او د ملک متعه حصول به هم وی۔ مثلاً چا اجنبیه ویښځه واخسته نو دلته د شراء سره به د دے مینځے ملک متعه به هم مشتری د پاره حاصل شی۔ او داشان

د سبب وی ۔ نو ثابته شوه ۔ چه شراء د ملک متعه سبب د ے او علت نه د ے ۔

وَالْاِتِّصَالُ فِیْ مَعْنَی الْمَشْرُوْعِ کَیْفَ شُرِعَ نَظِیْرُ الْمَعْنٰی اَیِ الْعَلَاقَةِ فِی الْمَعْنَی الَّذِیْ شُرِعَ الْمَشْرُوْعُ لِاَجْلِهٖ حَالَ کَوْنِهٖ بِاَیَّةِ کَیْفِیَّةٍ شُرِعَ نَظِیْرُ الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِیِّ فِی الْمَحْسُوْسَاتِ کَالْاِتِّصَالِ بَیْنَ الْکَفَالَةِ وَالْحَوَالَةِ فِیْ کَوْنِهِمَا تَوْثِیْقًا لِلدَّیْنِ وَبَیْنَ الصَّدَقَةِ وَالْهِبَةِ فِیْ کَوْنِهِمَا تَمْلِیْکًا بِغَیْرِ عِوَضٍ وَاَمْثَالِهٖ ۔

ترجمه : او اتصال په معنی مشروع کښے چه هغه څرنګه مشروع شو د اتصال معنوی مثال دے ۔ یعنی علاقه پدے معنی کښے چه دچا د پاره حکم مشروع شوے دے ۔ پدے حال کښے چه دا څرنګه مشروع شو ۔ په محسوسا تو کښے د اتصال معنوی مثال دے ۔ لکه د کفالہ او حواله ترمینځه اتصال ۔ د دے دواړو د قرض په مضبوطید و کښے ۔ او د صدقے او هبے ترمینځه اتصال د دے دواړو د تملیک بغیر د عوض کید و کښے او د هغے مثالونه ۔

تشریح : مصنفؒ وائی چه یو عقد مشروع د بل عقد مشروع سره اتصال پدے معنی کښے چه د کوم وجے نه جائز کړے شوے دے په محسوسا تو کښے د اتصال معنوی مثال دے ۔ یعنی د کوم معنی د وجے نه چه یو حکم جائز شوے د ے ۔ که چرته هغه معنی په دویم مشروع کښے هم موجود وی ۔ نو پدے دواړو عقود مشروعه کښے هر یو لره د بل د پاره استعارةً او مجازًا استعمالیدے شی ۔ لکه کفاله او حواله دواړه پدے خبره کښے شریک دی ۔ چه پدے دواړو کښے هر یو د قرض توثیق کوی ۔ یعنی په دواړو کښے هر یو عقد مضبوط دے ۔ نو دے اتصال معنوی د وجے نه د طرفینو استعارةً جائز دے ۔ یعنی د کفالے و ټیلو سره حواله مراد اغستل ۔ او د حوالے و ټیلو سره کفاله مراد اغستل ۔ استعارةً دواړه جائز دی ۔ د دے وجے نه فقهاء و ټیلی دی ۔ چه کفاله په شرط د برأت اصل حواله وی ۔ او حواله په شرط د عدم برأت اصل کفاله وی ۔ یعنی په کفاله کښے اصل (مکفول عنه) د مطالبے نه نه بری کیږی بلکه مکفول له لره چه څرنګه د کفیل نه د مطالبے حق و ی ۔ هم داسے

د مکفول عنه نه هم د مطالبے حق وی. او به حواله کښے اصل (محیل، مدیون) د مطالبے نه بری کیږی. نو محتال لهٗ (قرض خواه) له صرف محتال علیه (ضامن) نه د مطالبے حق کیږی. او د محیل نه د مطالبے حق نه کیږی. نوکه چرته به کفاله کښے اصیل یعنی د مکفول عنه د بری کیدو شرط لګولے شوے وی. نو دا به کفاله نوی بلکه استعارةً به حواله شی. اوکه چرته به حواله کښے اصیل یعنی د محیل د نه بری کیدو شرط لګولے شوے وی. نو دا به حواله نوی بلکه استعارةً به کفاله شی. همدا رنګه صدقه او هبه دواړه پدے خبره کښے شریک دی. چه په دواړو کښے هریو بغیر د عوض نه د مالک جوړیدو ذریعه ده. نو ددے اشتراک و اتصال دوجے نه لفظ دصدقے د هبے دپاره او لفظ د هبے دصدقے دپاره استعارةً استعمال کیدے شی. نوکه چرته یو فقیر ته دصدقے ورکولو دپاره دا اوتیلے شی. چه مادا څیز هغه ته هبه کړو نو دا به صدقه وی. یعنی لفظ د هبے به د صدقے دپاره مستعار وی. اوهغه ورکونکی ته به خپل ورکړی شوی څیز واپس اغستلو حق نوی. ځکه چه دصدقے واپس اغستل ناجائز وی. اوکه چرته یو مالدار له د هبه ورکولو دپاره اوتیل. چه مادا څیز هغه ته صدقه کړے دے. نو دا به هبه وی. یعنی لفظ د صدقے به د هبے دپاره مستعار وی. او دے ورکونکی له به د خپل ورکړے شوی څیز واپس اغستلو حق وی. ځکه چه په هبه کښے رجوع جائز ده یعنی واهب خپل شے موهوب د موهوب لهٗ نه واپس اخستے شی.

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ تَرَكَ الْمُصَنِّفُ تَفْصِيلَ الْاِتِّصَالِ الْمُعْتَبَرِ وَ ذَكَرَ بَعْضَ اَنْوَاعِ الْاِتِّصَالِ الصُّوَرِيِّ لِيَبْتَنِيَ عَلَيْهِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ فَقَالَ وَالْاَوَّلُ عَلَى نَوْعَيْنِ اَيِ الْاِتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالتَّعْلِيلِ يَتَنَوَّعُ عَلَى نَوْعَيْنِ لِاَنَّ السَّبَبِيَّةَ نَوْعٌ آخَرُ وَالتَّعْلِيلُ نَوْعٌ آخَرُ وَلَمَّا كَانَ عَلَاقَةُ التَّعْلِيلِ اَشْرَفَ مِنَ السَّبَبِيَّةِ قَدَّمَهَا حَيْثُ قَالَ اَحَدُهُمَا اِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَاَنَّهُ يُوجِبُ الْاِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ فَيَجُوزُ اَنْ تُذْكَرَ الْعِلَّةُ وَيُرَادَ الْحُكْمُ وَاَنْ يُذْكَرَ الْحُكْمُ وَتُرَادَ الْعِلَّةُ لِاَنَّ الْحُكْمَ يَحْتَاجُ اِلَى الْعِلَّةِ مِنْ حَيْثُ الثُّبُوتُ وَالْعِلَّةُ مُحْتَاجَةٌ اِلَى الْحُكْمِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ اِذْ لَمْ تُشْرَعِ الْعِلَّةُ اِلَّا

لِلْحُكْمِ فَجَاءَ الِافْتِقَارُ مِنَ الطَّرَفَيْنِ وَالْأَصْلُ فِي الِاسْتِعَارَةِ اَنْ يُّذْكَرَ الْمُفْتَقِرُ اِلَيْهِ وَيُرَادَ الْمُفْتَقِرُ فَتَصِحَّ الِاسْتِعَارَةُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ۔

ترجمه : بیا دینه پس مصنفؒ د اتصال معنوی تفصیل ترک کړے دے او د اتصال صوری بعض قسمونه ئے ذکر کړی دی۔ د پاره ددے چه په دی باندی د علت او د سبب په مابین کښی فرق بناء شی دے وجے نه فرمائی۔ او اول په دوه قسمونو باندے مشتمل دے۔ یعنی د سببیت او تعلیل په لحاظ سره اتصال په دوه قسمونو باندے منقسم دے۔ دی وجه نه چه سببیت جدا قسم دے او تعلیل جدا قسم دے۔ او د تعلیل علاقه چونکه د سببیت د علاقی نه افضله ده۔ دی وجه نه ئے دا مقدم کړی ده۔ دی وجه نه فرمائی چه په دی کښے یو اتصال د حکم سره د علت دے که د ملک د شراء سره متصل کیدل، او دا اتصال د طرفینو نه استعاره ثابتوی پس دا جائزده چه علت ذکر شی او مراد ترینه حکم وی۔ او حکم ذکر شی او مراد ترینه علت وی ځکه چه د ثبوت په لحاظ سره حکم د علت محتاج وی او د مشروع کیدلو په لحاظ سره علت د حکم محتاج وی۔ علت د حکم د پاره مشروع وی۔ پس دواړو طرفونو نه محتاج کیدل لازم شول، او اصل په استعاره کښے داده چه محتاج الیه ذکر شی او محتاج ترینه مراد شی۔ پس استعاره به دواړو طرفونه صحیح وی۔

تشریح : مصنفؒ ویلی دی د اتصال دوه قسمونه بیان کړی دی اتصال صوری او معنوی۔ لیکن مصنفؒ د اتصال معنوی تفصیل خو بالکلیه ترک کړے دے۔ البته د اتصال صوری بعض اقسام ئے ذکر کړی دی۔ او د دی وجه داده چه فاضل مصنفؒ د علت او د سبب په مابین کښے فرق بیانول غواړی۔ او دا فرق د اتصال صوری په بعضے قسمونو باندے دے۔ دی وجے نه ئے د اتصال صوری بعض اقسام ذکر کړل چه په دے باندے د علت او د سبب په مابین کښے د فرق او امتیاز بنیاد

قائم شی۔ دی وجے نه مصنفؒ وفرمائیل چه د معنی حقیقی او مجازی، په مابین کښے کوم اتصال صوری شرعی د سببیت او تعلیل په لحاظ سره راځی د هغے دوه قسمونه دی۔ اودوه قسمه په دی وجه دی۔ چه مسبّبیت یوځُدا قسم دے۔ او تعلیل یوځُدا قسم دے۔ او په دے دواړو کښے چونکه د تعلیل علاقه د مسبّبیت علاقه نه اشرفه ده۔ دی وجے نه ئے دا ویلا ندی ذکر کړه۔ اود مسبّبیت علاقه ئے دوستو ذکر کړه۔ اود تعلیل علاقه څکه اشرفه ده چه حکم د علت طرف نه وجوداً او عدماً دواړه منسوب کیږی۔ یعنی چه علت موجود وی حکم به موجود وی۔ اوچه علت موجود نه وی حکم به موجود نه وی۔ ددی په خلاف سبب داخله چه حکم د سبب په طرف باندے نه وجوداً منسوب کیږی او نه عدماً بهرحال ددی شرافت د وجے نه ئے علت لره ویلا ندی ذکر کړلو۔ دی وجے نه مصنفؒ اوفرمائیل چه په مذکوره دوه قسمونو کښے یوقسم دا دے چه حکم د علت سره متصل وی لکه ملک د شراء سره متصل وی۔ اوملک د شراء حکم دے څکه حکم هغه اثر نه وی چه په یوشے باندی مرتب وی او علت هغه وی چه حکم پرے مرتب وی۔ پس شراء علت دے څکه شراء دی دپاره وضع شوے ده۔ چه دی باندی د ملک ترتّب وشی۔ بهرحال دملک دشراء سره متصل کیدل د حکم د علت سره متصل کیدل دی۔ فاضل مصنفؒ اوفرمائیل چه په دی قسم کښے استعاره دطرفینو نه جائزده یعنی داهم جائزده چه علت ذکر شی حکم ترینه مراد شی او داهم جائزده چه حکم ذکر شی اوعلت ترینه مراد شی۔ څکه په استعاری کښے قاعده داده چه محتاج الیه ذکر کړے شی۔ او محتاج ترینه مراد کړے شی۔ او دلته کښے په حکم اوعلت کښے هر یو محتاج الیه دے اوهر کله چه دواړه هم محتاج دی اوهم محتاج الیه نوجائزده۔ چه دیو په ذکر کولو سره بل مراد کړے شی۔ اوپه دی دواړو کښے هر یو محتاج الیه او محتاج دا سے دے۔ چه حکم په خپل وجود کښے او ثبوت کښے د علت محتاج دے۔ یعنی حکم بغیر د علت نه نشی موجودیدے۔ څکه حکم اثر د علت دے۔ او اثر په خپل وجود کښے

د موثر محتاج وی. پس ثابته شوه چه حکم په خپل ثبوت او وجود کښے د علّت محتاج دے. او هر کله چه حکم په خپل وجود کښے علّت ته محتاج دے. نو حکم محتاج او علت محتاج الیه شو. او علت په مشروع والی کښے د حکم محتاج دے. مګه علّت بالذات مشروع او مطلوب نه وی بلکه علّت دی وجے نه مشروع وی چه دوی په ذریعه باندے حکم ثابت کړے شی. دی وجے نه په کوم ځائے کښے چه د حکم ثابتول ممکن نه وی هلته کښے علّت لغوه او بے کاره کیږی مثلاً چا آزاد سړی لره واغستلو نو د اشراء لغوه ده. ځکه د لته کښے حکم یعنی په آزادی باندی ملک نه ثابتیږی. بهرحال د اخبره معلومه شوه چه علت په مشروع والی خپل کښے د حکم محتاج دے. او هر کله چه علّت حکم ته محتاج دے نو علّت محتاج او حکم محتاج الیه شو. حاصل دا چه علّت او حکم دواړه محتاج هم دی او محتاج الیه هم. او د قاعدے مطابق چونکه محتاج الیه وسیلے کیږی او محتاج مراد کولے شی. دی وجے نه په دیکښے دهریو په ذکر کولو سره دبل اراده کول جائز دی او په دی قسم کښے د دواړو طرفونو نه استعاره کول جائز دی.

حَتّٰی اِذَا قَالَ اِنِ اشْتَرَیْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَنَوٰی بِهِ الْمِلْكَ اَوْ قَالَ اِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَنَوٰی بِهِ الشِّرَاءَ یُصَدَّقُ فِیْهِمَا دِیَانَةً تَغْلِیْبًا لِلْاِسْتِعَارَةِ الْعِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَعَكْسِهٖ فَاِنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةُ الْمِلْكِ مَعْلُوْلٌ وَالْاَصْلُ فِی الشِّرَاءِ اَنْ لَا یَشْتَرِطَ اِجْتِمَاعَ الْكُلِّ فِی الْمِلْكِ وَالْاَصْلُ فِی الْمِلْكِ اَنْ یَّشْتَرِطَ الْاِجْتِمَاعَ عُرْفًا فَاِنِ اشْتَرٰی نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهٗ ثُمَّ اشْتَرَی النِّصْفَ الْاٰخَرَ یَعْتِقُ هٰذَا النِّصْفُ فِیْ صُوْرَةِ الشِّرَاءِ لَا فِیْ صُوْرَةِ الْمِلْكِ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَی الْحَقِیْقِیِّ فَاِنْ قَالَ اَرَدْتُ بِاَحَدِهِمَا الْاٰخَرَ یُصَدَّقُ فِی الصُّوْرَتَیْنِ دِیَانَةً لِصِحَّةِ الْاِسْتِعَارَةِ فَیَعْتِقُ نِصْفُ الْعَبْدِ الْبَاقِیْ فِیْ صُوْرَةِ مَا نَوَی الشِّرَاءَ بِالْمِلْكِ وَلَمْ یَعْتِقْ فِیْ صُوْرَةِ مَا نَوَی الْمِلْكَ بِالشِّرَاءِ وَلٰكِنَّ الْقَاضِیَ لَا یُصَدِّقُهٗ فِیْ هٰذَا الْاَخِیْرِ لِاَنَّهٗ نَوٰی تَخْفِیْفًا عَلَیْهِ فَیَصِیْرُ مُتَّهَمًا فِیْ هٰذِهِ النِّیَّةِ هٰكَذَا قَالُوْا وَاعْتُرِضَ عَلَیْهِ بِاَنَّ فِی الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰی اَیْضًا تَخْفِیْفٌ عَلَیْهِ لِاَنَّ الْمِلْكَ كَانَ اَعَمَّ مِنْ اَنْ یَّكُوْنَ بِالشِّرَاءِ اَوْ بِالْهِبَةِ اَوْ بِالْوَصِیَّةِ اَوْ بِالْاِرْثِ

وَالشِّرَاءُ يَخْتَصُّ بِسَبَبٍ مُعَيَّنٍ مِنْهَا فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَا يُصَدَّقَ قَضَاءً فِي الْاَوَّلِ اَيْضًا وَلٰكِنْ هٰذَا لَا يَرِدُ عَلَى الْمُصَنِّفِ لِاَنَّهٗ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِذِكْرِ الْقَضَاءِ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا قَالَ عَبْدِيْ اَنْتَ اَمَّا اِذَا قِيْلَ هٰذَا الْعَبْدُ لِمَالِكِهٖ وَالشِّرَاءُ سَوَاءٌ فِي اَنَّهٗ لَا يُشْتَرَطُ الْاِجْتِمَاعُ وَغَيْرُ لَا اَنَّ التَّفَرُّقَ وَالْاِجْتِمَاعَ وَصْفٌ وَالْوَصْفُ فِي الْحَاضِرِ لَغْوٌ وَفِي الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ۔

ترجمه: تړی چې کله ځوک "ان اشتریت عبدا فهو حر" ووائی او دے نه ملک مراد کړی. او یا "ملکت عبدا فهو حر" ووائی او دد ینه د شراء نیت وکړی - نو په دی دواړه صورتونو کښے به دیانةً دده تصدیق کولے شی- داد علت داستعمال دحکم دپاره اود هغے برعکس د پاره تفریع ده - ځکه شراء علت او ملک نے معلول دے او په شراء کښے اصل دادہ چې په ملک کښې دکمل اجتماع شرط نه ده - او ملک کښے اصل دادہ چې عرفًا دکمل اجتماع شرط ده - پس که چیرته نیم غلام نے واغستلو اوده لږه نے حرځ کړلو بیا نے دویم نیم غلام واغستلو نو د شراء په صورت کښے به دا غلام نیم آزاد شی. اود معنی حقیقی په اعتبار سره به د ملک په صورت کښے نه آزادیږی. پس که چیرته دے واقی چې ما په دی دواړه کښے په یو سره د بل ارادہ کړی ده - نو په دواړو صورتونو کښے به دیانةً دده تصدیق کولے شی - ځکه استعمال کول صحیح دی. پس د غلام نیم باقی حصه به په هغه صورت کښے ازاد شی په کوم صورت کښے چې نے په ملک سره د شراء نیت کړے وی. او په هغه صورت کښے نه ازادیږی. چې په کوم کښے په شراء سره د ملک نیت کړے وی. لیکن قاضی به په آخری صورت کښے ددی قائل تصدیق نه کوی ځکه ده په خپل ذات باندی د تخفیف ارادہ کړی ده - لهذا دے به په دی ارادہ کښے تهمتی شی - علماء هم دا سے ویلی دی. په مذکوره قول باندی دا اعتراض کړے شوے دے چې په اول صورت کښے هم په ده باندی د تخفیف الزام عائد کیږی. ځکه ملک عام دے برابره ده که د شراء په ذریعه وی او که د هبے په ذریعه وی اوکه د وصیت په ذریعه وی اوکه د میراث په ذریعه وی - اوشراء ددی دیو معین سبب سره مخصوص ده - لهذا مناسبه ده چې په اول صورت کښے

هم قضاءً تصدیق ونه کړے شی ۔ لیکن دا اعتراض په مصنفؒ باندے نه وارد یږی۔ ځکه چه مصنفؒ دقضاءً ذکر د سره چیرلے نه دے ۔ او دا اوّل په هغه وخت کښے دی چه کله عبدًا نکړه وائی ۔ او کله چه هذا العبد وائی نو ملک شراء دواړه په دی خبره کښے برابر دی چه په دی کښے اجتماع شرط نه ده ، ځکه تفرق او اجتماع اوصاف دی اووصف په حاضر کښے لغوه دے او په غائب کښے معتبر دے ۔

تشریح : مصنف او فرمائیل چه د اتصال اول قسم دا دے چه حکم د علت سره متصل وی ۔ لکه ملک چه د شراء سره متصل دے۔ او په دی قسم کښے استعارهٔ د طرفینو نه جائزده ۔ په دے کښے تقریر کولو سره ئے وفرمائیل چه که چرته چا اُن اشتریت عبدًا فهو حرٌ " دوئیل او دُا ن ملکت عبدًا فهو حرٌ ارادهٔ ئے اوکړله یا اِنْ ملکت عبدًا فهو حرٌ " ئے دوئیل او د " ان اشتریت عبدًا فهو حرٌ " ارادهٔ ئے وکړله نو په دی دواړو صورتونو کښے به دیانةً د قائل تصدیق کولے شی البته په اول صورة کښے به د قائل تصدیق نه شی کولے ۔ او په دویم صورت کښے به قضاءً هم تصدیق کولے شی ۔ حاصل دا چه په ملک سره د شراء په ارادهٔ کولو به دیانةً او قضاءً دواړه تصدیق کولے شی ۔ او د شراء نه ملک ارادهٔ کولو سره به دیانةً خو تصدیق کولے شی قضاءً به نشی کولے ۔ ځکه چه شراء علت دے او ملک معلول دے ۔ او په شراء کښے اصل دا ده چه د شراء په صورت کښے د مشتریٰ (بصیغه اسم مفعول) تمام اجزاء په یو وخت کښے د مشتری (اسم فاعل) په ملک کښے جمع کیدل شرط نه دی ۔ لهٰذا که چا یو خیز لره متفرق طور باندے لږ لږ واغستلو یعنی جزءً واغستلو هغهٔ خرڅ کړ بیائے بل واغستلو هغهٔ خرڅ کړو بیائے دریم جز واغستلو نو دا به وسیلے کیږی چه دا سړے د دے خیز مشتری یعنی اغستونکے دعے اودهٔ دے خیز لره اغستے دے ۔ او په ملک کښے د ننه داخبره ده چه عرفًا د شئ تمام اجزاء په ملک کښے د ننه کیدل شرط دے ۔ لهٰذا که یو شخص د یو خیز یو جز واغستلو او هغهٔ خرڅ کړلو بیائے بل واغستلو او هغهٔ خرڅ کړلو بیائے دریم جز اغستلو سره خرڅ کړلو نو دا به نشی وسیلے کیدے چه دا شخص د دے خیز مالک دے ۔

دی ضابطے لاندے کہ چرتہ چا "ان اشتریت عبدًا فھو حرٌ" وویل او بیائے دیو غلام نیمہ حصّہ واغستلہ او ھغہ تے خرخ کړلو بیائے دویم نیم واغستلو نو دا دویم نیم بہ ازاد وسیږی ځکہ د غلام دا ازادیدلو شرط موجود شوے چہ ھغہ اغستل دی۔ اګرچہ متفرق طریقے سرہ دا اغستل موجود شوی دی۔ پس چرکلہ دا شرط موجود شی نو د غلام ھغہ حصہ بہ ازادیږی۔ چرکومہ د شرط د تحقق پہ وخت کښے دده پہ ملک کښے ده۔ او کومہ حصہ چہ دویمې ندی نہ د حرخثید لو پہ وجہ د دۀ د ملک نہ وتلی ده ھغہ بہ نہ ازادیږی ځکہ صاحب شریعت نبی صلی اللہ علیہ وسلّم فرمایلی دی۔ "لاعتق فیما لا یملک ابن آدم" اوکہ چرتہ "ان ملکت عبدًا فھو حرٌ" ووئیل او بیائے دیو غلام نیمہ حصّہ اغستلو سرہ خرخ کړہ او بیائے بلہ نیمہ واغستلہ نو دویمہ نیمہ حصّہ بہ نہ ازادیږی ځکہ د آزادیدلو شرط دا دے چہ متکلم د غلام مالک وی اوپہ ملک کښے دننہ اصل دادے چہ مملوک څیز تمام اجزاء بہ د ملک د ننہ جمع وی۔ او دا شرط یعنی د غلام تمام اجزاء پہ ملک کښے جمع کیدل نہ دے موجود شوے لہذا ھرکلہ چہ دا شرط نہ دے موجود شوے نو غلام بہ ھم نہ ازادیږی۔ پس کہ چرتہ د ملک پہ وینلو سرہ تے شراء ارادہ کړی وی یا شراء وینلو سرہ تے د ملک ارادہ کړی وی۔ نو دواړو صورتونو کښے بہ دیانۃً د قائل تصدیق کولے شی۔ ځکہ استعاع دواړو طرفونو نہ جائز دہ۔ پس ھرکلہ چرتے پہ ان ملکت عبدًا سرہ د ان اشتریت ارادہ وکړہ نو د شرطِ د تحقق پہ وجہ بہ د غلام باقی نیمہ حصہ ازادہ شی۔ اوکلہ چرتے ان اشتریت سرہ د ان ملکت ارادہ وکړلہ نو د شرط د نہ تحقق والی پہ وجہ بہ د غلام باقی نیمہ حصہ نہ ازادیږی۔

شامح د نورالانوار ملاجیونؒ فرماتی چہ پہ دی دویم صورت کښے یعنی کلہ چہ ان اشتریت سرہ د ان ملکت ارادہ وکړی نو قاضی بہ د دوئی تصدیق نہ کوی۔ یعنی کہ غلام د قاضی پہ عدالت کښے دا مقدمہ ویلا ندی کړلہ چہ دی سړی ان اشتریت عبدًا فھو حرٌ ویلے وو او دینہ پس دۀ ځما نیمہ حصہ واغستلہ او ھغہ تے خرخ کړلہ بیائے دویمہ

نیمه واغستل لږد شرط د موجود والی په وجه باندی ځکه دویمه نیمه ازادیدل پکار دی او داسرے والی چرته په ان اشتریت سره دان ملکت اراده کړی وه. او دان ملکت په صورت کښے ځکه هیڅ حصه نه ازادیږی. لهذا تاسو فیصله وکړی. پس قاضی د متکلم پدے خبره کښے تصدیق نه کوی چه ما به شراء وتیلو سره دملک اراده کړی وه. بلکه قاضی به دان اشتریت په بنیاد باندی د غلام دوه دیے نیمے حصے دازادئ فیصله کوی. ځکه دی متکلم په خپل ځان باندی د تخفیف (سپک والی) نیت کړے دے. یعنی په خپلو مفادو کښے نیت کړے دے. ځکه پدی صورت کښے خو غلام هیڅ حصّه نه ازادیږی. او د عدم نیت په صورت کښے د غلام دویمه نیمه ازادیږی. پس په شراء سره د ملک نیت کول سراسر د متکلم په مفادو کښے دی. او د غلام په نقصان کښے دی. او کله چه داد متکلم په مفادو کښے دی. نو په دی صورت کښے په دۀ باندی دکذب تهمت راتلے شی. او کله چه په دۀ باندی دکذب تهمت راتلے شی نو قاضی به په دی نیت کښے دده تصدیق نه کوی. په دی صورت کښے د قاضی تصدیق نه کول دی وجے نه ندی چه استعاره صحیحه ده استعاره خو صحیح ده لهذا دکذب د تهمت دوجے نه به تصدیق نه شی کولے. دی دلیل سره دا هم واضحه شوه که متکلم ملک وتیلو سره شراء اراده کړی نو قاضی به د متکلم تصدیق کوی. ځکه چه په دی صورت کښے متکلم په خپل ځان باندی د تخفیف نیت ندے کړے بلکه د تغلیظ نیت ئے کړے دے ځکه ملک وتیلو او شراء اراده کولو سره د غلام نیمه حصه ازادیږی او په دی کښے د متکلم نقصان دے او شراء وتیل او ملک اراده کولو سره د غلام هیڅ حصه نه ازادیږی. او په دی کښے د متکلم سراسر فائده ده. بهرحال هرکله چه متکلم په خپل دی نیت کښے متهم نه دے. نو په دی صورت کښے به قاضی دده تصدیق کوی. او په ملکت به د ان اشتریت حکم جاری کوی.

صاحب د نورالانوار فرمائی چه د علماؤ تحقیق هم دادے البته بعض حضرات اعتراض کړے دے. چه په اول صورت کښے یعنی ان ملکت وتیلو سره د شراء اراده کولو کښے هم متکلم په خپل ځان د تخفیف نیت کړے دے. یعنی په دے کښے هم د متکلم

مفاد شته هغه دا چه ملک عام دے ۔ شراء، هبه، وصیت، میراث تام طریقو سره ملک متحقق کیدے شی ۔ یعنی دان ملکت په صورت کښے به د متکلم مالک کیدل به هغه وخت کښے هم متحقق کیدے شی ۔ چه کله متکلم غلام لره اغستے وی او هغه وخت کښی هم چه متکلم ته چا دا غلام کړے وی۔ او هغه وخت هم چه ده ته میراث کښے ملاوّ شوے وی او شراء په دی اسبابو کښے د خاص سره مخصوص ده ۔ یعنی متکلم که چرته ان ملکت وییلو سره د شراء نیت نه وے کړے نو هبه وغیره تام صورتو نو کښے غلام ازاد بیلو ۔ او په دے صورت کښے د غلام فائده او د متکلم نقصان بنکاره دے۔

او کله چه متکلم په ان ملکت سره د شراء نیت وکړلو نو صرف د شراء په صورت کښے به غلام ازادیږی ۔ او باقی صورتونو کښے به نه ازادیږی ۔ او په دی کښے سراسر د متکلم فائده ده ۔ او کله چه په دی کښے د متکلم فائده ده ۔ نو د متکلم به په خیل دی نیت کښے متهم وی ۔ او کله چه متکلم په دی نیت کښے متهم دے نو قضاءً د ده دی نیت اعتبار ندے پکار حالانکه تا سو قضاءً دده دی نیت اعتبار کوی صاحب د نورالانوار فرمائی چه په صاحب مناره باندی دا اعتراض نه وارد یږی ۔ ځکه صاحب مناره په دواړو صورتونو نو کښے دیانةً د تصدیق کولو ذکر خو کړے دے ۔ لیکن قضاءً د تصدیق کولو ذکر کړے ندے کړے ۔ پس کله چه مصنف دی لره دوسره ذکر کړے نه دے ۔ نو مصنف باندے بیا اعتراض وارد ول هم ندی پکار ۔ هاں صاحب منتخب الحسامی کوم چه دی لره ذکر کړے دے که چرته ان ملکت سره دان اشتریت نیت وکړے شی نو قضاءً به تصدیق کولے شی هغه باندی دا اعتراض وارد یږی ۔ لیکن د هغه د طرف نه بر جواب داوی چه د شرع په احکامو د عوامو اوغالب څیزونو اعتبار کولے شی ۔ او د ملک عمومی اواغلب سبب شراء ده ۔ او کله چه شراء د ملک د نورو اسبابو په نسبت سره اعم اواغلب سبب دے نو متکلم به په ملک سره د شراء ارادہ کولو په صورت کښے نه متهم کیږی او کله چه دے متهم نه دے نو قضاءً به ده ته تصدیق هم کولے شی ۔

تنبیه وفرمائی چه سابقه تفصیل په هغه وخت کښے دے چه کله

ے عبدًا نکره ذکر کړی وی اوان ملکت عبدًا اوان اشتریت عبدًا ے وسیلے وی او کرچرته معرفه ے وسیلے وی مثلاً ان ملکت هذا العبد اوان اشتریت هذا العبد نو دا اجتماع پیشرط نه کید لو کښے به ملک او شراء دواړه برابر وی ۔ یعنی ان ملکت هذا العبد اوان اشتریت هذا العبد دواړه وصورتونو کښے د غلام تام اجزاء په ملک کښے دننه جمع کیدل شرط نه دی ۔ لهذا د اغلام به په دواړه وصورتونو کښے از دیږی او وجه ددی داده چه تفرق او اجتماع اوصاف دی ۔ او اوصاف په غائب کښے حز معتبر دی حز لیکن په حاضر او په موجود کښے معتبر نه وی او عبدًا نکره چونکه غائب ده ، دی وجے نه په دی کښے به تفرق او اجتماع معتبر وی او هذا العبد معرفه چونکه حاضر او موجود دے دی وجے نه په دی کښی به ددی اوصافو اعتبار نه وی او بهر صورت به د غلام نصف ثانی از دیږی ۔

فائدے : دیانةً د تصدیق مطلب داد ے چه د الله اودهٔ په مابین کښے ددهٔ قول معتبر وی یعنی کله چه متکلم د مفتی د مذکوره واقعه باره کښے تپوس وکړی نو مفتی ددهٔ دنیت مطابق فیصله صادره کړی او د قضاءً تصدیق مطلب دادے چه کله د قاضی په عدالت کښے مقدمه وړاندی کړے شی نو قاضی به ددهٔ دنیت مطابق فیصله وکړی ۔ او د قضاءً تصدیق نه کولو مطلب دادے چه قاضی به ددهٔ دنیت مطابق فیصله نه کوی ۔

وَالثَّانِیْ اِتِّصَالُ الْمُسَبَّبِ بِالسَّبَبِ اَلْمُرَادُ بِالسَّبَبِ مَا لَا یَکُوْنُ عِلَّةً اُضِیْفَ اِلَیْهَا الْحُکْمُ وَفِی الْاِصْطِلَاحِ مَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا اِلَی الْحُکْمِ وَلَا یُضَافُ اِلَیْهِ وُجُوْبٌ وَلَا وُجُوْدٌ وَلَا تُعْقَلُ فِیْهِ مَعَانِی الْعِلَلِ لٰکِنْ یَتَخَلَّلُ بَیْنَهٗ وَبَیْنَ الْحُکْمِ عِلَّةٌ یُضَافُ اِلَیْهَا کَمَا سَیَاْتِیْ ۔

ترجمه : اودویم قسم د سبب د سبب سره متصل کیدل دی د سبب نه مراد هغه څیز دے چه کوم دا سے علت نه وی د کوم طرف ته چه حکم مضاف وی او په اصطلاح کښے سبب هغه دے کوم چه د حکم طرف ته تللو لاره وی دی.

ډُطرف ته وجوب منسوب وی او څوجود منسوب وی. او نه په دی کښے د علتو نومعانی پیژندل کیږی. او د دی او د حکم په مینځ کښے دا سے علت وی د کوم طرف ته چه حکم منسوب وی لکه چه نزدی به راشی.

تشریح: دا اتصال صوری شرعی دویم قسم دا دے چه سبب د سبب سره متصل وی. شارح وفرمایل چه د سبب نه مراد هغه څیز دے کوم چه علت نه وی یعنی ده طرف ته حکم بلاواسطه مضاف او منسوب نه وی او د احوال فقه په اصطلاح کښے سبب هغه څیز دے کوم چه د حکم طرف ته تللو لاړه وی یعنی سبب د هغه لاری نوم دے کوم چه د حکم طرف ته ځی. او نه ورته د حکم وجوب منسوب کیږی او نه ورته وجود منسوب کیږی. او نه په کښے د علتو نو معانی پیژندلے شی. البته د دی حکم او د دی لاری په مابین کښے یو دا سے علت موجود وی کوم طرف ته چه حکم مضاف کیږی. شارح د وجوب قید لګولو سره د علت نه احتراز کړے دے ځکه د شرط طرف ته د حکم وجود منسوب کیږی. او پاتے شو سبب نو دی طرف ته د حکم وجوب منسوب کیږی او نه وجود منسوب کیږی.

كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ فَاِنَّهٗ اِذَا قَالَ لِاَمَتِهٖ اَنْتِ حُرَّةٌ يَزُوْلُ بِهٖ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَاسِطَةِ زَوَالِهٖ يَزُوْلُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ فَلَا يَحِلُّ الْوَطْءُ بَعْدَهٗ اِلَّا بِالنِّكَاحِ وَهٰكَذَا اِتِّصَالُ ثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِثُبُوْتِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ بِاَنْ يَقُوْلَ اِشْتَرَيْتُ هٰذِهِ الْاَمَةَ فَيَثْبُتُ بِهٖ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَاسِطَةِ تَثَبُّتِهٖ يَثْبُتُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ۔

ترجمه: لکه د ملک متعه د زوال د ملک رقبه د زوال سره متصل کیږی ځکه چه چا خپلے ونځې ته انت حرة وویل نو دی سره ملک رقبه زائل کیږی. او د ملک رقبه د زوال په واسطه سره ملک متعه زائل کیږی. پس دی نه پس بغیر د نکاح نه وطی نه حلالیږی دغه شان د ملک متعه د ثبوت د ملک رقبه

د ثبوت سره متصل کیدل دی.
پدی طور چه څوک وائی، اشتریت هذه الامة لودی سره د ملک رقبه ثبوت راځی. او ددی ثبوت په واسطه سره د ملک متعه ثبوت راځی.

تشریح: ددی دویم قسم مثال ورکولو سره فاضل مصنف اوفرمائیل، د ملک متعه زوال د ملک رقبه وزوال سره متصل کیدل د اتصال د مسبب د سبب مثال دے. په دی طور چا چه خپلے مملوکه وینځے ته دا اوویل چه انتِ حرّة لودی سره دوینځی رقبه ازادیږی، یعنی دوینځی د رقبه نه د مالک ملکیت زائل کیږی. او د ملک رقبه په زوال سره ددی د متعه نه هم د مالک ملک زائل شو. نو دی چه دی وینځی سره اوس د مالک دپاره وطی کول حلال نه دی. هاں که چرته مالک وهغه سره نکاح وکړی په دی شال کښے انتِ حرة دا سبب دے او زوال د ملک متعه دا مسبب دے او د سبب او مسبب (حکم) په منځ کښے زوال د ملکِ رقبه یو داسے علت دے دکوم په واسطه سره چه حکم یعنی زوال د ملک متعه سبب یعنی زوال د ملک رقبه طرفته بلاواسطه منسوب دے او سبب یعنی انت حرة طرفته په واسطه د زوال د ملک رقبه سره منسوب دے او سبب یعنی زوال د ملک متعه د زوال د ملک رقبه په واسطه سره انت حرة سره متصل دے. په دی طور پاندی چه انتِ حرّة وتیلو سره ملک رقبه او ملک متعه زائل کیږی. د ماتن په عبارت کښے بزوال ملک الرقبه سره د مولی قول انتِ حرة مراد دے. او مطلب دا دے چه د مسبب د سبب سره د اتصال مثال د زوال د ملک متعه د انت حرة سره متصل کیدل دی. مگر چونکه دا اتصال د زوال د ملک رقبه په واسطی سره کیږی دی وجے نه ماتن "بزوال ملک الرقبه وتیل، دغه شان د اتصال د سبب د سبب سره مثال د ملک متعه د ثبوت د ملک رقبه د ثبوت سره متصل کیدل دی. په دی طور چه چاوتیل اشتریت هذه الامة او دوینځی مالک وتیل بعْت لودی عقد بیع سره د مشتری دپاره د وینځی ملک رقبه ثابت شولو او د ملک رقبه په واسطه سره ورله د ملک متعه حکم ثابت شولو.

پدی مثال کښے عقدِ بیع سبب دے او ثبوت د ملک متعه سبب دے او ددی دواړو په مینځ کښے ثبوت د ملکِ رقبه دا سے علت دے دکوم په واسطه سره چه ثبوت د ملک متعه سبب یعنی عقد بیع طرف مضاف دے - او مسبب (ثبوت د ملک متعه) سبب یعنی عقد بیع سره په متصل شی یعنی دا بیع په تام کیدلو سره به د مشتری د پاره د مینځی ملک متعی ثابت شی، دلته کښے هم د ثبوت ملک الرقبه عقد بیع ده، نکر چونکه ثبوت د ملک متعه د عقد بیع سره متصل کیدل د ثبوت د ملک رقبه په واسطه سره وی. ددی وجه نه شارح رح هم د عقد بیع په ځائے باندی بثبوت ملک الرقبه فرمائیلی دی -

فَيَصِحُّ اِسْتِعَارَةُ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهٖ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ حُرَّةٌ وَّيُرِيْدُ بِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ تَقُوْلَ بِعْتُ نَفْسِيْ مِنْكَ وَتُرِيْدُ بِهِ النِّكَاحَ وَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَيُرِيْدُ اَنْتِ حُرَّةٌ وَاَنْ يَّقُوْلَ نَكَحْتُكِ وَيُرِيْدُ بِعْتُكِ لِاَنَّ الْمُسَبَّبَ مُحْتَاجٌ اِلَى السَّبَبِ مِنْ حَيْثُ الثُّبُوْتِ وَالسَّبَبُ لَا يَحْتَاجُ اِلَى الْمُسَبَّبِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ لِاَنَّ الْعِتَاقَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا لِاَجْلِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَزَوَالُ مِلْكِ الْمُتْعَةِ اِنَّمَا حَصَلَ مَعَهٗ اِتِّفَاقًا فِيْ بَعْضِ الْاَحْيَانِ وَكَذَا الْبَيْعُ اِنَّمَا شُرِعَ لِمِلْكِ الرَّقَبَةِ وَحِلِّ الْوَطْءِ اِنَّمَا حَصَلَ مَعَهٗ اِتِّفَاقًا فِيْ بَعْضِ الْاَحْوَالِ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ يُّرَادَ بِالْمُسَبَّبِ وَيُرَادَ بِهِ السَّبَبُ اِلَّا اِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنِّيْ اَرَانِيْ اَعْصِرُ خَمْرًا فَاِنَّ الْخَمْرَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا مِنَ الْعِنَبِ فَيَجُوْزُ الْاِقْتِصَارُ مِنَ الْحَامِلِيْنَ -

ترجمه: پس د سبب استعاره د حکم د پاره صحیح ده - لیکن په عکس باندی صحیح نه ده، په دی طور باندی چه څوک خپلے بنځے ته انتِ حرة ویلو سره انت طالق مراد کړی، یا یوه وائی بعت نفسی منك او دینه نکاح مراد کړی. او انت طالق ویلو سره انت حرة مراد کول او نکحتك ویلو سره بعتك اراده کول جائز نه دی. حکم مسبب د ثبوت په لحاظ سره د سبب محتاج دی او سبب د مشروع کیدلو په لحاظ سره د مسبب محتاج

نوی ۔ ځکه چه عتاق صرف د زوال د ملک رقبه په خاطر مشروع شوے دے ۔ او دی سره د ملکِ متعه زوال بعض وختونو کښے صرف اتفاقی طور باندی حاصلیږی او دغه شان بیع صرف د ملک رقبه د پاره مشروع شوی ده ۔ او په دی سره د وطی حلال کیدل بعض وختونو کښے صرف اتفاقی طور باندی حاصلیږی ۔ پس جائزه نه ده چه مسبب ذکر شی او مراد ترینه سبب شی مګر کله چه مسبب د سبب سره خاص وی لکه د باری تعالیٰ قول "انی اراني اعصر خمرا" ځکه چه شراب نه وی مګر د انګورو نه ، پس د دواړو طرفونو نه احتیاج راځی ۔

تشریح : مصنف وفرمایل چه د اتصال صورې په دی دویم قسم کښے استعارهٔ صرف د یو طرف نه جائز ده ۔ یعنی د سبب استعارهٔ د حکم مسبب د پاره جائز ده ، لیکن د حکم (مسبب) استعارهٔ د سبب د پاره جائز نه ده ۔ حاصل دا چه د سبب په ویلو سره سبب ارادهٔ کول جائز دی لیکن د مسبب په ویلو سره سبب ارادهٔ کول جائز نه دی لهذا که چا خپلے ښځې ته انت حرة ویل اوانت طالق ے ترینه مراد کولو نو دا به جائز وی ځکه چه انت حرة د کوم په وجه چه ملکِ رقبه زائل کیږی ، مسبب دے ۔ او انتِ طالق د کوم په ذریعه چه ملکِ متعه زائل کیږی ۔ مسبب دے ۔ او دا خبره ثابته شوی ده ۔ چه د سبب ویلو سره مسبب ارادهٔ کول جائز دی ۔ لهذا انتِ حرة ویلو سره انتِ طالق ارادهٔ کول جائز دی ۔ د غه شان که یوے ازادے ښځې یو سړی ته خطاب کولو سره ویل بعت نفسی منک ما خپل نفس ستا په لاس خرڅ کړے دے او دی سړے ے نکاح ارادهٔ کړله نو دا هم جائز ده ځکه چه بیع د کوم په ذریعه چه ملکِ رقبه ثابتیږی ، مسبب دے او نکاح د کوم په ذریعه چه ملکِ متعه ثابتیږی دا مسبب دے او د سبب په ویلو سره مسبب ارادهٔ کول دا جائز دی ، لهذا الفاظ د بیع ویلو سره نکاح ارادهٔ کول حکم جائز دی ۔ او که چا خپلے ښځې ته انت طالق ویل او انتِ حرة ے ترینه ارادهٔ کړلو نو دا جائز نه دی ، ځکه چه انت طالق کوم چه په زوال د ملکِ متعه باندی دلالت کوی دا سبب دے او انتِ حرة کوم چه په زوال د ملکِ رقبه باندی دلالت کوی دا سبب دے او

ویاندی تیر شوی دی چه مسبب ویلو سره د سبب ارادہ کول جائز نه دی. لهذا انت طالق وتیلو سره انت حرّة ارادہ کول هم جائز نه دی. دغه شان که څوک خپلې ونځې ته خطاب کولو سره واقع نکاح وکړه او بعد تر بینه مراد واخلی یعنی ما تالره خرڅ کړله، نو دا جائز نه دی حکه چه نکاح کوم چه په ثبوت د ملک متعه باندے دلالت کوی. مسبب دے اولفظ د بیع کوم چه په ثبوت د ملک رقبه باندی دلالت کوی داسبب دے اومسبب وتیل او سبب ارادہ کول خو چونکه جائز نه دی. دی وجه نه نکاح وتیل او بیع ارادہ کول هم جائز نه دی. اوسبب و تیل او د مسبب مراد کولو جواز اوه مسبب وتیل او د سبب ارادہ کولو نه جواز دی وجه نه دے چه مسبب په خپل ثبوت کښے د سبب محتاج وی حکه مسبب د سبب اثر دے اوسبب ته موثر دے اواثر په خپل ثبوت کښے د موثر محتاج وی. پس ثابته شوه چه مسبب محتاج دے اوسبب محتاج الیه دے او ویاندی داقاعده تیره شوی ده چه محتاج الیه وتیلو سره محتاج مراد کول جائز دی.

لهذا د دے قاعدے په رڼا کښے د سبب په وتیلو سره د سبب ارادہ کول جائز وګرځیدل، او پاتی شو سبب نو دا په خپل مشروعیت کښے د مسبب محتاج نه دے یعنی داسے کیدے شی چه سبب خو مشروع وی لیکن سبب د مشروع نه وی. مثلاً الفاظ د عتاق صرف د نغلا د ملک رقبه د پاره مشروع شوی دی. اود دی په ذریعه باندی د ملک متعه پواتفاقی خبره ده، داکیدے هم شی او نه هم، لهذا که د غلام د پاره لفظ د عتاق وتیل شی. اوانت حرّه وتیلے شو نو په دی صورت کښے نغلا د ملک رقبه خو به راشی. لیکن زوال د ملک متعه نه راځی، اوکه چیرته ونځې ته داوتیلے نو زوال د ملک رقبه او زوال د ملک متعه دواړه راځی. پس ثابته شوه. چه انت حره (مسبب) کوم چه په زوال د ملک رقبه باندی دلالت کوی د مسبب (زوال ملک متعه) نه بغیر هم موجودیدے شی. اوکله چه سبب د مسبب نه بغیر موجودیدے شی. نو سبب د مسبب طرف ته محتاج نه شو. دغه شان الفاظ د بیع صرف د ثبوت د ملک رقبه د پاره مشروع شوی دی. او ثبوت د ملک متعه یعنی حلال کیدل داورسره یو اتفاقی خبره ده، لهذا که مبیعه ونځه

وه نو د ملکۍ رقبه د ثبوت سره د ملکۍ متعه ثبوت هم راغلو، اوکه چرته مبیع غلام وی نو صرف د ملکۍ ثبوت به راشی - او د ملکۍ متعه یعنی وطی د حلال والی ثبوت به نه راځی بهرحال دینه هم داثابته شوه چې سبب بیع کوم چې په ثبوت د ملکۍ رقبه باندی دلالت کوی د مسبب (ثبوت ملک) متعه نه بغیر موجودیدے شی - اوکله چې دا سے شوه نو سبب د مسبب محتاج نه شو - اوکله چې سبب د مسبب محتاج نه شو نو مسبب به محتاج الیه نه وی. اوکله چې سبب محتاج الیه نه دے نو د مسبب په وتیلو سره د سبب ارادہ کول هم جائز نه شوه - ځکه وبراندی دا تیر شوی دی چې د محتاج الیه په ویلو سره محتاج مراد کیږے شی - او سبب چونکه محتاج الیه نه دے - دی وجے نه مسبب ذکر کول او د سبب ارادہ کول به جائز نه وی - بهرحال دا خبره ثابته شوه چې د مسبب په ذکر کولو سره د سبب ارادہ کول جائز نه دی، لیکن که چرته مسبب د سبب سره خاص وی نو په دی صورت کښے مسبب ذکر کول او د سبب ارادہ کول هم جائز دی ځکه په دی صورت کښے به سبب د علّت په معنی سره وی او سبب به صرف دغے مسبب دپاره مشروع وی اوکله چې سبب د علّت په معنی کښے وی نو مسبب به د معلول په معنی کښے وی او وبراندی تیر شوی دی چې د معلول په ذکر کولو سره د علّت ارادہ کول جائز دی - دد ی مثال د یوسف علیه السلام د ملکۍ قول دے کوم چې هغه په قیدخانه کښے وتیلے وو - چرانی اوصعصرخمرا دلته کښے د خمرته مراد عنب یعنی انګور دی - او عنب د خمر سره سبب اوخمرته سبب دے - او دا دا سے سبب دے چې دی سره خاص دے ځکه خمر هم دانګور نه تیاریږی - او د عنب نه علاوه چې نورو کومو څیزونو نه نشے والا مشروب تیاریږی - دا حنأ کوټه په نزد هغے ته خمر نشی وتیلے کیدے - پس هرکله چې دی مثال کښے مسبب د سبب سره خاص دے نو د وارو طرفونو نه به احتیاج راځی - یعنی سبب به د مسبب محتاج وی او مسبب به د سبب محتاج وی - او هرکله چې په دی صورت کښے سبب د مسبب محتاج دے نو مسبب به محتاج الیه وی - او محتاج الیه وتیلو سره چونکه محتاج مراد کیږے شی - دی وجے نه په دی صورت کښے د مسبب په ذکر کولو سره سبب مراد کول درست دی -

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَجُوزُ اِسْتِعَارَةُ الْعِتَاقِ لِلطَّلَاقِ وَبِالْعَكْسِ لِاَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا يَبْتَنِيْ عَلَى السِّرَايَةِ وَالْلُزُوْمِ قَيْدٌ خَلَلَانِ فِي الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَنَحْنُ نَقُوْلُ الطَّلَاقُ مَوْضُوْعٌ لِرَفْعِ الْقَيْدِ وَالْعِتَاقُ مَوْضُوْعٌ لِاِثْبَاتِ الْقُوَّةِ فَلَا يَتَشَابَهَانِ اَصْلًا۔

ترجمہ: او امام شافعیؒ فرمائیلی دی چې د عتاق استعارہ د طلاق د پارہ او د طلاق استعارہ د عتاق د پارہ دواړہ جائز دی۔ ځکه په دی دواړو کښے هر یو په سرایت او په لزوم باندے مبنی دے لهٰذا دا دواړہ په معنوی اتصال کښے داخلیږی۔ او مونږ حنفیانو چې طلاق د رفع د قید د پارہ وضع دے او عتاق دا ثبات قوت د پارہ موضوع دے پس دا دواړہ د سره نه یو بل سره متشابه نه دی۔

تشریح: ویلے دے د احنافو د علماءُ مذهب بیان کولو سره فرمائیلی وو۔ چې د سبب استعارہ د حکم (مسبب) د پارہ جائز نه ده، لیکن د مسبب استعارہ د سبب د پارہ جائز نه ده۔ او مثال کښے ئے فرمائیلی وو چې الفاظ د عتاق (کوم چې د زوال د ملک د قبه د پارہ موضوع دی) د طلاق (کوم چې د زوال د ملک د پارہ موضوع دے) د پارہ مستعار کیدلے شی لیکن الفاظ د طلاق د عتاق د پارہ نشی مستعار کیدلے۔ اما شافعیؒ فرمائیلی دی چې د عتاق استعارہ د طلاق د پارہ او د طلاق استعارہ د عتاق د پارہ جائز ده۔ یعنی د طلاق الفاظ و ټیلوسره عتاق ارادہ کولے شی۔ او د عتاق الفاظ و ټیلوسره طلاق ارادہ کولے شی۔ او دلیل ئے دادے چې په دی دواړو کښے هر یو د اسقاط د قبیلے نه دے یعنی د عتاق په ذریعه باندی د ملک رقبه اسقاط راځی او د طلاق په ذریعه د ملک متعه اسقاط راځی۔ بهرحال دا دواړه په ذریعه اسقاط راځی۔ او د دواړو بنیاد په سرایت او په لزوم باندے دے۔ د سرایت مطلب دا دے چې په بعض شئ کښے د حکم په ثابتیدلو سره په

کل شئ کښے حکم ثابتیږی۔ مثلاً یو کس خپلے د ښځۂ نه اویل چه وجهك طالق یعنی ستا مخ د طلاق وی نو دا به په ټول بدن کښے سرایت کوی او کل به طلاق کیږی دغه شان که چا خپل غلام نه اویل چه وجهك حر ستا مخ ازاد وی نو مخ کښے ازادی ثابتیږی نو سره په کل کښے به ازادی ثابتیږی او پوره غلام به ازادیږی او د لزوم نه مراد فسخ لره نه قبلول دی۔ یعنی طلاق او عتاق دواړه فسخ نه قبلوی۔ او دواړه د تعلیق با لشرط احتمال لری۔ یعنی په طلاق او عتاق دواړو کښے هریو په شرط باندی د معلق کولو جواز لری۔ بهرحال په طلاق او عتاق دواړو کښے اتصال معنوی موجود دے۔ یعنی دواړه په ازاله د ملك، سرایت، لزوم او د تعلیق با لشرط معنی کښے شریک دی۔ او کله چه په دی دواړو کښے اتصال معنوی موجود دے۔ نو په دی دواړو کښے هریو دبل دپاره مستعار غښتلے شی لکه په شجاع اواسد کښے د اتصال معنوی په موجودوالی سره هریو دبل دپاره مستعار کولے شی۔ یعنی د اسد په ویلو سره شجاع او د شجاع په ویلو سره اسد اراده کولے شی۔ د احناف د طرف نه دی جواب دادے چه په طلاق او عتاق کښے معنوی اتصال نه دے موجود۔ ځکه چه طلاق د نکاح د قید ختمولو دپاره وضع شوے دے۔ یعنی د نکاح په ذریعه باندے په ښځه باندے چه قیودات او پابندیانے لاس میږی۔ مثلاً د اپابندی لګی چه بغیر د خاوند د اجازت نه به دکوره نه اوځی۔ دغه شان دویم سړی سره نکاح نشی کولے۔ پس د طلاق په ذریعه باندی د اقیودات ختمولے شی۔ او عتاق قوت ثابتولو دپاره وضع شوے دے۔ یعنی د غلام دننه حکماً ضعف موجود وی۔ ځکه چه دے دبل مملوك وی په خپل ذات دده قدرت نه وی۔ تردی چه د مالك نه بغیر د خپل نکاح اجازت هم ورته نه وی۔ او نه شرعی طور د ده د تصرف څه اعتبار شته دے۔ لیکن چه دے آزاد کړے شی۔ نو دے بیا مالك وی مملوك نه وی۔ او د مذکوره تمامو تصرفاتو شرعاً دے مجاز وی۔ پس د عتاق په ذریعه باندی هغه قوت لره ثابت کړے شی۔ کوم چه ویلو نه وو۔ بهرحال هرکله چه طلاق د نکاح د قید رفع کولو دپاره موضوع دے او عتاق د قوت اثبات دپاره وضع

دے لږدی دواړو په مابین کښے په کومه معنی کښے اشتراک او متشابهت راڅرګند اوکله چه دواړه یو بل سره متشابه نه دی. او په یوه معنی کښے سره شریک نه دی. لږ دوتی په مابین کښے معنوی اتصال هم موجود نه دے. لږ په دی دواړو کښے هریو دبل دپاره مستعار کولو باندی استدلال کول هم صحیح نه دی.

د امام شافعیؒ د طرف نه په دی جواب باندی اعتراض کیدے شی. چه شرعًا او عرفًا حزدا خبره کڼړلے شی چه عتاق د رقیت یعنی غلامی او ملکۍ زائل کولو د پاره وی لهذا اعتاق به د ملکۍ د زالے دپاره وضع وی نه د قوت د اثبات دپاره، پس دی صورت کښے به عتاق او طلاق دواړه متشابه وی ځکه هریو د زالے دپاره دے. طلاق د نکاح د قید د زالے دپاره دے او عتاق د غلامۍ او ملکۍ د زالے دپاره. اوکه هم دا ومنل شی چه عتاق د قوت د اثبات دپاره وضع دے لږ مونږ هم دا وایو چه اثبات د قوت د ملک ازاله لره مستلزم دے یعنی د عتاق په ذریعه باندی بلاشبه چه د غلام د ننه قوت ثابتیږی. لیکن ملکیت او غلامی کوم لره چه حکمًا ضعف ویتلے شی هغه هم ورسره زائل کیږی. بهرحال په ازاله کښے دواړه سره شریک دی اوکله عتاق او طلاق دواړه په معنی د ازاله ملک کښے شریک دی نو اتصال معنوی موجود شول. اوکله چه اتصال معنوی موجود شولو نو طلاق او عتاق دواړو کښے هریو دبل دپاره مستعار کول هم درست دی.

دوی جواب دادے چه د اتصال معنوی دپاره په یو معنی کښے شریک کیدل کافی نه دی لیکن هغه معنی کښے شریک کیدل ضروری دی کوی معنی چه د مشبه به سره مختص وی اوهغه معنی چه مشبه به کیدل موجود بیدل مشهور وی لکه اهل عرب بهادر سړی ته شجاع اوکم عقل (بلید) سړی حمار واقی ځکه شجاعت او بلادت دا سے معانی دی کوم چه مشبه به یعنی د اسد سره او حمار سره خاص دی او مشهور دی. او بزدل سړی ته اسد او ذکی سړی ته حمار نشی ویتلے کیدے اګرچه په حیوانیت کښے مشبه او مشبه به دواړه شریک دی. ځکه حیوانیت دلے معانی نه دی کوم چه د مشبه به سره خاص وی او مشهور وی. دغه شان طلاق

اوعتاق اگرچه دواړه دازاله په معنی کښے شریک دی لیکن دا معنی دچاسره هم خاص اومشهور نه دی . بلکه دحیوانیت په شان دواړو کښے موجود دی ، اوکله چه داسے وه نو دواړه کښے به معنوی اتصال نه وی اوکله چه دواړو کښے معنوی اتصال نشته دے نو دامام شافعیؒ بیاپه طلاق اوعتاق دواړو کښے هریو دبل دپاره مستعار اغستلو باندی استدلال کول هم درست نه دی .

وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلٰى اَصْلِ الْقَاعِدَةِ اَنَّ الْعِتَاقَ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِاَزَالَةِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِيْ كَانَتْ عَلٰى وَجْهِ مِلْكِ الْيَمِيْنِ دُوْنَ الْمُتْعَةِ الَّتِيْ كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَكَذَا الْبَيْعُ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِيْ كَانَتْ مِنْ جِهَةِ مِلْكِ الْيَمِيْنِ دُوْنَ الْمُتْعَةِ الَّتِيْ كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَاُجِيْبَ بِاَنَّهٗ يَكْفِيْ فِيْ هٰذَا كَوْنُهٗ سَبَبًا فِي الْجُمْلَةِ لَا كَوْنُهٗ سَبَبًا عَلٰى وَجْهٍ مَخْصُوْصٍ بِهٖ .

ترجمه : لیکن په اصل قاعده باندے دااعتراض واقع کیږی . چه عتاق خوصرف د هغے ملک متعه دازالے سبب دے . کوم چه د ملک یمین په طور وی . د هغے متعه د ملک دازالے سبب نه دے کوم چه په نکاح کښے دے . او هم دارنګه بیع د هغے ملک متعه سبب دے کوم چه د ملک یمین په طور وی . نه د هغے ملک متعه د ثبوت سبب کوم چه نکاح کښے دے . ددے جواب ورکړے شوے دے . چه پدے مجاز کښے د هغے فی الجمله سبب کیدل کافی ذے . د هغه خاص وجه په بناء باندے د هغے سبب کیدل ضروری ندی .

تشریح : شارح دنورالانوار ملاجیونؒ فرمائی چه په اصل قاعده باندے یواعتراض دے . هغه دادے چه تا اوفرمایل چه د سبب استعاره د حکم (مسبب) دپاره جائزده . یعنی د سبب ویلو سره سبب مراد اخستے شی . اوددے په مثال کښے دوه مثالونه وو چه "انت حرة" (کوم چه په زوال د ملکِ رقبه باندے دلالت کوی) وئیلو سره "انتِ طالق" (کوم چه په زوال د ملک متعه باندے دلالت کوی) مراد اغستل جائز دی . حکمه چه انتِ حرة یعنی لفظ د عتاق د انت طالق یعنی د زوال د ملک متعه

سبب دے ۔ هم دارنګے (بِعتُ نفسی منك) وئیلو سره نکاح مراد اغستل جائز دی ۔ ځکه چه "بعت نفسی منك" کوم چه په ثبوت د ملکِ رقبه باندے دلالت کوی ۔ سبب دے د ملکِ متعه په کوم باندے چه لفظ د نکاح دلالت کوی ۔ لیکن دلته یو اشکال دے ۔ چه لفظ د عتاق د هغه ملکِ متعه د زوال سبب دے ۔ کوم چه د ملک یمین په اعتبار سره دی ۔ اوکوم ملکِ متعه چه د نکاح په اعتبار سره ثابت وی، نو لفظ د عتاق د هغے زوال سبب نه ډیرکله چه لفظ د عتاق د هغه ملک متعه د زوال سبب نه دے ۔ کوم چه د نکاح په اعتبار سره وی ۔ نو لفظ د عتاق یعنی "انتحرّة" نه "انت طالق" مراد اغستل به څرنګه صحیح وی ؟ هم دارنګه بیع د هغه ملک متعه د ثبوت سبب دے کوم چه د ملکِ یمین په اعتبار سره وی ۔ اوکوم ملک متعه چه په اعتبار د نکاح ثابت وی ۔ نو بیعه به د هغه د ثبوت سبب نوی ۔ اوهرکله چه بیع د هغه ملک متعه د ثبوت سبب نده کوم ملکِ متعه چه د نکاح په اعتبار سره وی نو د بیع نه نکاح مراد اغستل به څرنګه صحیح وی ۔ دے جواب دادے ۔ چه د سببیت په اعتبار سره چه کوم مجازدے ۔ په هغے کښے داضروری نکوه چه معنی حقیقی به د معنی مجازی معین مشخص سبب وی ۔ بلکه د جنس معنی مجازی سبب کیدل هم کافی دی ۔ لکه غیث (بارانِ) د جنس نبات سبب دے ۔ نبات که د بارانِ نه حاصل وی یا د هغے نه علاوه د بل څه نه حاصل وی ۔ نو د غیث وئیلو سره جنس نبات مراد اغستے شی ۔ هم دارنګه دلته لفظ د عتاق مطلقًا زوال د ملک متعه سبب دے ۔ هغه ملکِ متعه د ملک یمین په اعتبار سره حاصل شوی وی ۔ اوکه د نکاح په اعتبار سره حاصل وی ۔ هدا سے بیع مطلقًا د ثبوت ملکِ متعه سبب دے ۔ نو دا ملک متعه که په اعتبار د ملک یمین حاصل شوی وی اوکه په اعتبار د نکاح حاصل شوے وی ۔ بهرحال هرکله چه لفظ د عتاق مطلقًا زوال د ملکِ متعه سبب دے نو دد ے ملکِ متعه د زوال سبب به هم یقینی وی ۔ کوم چه د ملکِ متعه د نکاح په اعتبار حاصلیږی ۔ اوهرکله چه لفظ د عتاق د هغه ملک متعه د زوال سبب هم دے ۔ کوم ملک متعه چه د نکاح په اعتبار سره حاصلیږی ۔ نو لفظ د عتاق وئیلو سره طلاق مراد اغستل هم جائز دی ۔ هدا سے بیع چه کله

مطلقاً د ثبوت ملک متعه سبب دے ۔ نو د هغے ملک متعه د ثبوت هم سبب دے کوم ملک متعه چه په اعتبار د نکاح ثابت وی ۔ او هر کله چه داسے وه نو د بیع و نیلو سره نکاح مراد اغستل به هم جائز وی۔

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ شَرَعَ اَنْ يُّبَيِّنَ اَنَّهٗ فِیْ اَیِّ مَوْضِعٍ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ وَفِیْ اَیِّ مَوْضِعٍ يُّتْرَكُ الْمَجَازُ فَقَالَ وَاِذَا كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً اَوْ مَهْجُوْرَةً صِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ يَعْنِیْ بِالْمُتَعَذِّرِ مَالَا يُمْكِنُ الْوُصُوْلُ اِلَيْهِ اِلَّا بِمَشَقَّةٍ وَبِالْمَهْجُوْرِ مَا يُمْكِنُ وُصُوْلُهٗ اِلَّا اَنَّ النَّاسَ تَرَكُوْهُ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ مِثَالٌ لِلْمُتَعَذِّرِ ثُمَّ اِذَا اَكَلَ النَّخْلَةَ نَفْسَهَا يَتَعَذَّرُ فَيُرَادُ الْمَجَازُ وَهُوَ ثَمَرُهَا فَاِنْ لَمْ تَكُنِ الشَّجَرَةُ ذَاتَ ثَمَرٍ يُرَادُ بِهَا ثَمَنُهَا الْحَاصِلُ بِالْبَيْعِ وَلَوْ تَكَلَّفَ وَاَكَلَ مِنْ عَيْنِ النَّخْلَةِ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّ الْمُتَعَذِّرَ لَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ حُكْمٌ وَلَا يَقَعُ اَنَّ الْمَحْلُوْفَ عَلَيْهِ هُوَ عَدَمُ اَكْلِ النَّخْلَةِ وَهُوَ غَيْرُ مُتَعَذِّرٍ وَاِنَّمَا الْمُتَعَذِّرُ اَكْلُهَا لِاَنَّا نَقُوْلُ الْيَمِيْنُ اِذَا دَخَلَتْ عَلَى النَّفْیِ يَكُوْنُ لِلْمَنْعِ فَمُوْجِبُ الْيَمِيْنِ اَنْ يَّصِيْرَ الْفِعْلُ مَمْنُوْعًا بِالْيَمِيْنِ وَمَا لَا يَكُوْنُ مَاْكُوْلًا لَا يَكُوْنُ مَمْنُوْعًا بِالْيَمِيْنِ بَلْ قَبْلَهَا ۔

ترجمه : بیا د مجاز د علاقو د بیان نه فارغ کیدلو سره مصنف هغه خبره بیانول شروع کړه چه کوم حالاتے به حقیقت ترک کولے شی ۔ او کوم حالاتے به مجاز لره ترک کولے شی ۔ نو وے فرمایل ۔ او هر کله چه حقیقت متعذر وی یا مهجور وی ۔ نو د مجاز طرفته به رجوع کیدے شی ۔ د متعذر نه د مصنف مراد هغه څیز دے ۔ کوم ته چه رسیدل بغیر د مشقت نه ممکن نوی ۔ او د مهجور نه مراد هغه دے چه د کوم څیز حصول ممکن وی ۔ مګر خلق هغے لره ترک کړے وی ۔ لکه کله چه څوک قسم اُخوری ۔ چه هغه دے کهجورے د اونے نه خوړلک نکوی ۔ دا د حقیقت متعذر مثال دے ۔ حکمه چه بعینه د کهجورے وناخوړل متعذر دی ۔ نو مراد به مجاز وی ۔ او هغه دے میوه ده ۔ نو که چرته ونه میوه دار نوی نو دے به هغه قیمت مراد وی ۔ کوم چه په سفر څخه حاصلیږی ۔ او که چرته حالف (قسم کوونکے) په تکلف سره بعینه دونے

څرحصه او خوږه نو دا به نه حانث کیږی. ولے چې د متعذر سره یو حکم هم نه متعلق کیږی. او دا اعتراض ډ ونکړے شی. چې په څه باندے قسم کړے شوے دے. د کھجورے دوے نه خوراک دے. او دا متعذر ښدے. متعذر خو هغے خوراک دے. ځکه چې موږ به دا جواب ورکړو چې هرکله قسم په نفی باندے داخل وی. نو نفی د منع او نهی دپاره وی. نو د قسم مقتضاء داده چې "فعل" د دقسم دوبے نه ممنوع وی. او کوم څیز چې ماکول نوی. هغه به د قسم دوبے نه ممنوع نوی. بلکه د قسم نه مخکښے به ممنوع کیږی.

تشریح: شارح فرمائی چې مصنفؒ د مجاز د علاقو د بیان نه فارغیدلے سره اوس دے خبرکاره ذکر کوی. چې په کوم ځائے کښے به حقیقت لره ترک کولے شی؟ او په کوم ځائے کښے مجاز لره ترک کولے شی. نو فرمائی چې حقیقت که چرته متعذر وی یا مهجور وی. نو پدے دواړو صورتونو کښے به حقیقت لره ترک کولے شی او په مجاز باندے به عمل کیدے شی. شارح واقی چې د حقیقت متعذر نه مراد دادے چې څه نه رسیدل بغیر د مشقت نه ممکن نوی. او د حقیقت مهجور نه مراد دادے. چې رسیدل ورته ممکن وی لیکن خلق دے لره عملاً ترک کړے وی د حقیقت متعذر مثال بیانولو سره مصنفؒ فرمائی که چرته یو کس او سیل. واللّٰه لاآکل من هذه النخلة" قسم په الله چې څه به د دے وے نه خوراک نکوم.

پدے مثال کښے حقیقت یعنی بعینه د کھجورے ونه خوړل متعذر دے لهذا دے کلام مجازی معنیٰ ته مراد وی. او د دے کلام مجازی معنیٰ داده. که چرته دا ونه میوه دار وی. نو د دے ونے میوه به د هغے مجازی معنیٰ وی او که چرته ونه میوه دار نوی. نو د هغے هغه قیمت کوم چې په بیع سره حاصلیږی. هغه معنی مجازی وی. یعنی د میوه دارے په صورت کښے به حالف د میوے په خوراک سره حانث وی. او د میوه دارے نه کیدلو په صورت کښے به د هغے د قیمت خوړلو سره به حانث وی. لیکن که چرته حالف په تکلف سره د دونے نه څه حصّه او خوږه یعنی د دونے لرګے یا پانړے ټ او خوږے نو حانث به نوی. ځکه چې دا متعذر دے. او د متعذر سره یو حکم هم نه متعلق کیږی. لهذا دے سره به هم د حنث وغیره هیڅ حکم

متعلق نوی۔ "ولا یقال" نه شارح یو اعتراض دفع کول غواړی اعتراض دا دے۔ چه په مذکوره مثال کښے محلوف علیه یعنی په کوم څیز چه قسم کړے شوے دے هغه د کهولو ړ دوتے نه نه خوړاک دے۔ ځکه چه حالف وئیلی دی۔ چه خه به د دے کهولو ړ دوتے نه خوړاک نکوم۔ او دوتے نه خوړل غیر متعذر دی۔ متعذر خو دے خوړلو وی، نه خوړل متعذر ندی۔ نو هر کله چه محلوف علیه غیر متعذر دی۔ نو د کهولو ړ نه به د هغے میوه یاد هغے قیمت څرنګه مراد اخستے شی؟ دے جواب دادے چه قسم چه کله په نفی باندے داخلیږی۔ نو دا نفی دنهی د پاره او د خړل ځان نه د فعل منفی نه حصاریدو د پاره دی۔ لکه چا اویئل "واللّٰه لاأشرب الماء" نو دے مطلب دادے چه حالف (قسم کونکے) خپل ځان د شرب ماء نه منع کول غواړی نو پدے صورت کښے به دیمین مقتضیٰ داوی۔ چه فعل منفی به د قسم وجے نه ممنوع وی۔ لکه شرب ماء د قسم وجے نه ممنوع شوے دے کنی د قسم نه مخکښے ممنوع شوے نوے۔ او کوم څیز چه حسًا او عادةً نشی خوړل کیدے۔ (لکه وتنه چه نه حسًا خوړل کیدے شی او نه عادةً) هغه د قسم وجے نه نوی ممنوع بلکه هغه د قسم نه مخکښے ممنوع وی۔ بهرحال ثابته شوه چه مثال مذکوره "واللّٰه لاآکل من هذه النخلة" کښے فعل منفی د قسم وجے نه ممنوع شوے ندے بلکه د قسم نه مخکښے ممنوع دے۔ او هر کله چه دا فعل د قسم نه مخکښے ممنوع دے۔ نو پدے کښے به تعذر معتبر وی۔ یعنی محلوف علیه به متعذر وی۔ او چه کله محلوف علیه متعذر دے۔ نو دے له به ترک کړے شی۔ او مجاز یعنی دوتے میوے ته بیاد هغے قیمت ته به رجوع کولے شی۔

اَوْلَا یَضَعُ قَدَمَهٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ مِثَالٌ لِلْمَحْجُوْرِ لِاَنَّ وَضْعَ الْقَدَمِ فِی الدَّارِ حَافِیًا مِنْ خَارِجٍ یَدُلُّ اَنْ یَّدْخُلَ فِیْهَا مُتَمَکِّنٌ لٰکِنَّ النَّاسَ هُمْ یَتَرَکُوْنَهٗ فَیَبْقٰی بِهِ الدُّخُوْلُ لِلْعُرْفِ وَلَوْ وَضَعَ الْقَدَمَ فِی الدَّارِ مِنْ غَیْرِ دُخُوْلٍ لَمْ یَحْنَثْ لِاَنَّهٗ مَهْجُوْرٌ

ترجمه: یا خپل قدم به د فلانی په کور کښے اینږدم۔ دا د حقیقت مهجور مثال دے۔ ځکه چه کورته په برهنه و خپو سره داخلیدل ممکن دی۔ لیکن خلقو دا معنی

ترک کړے دے۔ لهٰذا د عرف د وجے نه د حنث مراد وی۔ او که څوک بغیر د دا خلید و نه په کور کښے قدم کیږدی۔ نو حانث به نوی۔ ځکه چه خلقو دا معنی ترک کړے دے۔

تشریح: مصنفؒ د حقیقت مهجورې په مثال کښے فرمائی که چرته چا اوسیل "والله لا اضع قدمی فی دار فلان" په الله قسم د فلانی په کور کښے به څه قدم نه اږدم۔ نو دا کلام به مطلق د حنث باندے حمل کیږی۔ ځکه چه دے د کلام حقیقت دا دے۔ چه بغیر تنو تلو کورته خپل بربنډ قدم د بهرنه کورته داخل کړه۔ یعنی پوره بدن به د چوکاټ نه بهر وی۔ صرف بربنډه خپه به د چوکاټ دننه کړه۔ او دا سے کول هم ممکن دی۔ لیکن د خلقو په عرف کښے دا معنی متروک ده۔ یعنی په عرف کښے مراد دا معنی نده۔ نو هر کلمه چه د امعنی مهجورې او متروک ده نو دے مجازی معنی به مراد وی۔ او د وضع قدم مجازی معنی د حنث ده۔ یعنی په عرف کښے د وضع قدم نه مراد د حنث دی۔ د حنث چه سور تے یا پیدل تے یا بربنډے خپے تے یا پیزار سره تے بهرحال هر کلمه چه پدے کلام کښے د وضع قدم نه د حنث مراد دے۔ نو حالف به کورته په داخلید و حانث کیږی۔ که سور داخل شوے وی یا پیدل داخل شوے وی۔ یا پیزار سره داخل شوے وی۔ او که چرته حالف کورته حنوی داخل شوے۔ لیکن د چوکاټ نه بهر کښینی یا سملی بربنډه خپه د ننه کیږدی۔ یعنی د کلام په حقیقت باندے تے عمل وکړه نو هغه به نه حانث کیږی۔ ځکه چه دے د کلام حقیقی معنی مهجوره ده او معنی مهجوره سره حکم نه متعلق کیږی۔ لهٰذا دے سره به هم حکم متعلق نوی۔

وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا كَالْمَهْجُوْرِ عَادَةً مُرْتَبِطٌ بِقَوْلِهٖ اَوْ مَهْجُوْرَةٌ اَیْ لَا یَلْزَمُ فِی الْمُصِیْرِ اِلَی الْمَجَازِ اَنْ تَكُوْنَ الْحَقِیْقَةُ مَهْجُوْرَةً عَادَةً بَلِ الْمَهْجُوْرُ شَرْعًا اَیْضًا كَالْمَهْجُوْرِ عَادَةً حَتّٰی یَنْصَرِفَ التَّوْكِیْلُ بِالْخُصُوْمَةِ اِلَی الْجَوَابِ مُطْلَقًا تَقْرِیْرًا لَهٗ یَعْنِیْ اِنَّ وَكِیْلَ اَحَدِ رَجُلَیْنِ بِاَنْ یُخَاصِمَ الْمُدَّعٰی عِنْدَ الْقَاضِیْ یُحْمَلُ عَلٰی مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِاَنَّ

الْخُصُوْمَةَ هُوَالْاِنْكَارُ فَقَطْ مُحِقًّا كَانَ الْمُدَّعِيْ اَوْمُبْطِلًا وَهُوَحَرَامٌ شَرْعًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَنَازَعُوْا فَلَا بُدَّ اَنْ يَّصْرِفَ اِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا بِالرَّدِّ وَالْاِقْرَارِ مَجَازًا مِنْ قَبِيْلِ اِطْلَاقِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ فَلَوْ اَقَرَّ الْوَكِيْلُ عَلَى مُوَكِّلِهٖ جَازَ عِنْدَهٗ خِلَافًا لِزُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ ؒ

ترجمه : او مهجور شرعًا د مهجور عادة پشان دے۔ دا قول د مصنفؒ د قول "او مهجورة" سره متعلق دے۔ یعنی مجاز طرف ته یې رجوع کولو کښے لازم ندے۔ چې حقیقت به عادة مهجوره وی۔ بلکه مهجور شرعًا به هم د مهجور عادة پشان وی۔ نو دے چې توکیل بالخصومت به مطلقًا د جواب طرف ته راجع وی۔ (دا) د قاعدې مذکورې دپاره تفریع ده۔ یعنی که چرته چا یو سړی لره پدے خبره وکیل کړو چې هغه قاضی سره د مدعی سره مخاصمه (جهګړه) وکړی۔ نو دا بې مطلق جواب باندے محمول کولے شی۔ ځکه چې خصومت فقط د انکار نوم دے۔ مدعی په حق باندے وی اوکه په باطله وی۔ او دا انکار شرعًا حرام دے۔ ځکه چې الله تعالیٰ فرمایلی دی "ولا تنازعوا" جهګړے مه کوئ۔ نو ضروری ده چې دا مجازًا د ردّ او اقرار سره مطلقًا د جواب طرف ته راجع وی۔ (او دا) به اطلاق د خاص علی العام دقبیل نه وی۔ نو که چرته وکیل په خپل مؤکل باندے اقرار وکړے۔ نو داد امام ابو حنیفهؒ په نزد جائز دے۔ دامام زفرؒ اوامام شافعیؒ پکښے اختلاف دے۔

تشریح : مصنفؒ وائی چې کوم حقیقت شرعًا مهجور او متروک وی نو هغے حکم هم هغه دے۔ کوم چې د حقیقت مهجوره عادة حکم دے۔ یعنی حڼکه چې د حقیقت مهجوره عادةً په صورت کښے د مجاز طرف ته رجوع کولے شی۔ هم داسے به د حقیقت مهجور شرعًا په صورت کښے هم مجاز طرف ته رجوع کولے شی۔ یعنی د مجاز طرف ته رجوع کول صرف د حقیقت مهجوره عادةً په صورت کښے ندے بلکه د حقیقت مهجوره شرعًا په صورت کښے هم د مجاز طرف ته به رجوع کیدے شی۔ ځکه چې یو څیز شریعت ترک کړے وی۔ نو مسلمان هم د خپل دین او عقل د وجے نه په معنے باندے د عمل کولو نه ځان ساتی۔

مصنفؒ پدے قاعده باندے دوٗه تفریعی مسئلے ذکر کړی دی. پدومبنی مسئله داده. که چرته یوکس مثلاً خالد بلکس مثلاً پدحامد باندے د زر روپو دعوه وکړه. بیا مدعی علیه یعنی حامد یوکس لره د قاضی پدعدالت کښے د مدعی سره د خصومت وکیل مقرر کړو. نوزدا توکیل بالخصومة به مطلقاً پدجواب باندے محمول وی. حاصل د خبرے داد ے چه خصومت صرف دا انکار لوم دے. مدعی که پدحق وی اوکه پدباطل یعنی خصومت خرصرف دا دے. چه وکیل به د مدعی د خبرے انکار کوی. اوجهکړه به برقرار ساتی. حالانکه داشرعًا حرام دی. وله چه الله تعالیٰ فرمائی "ولا تنازعوا" جهکړے مه کوئ. اوکوم شیئ چه حرام وی. هغه به شرعًا مهجور وی. نوثابته شوه چه خصومة شرعًا مهجور دے. او هرکله چه خصومة شرعًا مهجور دے نو مجاز یعنی د مطلقاً جواب نه به رجوع کولے شی. یعنی وکیل لره به مطلقاً د جواب اجازت وی. برابره ده که پدمدعا علیه باندے د زر روپو اقرار کوی اوکه انکار کوی صاحب د نورالانوار وائی. چه پدخصومة وتیلو سره مطلقاً جواب مراد اغستل داد اطلاق خاص علی العام د قبیل نه دے. ځکه چه خصومت خاص دے. صرف دا انکار لوم دے. او جواب عام دے. کوم چه اقرار او انکار دواړو نه شامل دے. نوکه چرته وکیل اقرار وکړو. اودا لاً اوّل چه ځما مؤکل واقعی د مدعی نه زر روپئ اغستے وی نو په مدعا علیه باندے زر روپئ به واجب شی. دغه شان که مدعی وکیل جوړ کړو. او وکیل د هغه دعوی دباطل کیدو اقرار وکړو. نوزدا اقرار به په مدعی باندے نافذ وی. یعنی مدعی به د زر روپو حقدار نوی. داد حضرت امام ابوحنیفهؒ مذهب دے. لیکن امام زفرؒ او دامام شافعیؒ په نزد د وکیل اقرار په خپل مؤکل باندے جائز نه دے ځکه چه مؤکل هغه لره د خصومت او جهګړے وکیل کړے دے. او دا اقرار د وجے نه حق صلح والے دے. لهذا اقرار به د دے ضد وی. دکوم نه چه وکیل جوړ کړے شوے وو. او وکیل لره چه په کار باندے وکیل کولے شی. هغه به دهغے خلاف مجاز نوی. لهذا د وکیل اقرار خپل موکل باندے به صحیح نوی.

وَاِذَا حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ لَهُ تَقْيِيدُهُ بِزَمَانٍ صَبَاهُ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ يَنْصَرِفُ وَتَفْرِيعٌ ثَانٍ لِاَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيْرَنَا وَلَمْ يُوَقِّرْ كَبِيْرَنَا وَلَمْ يُبَجِّلْ عَالِمِيْنَا فَلَيْسَ مِنَّا فَيُصْرَفُ اِلَى الْمَجَازِ اَىْ لَا يُكَلِّمُ هٰذِهِ الذَّاتَ فَلَوْ كَلَّمَهُ بَعْدَ مَا كَبُرَ يَحْنَثُ اَيْضًا۔

ترجمہ: او کلہ چہ څوک قسم او خوړی چہ هغہ بہ دے ماشوم سرہ خبرے نکړی۔ نو دا قسم بہ د ماشوم والی زمانے سرہ مقید نوی۔ دا عبارت د مصنف قول "ینصرف" باندے عطف دے۔ او دقاعدے مذکورے دپاڼہ دویمہ تفریع دہ۔ ځکہ چہ د ماشوم سرہ قطع تعلق شرعًا مهجور دی۔ دے وجے نہ چہ نبی علیہ السلام فرمائیلی دی۔ چا چہ حمّونږ پہ وړہو (ماشومانو) رحم ونکړو۔ حمّونږ د مشرانو عزت ے ونکړو۔ او حمّونږ د علماؤ تعظیم ے ونکړو۔ هغہ حمّونږ نہ ندے۔ نو دا مذکورہ قسم بہ مجاز طرف تہ راجع وی۔ یعنی هغہ ذات سرہ بہ خبرے نکړی۔ نو کہ چرتہ حالف هغہ سرہ د غتیدو نہ پس خبرے اترے وکړے نو بیا بہ هم حانث کیږی۔

تشریح: پدے عبارت کښے مخکینی قاعدہ (حقیقت مهجورہ شرعًا د حقیقت مهجورہ عادۃً پہ شان دے) باندے دویمہ تفریعی مسئلہ بیان کړے شوے دہ۔ چہ حاصل ے دادے۔ کہ چرتہ څوک ماشوم لرہ مخاطب کړی ورتہ اوائق "واللہ لا اکلم هذا الصبی" نو دده دا قسم بہ د ماشوم والی زمانے سرہ مقید نوی۔ ځکہ چہ ددے کلام حقیقت یعنی د ماشوم سرہ پہ وړکوالی کښے خبرے نہ کول۔ او تعلق ترک کول شرعًا مهجور دی۔ او شرعًا دے وجے نہ مهجور دی چہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرمائیلی دی "من لم یرحم صغیرنا و لم یوقر کبیرنا و لم یبجل عالمینا فلیس منا" یعنی چا چہ پہ وړہو (ماشومانو) باندے رحم، د مشرانو عزت او د علماؤ تعظیم ونکړو هغہ حمّونږ پہ طریقہ ندے۔ پدے حد پورے کښے پہ ترک ترحم باندے وعید دے۔ او ماشومانو سرہ پہ ترک کلام کښے ترک ترحم دے۔ نو ثابتہ شوہ چہ د ماشومانو سرہ پہ ترک کلام باندے وعید دے۔ او پہ کوم څیز باندے چہ وعید وی۔ د هغے کول حرام او پریښودل ے

واجب وی۔ نو د ماشومانو سره ترک کلام حرام او ترک کلام پر یخودل به واجب وی۔ بهرحال ثابته شوه چه د ماشومانو سره ترک شرعًا مهجور دے۔ اوهر کله چه د ماشومانو سره ترک کلام شرعًا مهجور دے۔ یعنی "واللّٰه لا اکلم هٰذا الصبی" د کلام حقیقت شرعًا نشته۔ نو د دے د کلام مجازی معنی طرف ته به رجوع کولے شی۔ او د دے کلام مجازی معنی ده۔ "واللّٰه لا اکلم هذه الذات" یعنی زه به د دے ذات سره خبرے نه کوم۔ او دا معنی مجازی حکمه ده۔ چه صبی د ذات او وصف صیانه مرکب دے۔ دے وجے نه به لفظ صبی په منزله د کل نشی۔ او ذات په منزله د جزد دے۔ نو دلته صبی یعنی کل وئیلو سره ذات یعنی جز مراد اخستے شوے دے۔ او کل وئیلو سره جز مراد اخستل مجاز دے۔ لهٰذا دلته صبی وئیلو سره ذات مراد اخستل به مجاز وی۔ نو پدے مثال کښے مجاز یعنی ذات مراد دے او د حالف مراد دا دے چه حکمه به د دے ذات سره خبرے نکوم۔ خو اوس که دا حالف (قسم کونکے) دے سړی سره په ماشوم والی کښے خبرے وکړی۔ بیا به هم حانث وی۔ په حوانئ کښے خبرے وکړی بیا به هم حانث وی۔ او بوډا والی کښے وکړی نو بیا به هم حانث وی۔ حکمه چه ذات په هره زمانه کښے موجود دے۔

لَا يُقَالُ إِذَا حَمَلَ عَلَى الذَّاتِ يَلْزَمُ هِجْرَانُ الصَّبِيِّ مَا دَامَ صَبِيًّا وَتَرْكُ التَّوْقِيرِ إِذَا كَبُرَ وَمَهَاجَرَةُ الْمُؤْمِنِ فَوْقَ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ فَالْتِزَامُ الْمَجَازِ لِلْاِحْتِرَازِ عَنِ الْوَاحِدِ يُفْضِي إِلَى ثَلٰثَةِ مَعَاصٍ لِأَنَّا نَقُولُ الْمُعْتَبَرُ فِي هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْقَصْدُ وَهٰذِهِ الثَّلٰثَةُ إِنَّمَا تَلْزَمُ الْتِزَامًا وَتَبَعًا لِلذَّاتِ لَا قَصْدًا فَلَا تُعْتَبَرُ وَإِنَّمَا قِيلَ هٰذَا الصَّبِيُّ لِأَنَّهُ لَوْ قَالَ لَا أُكَلِّمُ صَبِيًّا بِالتَّنْكِيرِ يُقَيَّدُ بِزَمَانِ صَبَاهُ لِأَنَّ وَصْفَ الصَّبَا صَارَ مَقْصُودًا بِالْحَلْفِ حَ وَهُوَ دَاعٍ إِلَى الْحَلْفِ لِأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ سَفِيهًا يَجِبُ الْاِحْتِرَازُ عَنْهُ فَيَصَارُ إِلَى الْأَصْلِ وَإِنْ كَانَ مَهْجُورًا شَرْعًا۔

ترجمه: دا اعتراض پرے ونکړے شی۔ چه کله دا قسم په ذات باندے حمل وی۔ نو ماشوم لره به د ماشوم والی په زمانه کښے پریخودل د عنید و نه روستو

عزت پریخودل او مومن لره ددرے ورځو نه زیات پریخودل به لازم شی۔ او دیوے خرابئ نه د بچ کیدو دپاره د مجاز التزام به د درے معاصی سبب جوړ شی. ځکه چه مونږ دے د اجواب ورکړو۔ چه پدے باب کښے مقصد معتبر دے۔ او دادرے واړه معصیتونه ذات تابع کیدو سره لازمیږی۔ قصداً نه لازمیږی۔ لهذا دے اعتبار به نوی۔ او "هذا الصبی" ځکه اوسیل شو۔ که چرته حالف "لا یکلم صبیًا" نکرے سره تے وسیلے۔ نو داقسم به بیا د هغه د ماشوم والی زمانے سره مقید وے۔ ځکه چه د صبا وصف پدے وخت کښے مقصد بالحلف شوے دے۔ نو اصل طرف ته به رجوع کولے شی۔ اگر که هغه مهجور شرعی وی۔

تشریح: شارح فرمائی۔ چه پدے درے تفریع باندے اعتراض دے۔ هغه دا چه په مثال مذکوره تاد حقیقت پریخودلو سره د مجاز طرف ته ځکه رجوع کړے وه۔ چه په حقیقت باندے عمل کولو په صورت کښے بیجان صبی یعنی د ماشوم نو سره ترک ترحم لازمیږی۔ حالانکه دا حرام اوګناه ده۔ لیکن په مجاز نه باندے د عمل کولو په صورت کښے یعنی ذات مراد اغستلو په صورت کښے دورے ګناهونو ارتکاب لازمیږی۔ (۱) "هذا الصبی" کښے مشارٌ الیه چه ترځو پورے ماشوم وی نو هجران صبی یعنی ترک ترحم لازمیږی۔ (۲) او د هغے د غټیدو نه بعد به ترک تو قیر لازمیږی۔ (۳) او ددرے ورځو نه به زیات پریخودل یو مومن سره سلام کلام ترک کول لازمیږی۔ تو دیو ګناه نه د بچ کیدو دپاره د دریو ګناهونو ارتکاب کول کومه د عقلمندئ خبره ده۔ نو بهتره هم داده۔ چه د دے کلام حقیقت ته وا غستلے شی۔ مجاز طرف ته رجوع ونکړے شی۔ د دے جواب دادے چه پدے باب کښے یعنی دقسم په باب کښے مقصد اوارادہ معتبر وی۔ او په مذکوره کلام کښے د صبی نه د ذات مراد اغستلو په صورت کښے مذکوره درے واړه معاصی د ذات تابع کیدلو سره لازمیږی مقصداً نه لازمیږی۔ اوهرکله چه داسے ده۔ نو د اسے معاصی به معتبر نوی۔ نو که چرته حالف "لا اکلم هذه الذات" وسیلے۔ نو هغه به بالقصد د یو منهی عنه هم مرتکب نوے۔ اگر که هجران ترینه لازمیږی

شارح وائی ۔ چہ یہ مثال مذکور کښے "ھذا الصبی" معرفہ ذکر شوے دہ ۔ لیکن کہ چرتہ حالف "واللہ لا اکلم صبیًا" دنکرہ سرہ وتیلے دے ۔ نو دده دا قسم بہ د ماشوم والی زمانے پورے متید وے ۔ یعنی صرف د ماشوم والی پہ زمانہ کښے د خبرے کولو سرہ حانث وی ۔ اوکہ چرتہ دغہ ماشوم د غتیدو نہ بعد حالف دھغہ سرہ خبرے وکړے نو حالف بہ حانث نوی ۔ ځکہ چہ د نکرہ پہ صورت کښے وصف وصبا (ماشوم والی) مقصود بالحلف وی ۔ یعنی د خبرے نکولو قسم د ھغہ د ماشوم والی دوجے نہ دے ۔ نو ھرکلہ چہ وصفِ صبا مقصود بالحلف وی ۔ نو د نکرے پہ صورت کښے وصف صبا لہ لغو کړ ځکہ نو سرہ مجازًا ذات مراد اغستل بہ ھم ممکن نوی ۔ دد ے پہ خلاف کہ چرتہ "ھذا الصبی" اوائی ۔ نو دا وصف بہ ضمنی وی مقصود بہ نوی ځکہ چہ دا اشاعہ پہ صورت کښے د مشار الیہ وصف لغوہ وی او ذات معتبر وی ۔ بھرحال داخبرہ ثابتہ شوہ چہ د نکرے پہ صورت کښے وصفِ صبا مقصود بالحلف دے ۔ اوماشوم والے د کلام نکولو قسم داعی ھم وی ۔ دے وجے نہ چہ ماشوم کلکم عقل اوناپوھہ وی ۔ اود ھغہ د ناپوھوالی دوجے نہ د ھغہ نہ احتراز کول ضروری وی ۔ نو د نکرے پہ صورت کښے وصف صبا مقصود بالحلف دے ۔ دے وجے نہ دے کلام لرہ د ھغے حقیقت طرف تہ راجع کولے شی ۔ یعنی د دے کلام پہ حقیقت بہ عمل کولے شی ۔ اګرکہ شرعًا مھجور وی ۔

وَاِذَا كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُسْتَعْمَلَةً وَالْمَجَازُ مُتَعَارِفًا فَفِيْهَا اَوْلٰى عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح خِلَافًا لَهُمَا يَعْنِيْ مَا ذَكَرْنَا سَابِقًا كَانَ فِي الْحَقِيْقَةِ الْمَهْجُوْرَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ مَهْجُوْرَةً بَلْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْعَادَةِ وَلٰكِنْ كَانَ الْمَجَازُ مُتَعَارِفًا فَالْغَالِبُ الْاِسْتِعْمَالُ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَوْ غَالِبًا فِي الْفَهْمِ مِنَ اللَّفْظِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَوْلٰى عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ فَقَطْ اَوْلٰى فِيْ رِوَايَةٍ وَعُمُوْمُ الْمَجَازِ فِيْ رِوَايَةٍ

ترجمہ:- او کله چه حقیقت مستعمل وی او مجازی متعارف وی نو د امام ابوحنیفہ رح په نزد باندی هم حقیقت ډیر بهتر دے، په خلاف د صاحبینو رح باندی، یعنی کوم څرچه مونږ وړاندی ذکر کړی دی، هغه د حقیقتِ مهجوره سره متعلق وی او که چرته هغه مهجوره نه وی، بلکه د عادت په طور باندی مستعمل وی لیکن د مجاز متعارف د حقیقت په نسبت باندی غالب استعمال دی یا د لفظ نه غالب الفهم وی نو د دغه دوه حقیقت کښی د امام ابوحنیفہ رح په نزد باندی په حقیقت باندی عمل کول اولی دی، او د صاحبینو رح په نزد باندی په یو روایت کښی فقط مجاز اولی دے، او په یو روایت کښی عموم مجاز اولی دے،

تشریح:- شارح رح وفرمائل چه وړاندی د حقیقت مهجوره بیان کړے شوے دے اوس دلته کښی د حقیقت مستعمله بیان شروع کیږی، دی وجه نه فرمائی که چرته مهجوره نه وی بلکه مستعمله وی او مجاز متعارف وی، نو د امام صاحب رح په نزد باندی په حقیقت باندی عمل کول اولی دے، ځکه چه حقیقت اصل دے، او په اصل باندی بلکه په مشقت باندی عمل کول ممکن هم وی، لهٰذا د اصل په موجوده والی کښی به مجاز نه طرف ته رجوع نشی کیدے لے او د صاحبینو رح په نزد باندی دے دو روایت دی په نزد باندی په مجاز متعارف باندی عمل کول اولی دے، او په روایت سره په مفهوم مجاز باندی عمل کول اولی وی، د مجاز متعارف په تعریف کښی اختلاف دے، شائخو د بلخ و بلے دی وجه د مجاز متعارف نه مراد تعامل دے، یعنی حقیقت هم مستعمل وی خو د حقیقت په نسبت باندی مجاز مستعمل او معمول به وی، او شائخو رح د عراق و بلے وی چه د مجاز متعارف نه مراد تباور او تفاهم دے یعنی لفظ نه د مجاز طرف ته ذهن زر منتقل کیږی او مجازی معنی د لفظ نه زیاته فهم ته راځی، شارح رح هم دی اختلاف طرف ته اشاره کولو د پاره د غالب الاستعمال او غالب فی الفهم لفظ ذکر کړے دے —

كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ اَوْ لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذَا الْفُرَاتِ فَاِنَّ الْحَقِيْقَةَ الْاَوَّلَ اَنْ يَّاكُلَ مِنْ عَيْنِ الْحِنْطَةِ وَهُوَ مُسْتَعْمَلَةٌ لِاَنَّهَا تُغَلٰى وَ تُقْلٰى وَ تُوْكَلُ قَضْمًا وَلٰكِنَّ الْمَجَازَ وَهُوَ الْخُبْزُ غَالِبُ الْاِسْتِعْمَالِ فِي الْعَادَةِ فَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ اِذَا اَكَلَ مِنْ عَيْنِ الْحِنْطَةِ وَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ اِذَا اَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ اَوْ مِنْهُمَا بِاَنْ يُّرَادَ بِالطَّبْخِهَا وَعَلٰى هٰذَا يَنْبَغِيْ اَنْ يَّحْنَثَ بِالسَّوِيْقِ اَيْضًا وَلٰكِنْ لَمَّا كَانَ جِنْسًا اٰخَرَ فِي الْعُرْفِ لَمْ يُعْتَبَرْ

ترجمہ:۔ لکہ چہ چا قسم وخوړلو چہ هغه به دوی غنمو نه، نه خوری یا دوی فوات نه به نه شی پس دا اوّل حقیقت دا دے چہ لہ عینہ د غہ غنم وخوری، او دا مستعمل هم دے، ځکہ چہ دوی لوړه خټکو لے شی او وریت کو لے هم شی او چقو لو سره هم خوړلے شی لیکن مجاز ے چہ دوی دہ، او عادۃً هم دا غالب الاستعمال دہ، پس دا امام صاحبؒ په نزد باندی به هله حانث کیږی، چہ لہ عینہ د غہ غنم وخوری او دَ صاحبینوؒ په نزد باندی به هله حانث کیږی چہ کله د دوی وخوری یا د دا دواړو په خوراک سره حانث کیږی په دی طور باندی چہ د غنمو منځنی حصّہ مراد وی، او دوی عموم مجاز په نسبت سره مناسب دا دہ چہ قسم خوړونکے دَ ستوانو په خوراک سره هم حانث شی لیکن چونکہ ستوان په عرف کښی یو جد اجنس دے، دی وجہ نہ دوی اعتبار ندے کړے شوے،

تشریح:۔ د حقیقت مستعمل مثال بیانولو سره فاضل مصنفؒ وفرمایل کہ چرته چا واقسم وخوړلو واللّٰہ لا اکل من هذه الحنطة یا واللّٰہ لا اشرب من هذه الفرات نو په دی دواړو مثالونو کښی به دَ امام صاحبؒ په نزد باندی په حقیقت باندی عمل وی، او دَ صاحبینوؒ په نزد باندی به په یو روایت سره په مجاز باندی او په یو روایت مطابق په عموم مجاز باندی به عمل کیږی دوی تفصیل دا دے چہ اوّل کلام واللّٰہ لا اکل من هذه الحنطة حقیقت دا دے چہ حالف عین غنم وخوری او عین غنم خوړل کیږی هم ځکہ چہ خلق عین غنمو لره خټکوی، او وریتوی ئے او چقو لو سره ئے هم خوری او دوی کلام مجاز د غنمو دی، دہ، او دا غالب الاستعمال هم دہ، او غالب الفهم هم، او غالب الاستعمال خو داسی دہ چہ عام طور باندی خلق هم د دی د غنمو خوری او عین غنمو لره په چقو لو سره خوړل دوی دی

خو ہاک په نسبت سره کم وی ، او غالب الفهم خو داسی چه کله څوک وائی چه د فلانے ملاتے خلق غنم خوری نو دیته هم وائی چه هغوی د غنمو ډوډی خوری او د وړیشو وغیره ډوډی نه خوری بهرحال ډوډی خوړل مجاز متعارف دے ، پس دا امام صاحبؒ په نزد باندی چونکه حقیقت مستعمله اولی دے د مجاز په مقابله کښی دی وجه نه که حالف عین غنولره وخوړل ، نو دا امام صاحب په نزد باندی بحالف حانث شی ، او د صاحبینوؒ په نزد باندی به د یو روایت مطابق د غنمو ډوډی خوړلو سره به حانث شی ، لکه چه دوی روایت مطابق د صاحبینوؒ په نزد باندی په مجاز متعارف باندی عمل کول اولی دی او د دویم روایت عین غنمو خوړلو سره به هم حانث کیږی ځکه چه د دویم روایت مطابق د ډوډی په نزد باندی په عموم مجاز باندی عمل کول اولی دی او عموم مجاز داد ے چه یو او یا سی عامه معنی مراد کړے شی ، چه د هغه یو فرد حقیقت وی ، او یو فرد مجاز وی ، پس والله لا آکل من هذه الحنطة کښی به د عموم مجاز په طور باندی حنطه یعنی د غنمو مینځنی حصه مراده کړے شی ، او مطلب به دا وی چه زه به د غنمو مینځ حصه نه خورمه او د غنمو د مینځنی حصے خوراک هغه وخت هم موجودیږی شی ، چه کله د ډوډی ډوډی وخوړ لے شی ، لهذا د عموم مجاز اغستلو په صورت کښی به حالف یعنی قسم خوړونکے په دواړه صورتونو کښی حانث کیږی ،

د وعلی هذا ینبغی الخ سره دیوا عتراض جواب دے ، اعتراض دا دے چه د صاحبینوؒ په نزد باندی دیو روایت موافق چه هر کله عمل کول په عموم مجاز باندی اولی دی ، نو د صاحبینوؒ په نزد باندی په ستوانو خوړلو سره هم بحالف حانث کیدل پکار دے ، ځکه چه ستوان هم د غنمو مینځنی حصه ده حالانکه د صاحبینو په نزد باندی مذکوره حالف د غنمو په ستوانو خوړلو سره نه حانث کیږی ۔

د دی جواب دا دے چه په عرف کښی د غنمو ستوان دریم جنس دے ، یعنی د غنمو وړه جدا جنس دے او د دی ستوان جدا جنس دے ، د دی وجه نه د صاحبینوؒ په نزد باندی د غنمو وړه د دی ستوانو په عرف کښی په تفاضل سره د خرڅول جائز دی ، پس هر کله چه د غنمو ستوان د دی دواړه نه یو غیر جنس دے نو د حنطه مینځنی حصّه یعنی عموم مجاز به د دی ستوانو نه نه شامیږی ، او کله چه د غنمو مینځنی حصّه یعنی عموم مجاز ستوانو نه نه دے

شامل، نو د عموم مجازا غستلو نه باوجود به هم حالف دغنمو ستوانو خوړلو سره نزحانث کیږی، لکه چه محلوف علیه (کوم شیز باندی چه قسم خوړلے شوے دے) ستوانو لره نه دے شامل۔

وَحَقِيقَةُ الثَّانِي أَنْ يَشْرَبَ مِنَ الْفُرَاتِ بِطَرِيقِ الْكَرْعِ وَهِيَ مُسْتَعْمَلَةٌ كَمَا هُوَ عَادَةُ أَهْلِ الْبَوَادِي وَلَكِنَّ الْمَجَازَ غَالِبُ الِاسْتِعْمَالِ وَهُوَ أَنْ يَشْرَبَ مِنْ غَرْفٍ أَوْ إِنَاءٍ يُتَّخَذُ فِيهِ الْمَاءُ مِنْهَا فَعِنْدَهُ يَحْنَثُ بِالْكَرْعِ فَقَطْ وَعِنْدَهُمَا بِالْإِنَاءِ وَالْغَرْفِ أَوْ بِهِمَا وَبِالْكَرْعِ جَمِيعًا وَلَوْ شَرِبَ مِنْ نَهْرٍ مُشْعِبٍ مِنَ الْفُرَاتِ لَا يَحْنَثُ لِأَنَّهُ انْقَطَعَ اسْمُ الْفُرَاتِ عَنْهُ بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيلَ مِنْ مَاءِ الْفُرَاتِ فَإِنَّهُ يَحْنَثُ بِالِاتِّفَاقِ وَهٰذَا كُلُّهُ إِذَا الْمَيْنُ فَإِنْ نَوٰى شَيْئًا فَعَلٰى حَسَبِ مَا نَوٰى

ترجمہ: اودویم صورت حقیقت دادے چہ فرات نہ پہ خُلہ باندے اوبہ شکے اودا مستعمل دے۔ لکہ د حُنکل والو داعادت دے لیکن مجاز غالب الاستعمال دے۔ او هغہ دادے چہ اوبہ پہ لپہ اوشکئ یا پۀ دا سے لوښی باندے پہ کوم کښے چہ د فرات اوبہ ایښودلے شی۔ نو دامام ابوحنیفہؒ پہ نزد باندے پہ خولہ لکولو سرہ اوبہ شکلے باندے بہ حانث کیږی۔ اودصاحبینو پہ نزد پہ لوښی یا لپے سرہ یا پدے دواړو سرہ پہ خُلہ باندے شکلو سرہ اوکہ چرتہ حالف دد اسے نهرتہ اوبہ اوشکلے چہ فرات نہ راوتی وی نو هغہ بہ حانث نوی۔ حُکہ دد ے نہ د فرات نوم ختم شوے دے۔ پہ خلاف دهغہ صورت چہ کلہ "من ماء الفرات" اویتلے شی۔ ولے چہ پدے صورت کښے حالف بالاتفاق حانث کیږی۔ دا تفصیل هغہ وخت دے چہ کلہ حالف نیت نوی کړے۔ اوکہ چرتہ ئے خو نیت کړے وی نو هغہ د نیت مطابق بہ حکم کولے شی۔

تشریح: شارح فرمائی چہ هغہ بل کلام یعنی "واللہ لا اشرب من هٰذا الفرات" حقیقی معنی دادہ چہ حالف پہ خلہ لکولو سرہ د فرات دریاب نہ اوبہ نہ شکی "پہ من هٰذا الفرات" کښے "من" ابتداء غایت دپاړہ دے۔ حُکہ دادد ے خبرے تقاضا کوی چہ داوبو څخہ ابتداء د د فرات سیند نہ وی۔ اودابہ هغہ وخت ثابتیږی چہ کلہ دشکلو پاره لپہ اولوښے وغیرہ واسطہ نوی جوړہ شوے۔ بلکہ بغیر دهغے واسطہ نہ د فرات سیند سرہ پہ خلہ لکولو سرہ ئے اوبہ شکلے ئی۔ نهرحال د فرات سیند نہ پہ خلہ باندے اوبہ شکل دد ے کلام حقیقت دے۔ او سیند سرہ خُلہ لکول اوبہ شکل مستعمل اومتروج هم دی۔ لکہ چہ دشت وبیابان کښے داوسیدونکو خلقو اوشپونکو عادت دے۔ چہ هغہ سیند سرہ پہ خُلہ لکو لو سرہ اوبہ شکی۔ اوپہ لوښی اولپہ کښے داوبو څخہ شکلو مشقت نہ

زغی۔ او د دے کلام مجازی معنی دادہ۔ چہ حالف بہ پہ لپہ یا لونبی کښے اغستلو سرہ د فرات سیند او بہ بہ نہ څکی۔ یعنی پہ لپہ او لونبی کښے اغستلو سرہ او بہ څکل د دے کلام مجازی معنی دہ۔ او دا مجاز غالب الاستعمال ھم دے او غالب الفھم ھم دے۔ غالب الاستعمال خو دے وجے نہ دے۔ چہ عام طور باند دے د خلقو عادت ھم دا دے۔ چہ ھغہ بہ پہ لونبی یا لپہ باند دے او بہ څکی۔ او غالب الفھم دے وجے نہ دے۔ چہ کلہ دا سے اویل شی چہ د ڈلائے علاقے خلق د فرات سیند نہ او بہ څکی نو دے نہ ھم دا مطلب اغستے شی۔ چہ د ھغہ خلق ھغہ او بہ څکی کوے چہ د فرات سیند تہ منسوب وی۔ یعنی د فرات سیند او بہ څکی۔ دا بہ ھرگز مطلب نشی اغستے چہ د فرات سیند سرہ پہ خلہ لگولو سرہ او بہ څکی بھرحال پہ لپہ یا لونبی وغیرہ باندے او بہ اغستلو سرہ څکل د دے کلام مجاز متعارف دے۔ دامام ابوحنیفہؒ پہ نزد د مجاز متعارف پہ نسبت حقیقت مستعملہ باندے عمل کول ویر مناسب دی۔ دے وجے نہ چہ پدے صورت کښے دھغوی پہ نزد کہ چرتہ حالف د فرات سیند سرہ خلہ ولگوی۔ او بہ وڅکی نو حانث بہ وی۔ او کہ چرتہ پہ لپہ یا لونبی کښے ئے وڅکی نو حانث بہ نوی۔ او د صاحبینو پہ روایت مطابق صرف پہ مجاز باندے عمل کول اولی دی۔ ځکہ د دے روایت مطابق لپہ یا لونبی کښے اغستلو سرہ څکل حالف بہ حانث شی۔ او د سیند سرہ خلہ لگولو سرہ د څکلو پہ صورت کښے بہ حانث نوی۔ او د دوئیم روایت مطابق عموم مجاز باندے بہ عمل کول اولی وی۔ دے وجے نہ دے روایت مطابق حالف کہ چرتہ لپہ یا لونبی کښے اغستلو سرہ وڅکی نو بیا بہ ھم حانث کیږی۔ شارح وائی۔ چہ مذکورہ حالف کہ چرتہ دا سے نہرنہ او بہ و څکے کوم چہ د فرات نہ راوتے وی نو حانث بہ نوی۔ ځکہ چہ دے د دے نہ د فرات نوم ختم شوے دے لہٰذا دے نہرنہ څکولو لہ بہ د فرات نہ څکل ھرگز نشی ویلے کیدے۔ او ھر کلہ چہ دے د دے نہرنہ څکل د فرات نہ څکل نشو نو دے پہ څکلو باندے بہ حانث نوی۔ کہ چرتہ حالف "من ھذا الفرات" پہ ځائے "من ماء الفرات" اوائی نو د مذکورہ نہرنہ څکلو سرہ بہ بالاتفاق حانث کیږی۔ ځکہ چہ د حالف مراد دادے چہ ھغہ او بہ کوے چہ فرات تہ منسوب دی ھغہ نہ څکم۔ او کوم نہرچہ د فرات سیند نہ راوتے دے۔ د ھغے او بہ بہ د فرات سیند طرف تہ منسوب وی۔ یعنی پدے نہرکښے د او بہ منتقل کیدو د وجے نہ

اگرچه دفرات نوم ختم شوے دے۔ لیکن دا اوبه دفرات اوبه دی۔ اودفرات طرف ته منسوب دے۔ نوحالف به دے اوبو څکلو سره حانث شی۔ شارح وائی چه مذکوره اختلاف اوتفصیل پدے صورت کښے دے۔ کله چه حالف څه نیت نوی کړے۔ لیکن که چیرته حالف دیونیت وکړي نو پدے صورت کښے به د نیت مطابق حکم وی۔ اوپدے کښے به هیڅ قسم اختلاف نوی۔

وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰى اَصْلِ اَخِيْرِهِمْ وَهُوَ اَنَّ الْخِلَافِيَّةَ فِى التَّكَلُّمِ عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا فِى الْحُكْمِ يَعْنِى اَنَّ الْخِلَافَ الْمَذْكُوْرَ بَيْنَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَصَاحِبَيْهِ مَبْنِىٌّ عَلٰى اَصْلٍ آخَرَ مُخْتَلِفٍ فِيْمَا بَيْنَهُمْ وَهُوَ اَنَّ الْمَجَازَ حَلَفَ لِلْحَقِيْقَةِ عِنْدَهُ فِى التَّكَلُّمِ وَعِنْدَهُمَا فِى الْحُكْمِ وَهٰذَا يَقْتَضِى بِسَطًا وَهُوَ اَنَّ الْمَجَازَ حَلَفَ عَنِ الْحَقِيْقَةِ بِالْاِتِّفَاقِ وَلَا بُدَّ فِى الْحَلْفِ اَنْ يَتَصَوَّرَ وُجُوْدُ الْاَصْلِ وَلَمْ يُوْجَدْ لِعَارِضٍ وَهٰذَا بِالْاِتِّفَاقِ اَيْضًا لٰكِنَّهُمُ اخْتَلَفُوْا فِىْ جِهَةِ الْخِلَافِيَّةِ فَعِنْدَهُ الْمَجَازُ حَلَفَ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِى التَّكَلُّمِ اَىْ قَوْلِهِ هٰذَا اَبَنِىْ مُرَادًا بِهِ الْحُرِّيَّةَ حَلَفَ عَنْ هٰذَا اَبَنِىْ مُرَادًا بِهِ الْبَيْنُوْنَةَ فَتَشْتَرِطُ صِحَّةُ التَّكَلُّمِ بِالْحَقِيْقَةِ مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ حَتّٰى يَجْعَلَ مَجَازًا عَنْهُ وَقِيْلَ فِى تَقْرِيْرِهِ اَنَّ هٰذَا اَبَنِىْ مُرَادًا بِهِ الْحُرِّيَّةَ حَلَفَ عَنْ قَوْلِهِ هٰذَا حُرٌّ وَالْاَوَّلُ اَوْلٰى لِاَنَّهُ يَبْقَى الْاَصْلُ وَالْخَلَفُ عَلٰى حَالِهِمَا عَلَيْهِ بِخِلَافِ الثَّانِىْ فَاِنَّهُ يَتَبَدَّلُ الْاَصْلُ بِاَصْلٍ آخَرَ وَالْجُمْلَةُ فَعِنْدَهُ لَا بُدَّ لِصِحَّةِ الْمَجَازِ مِنْ اِسْتِقَامَةِ الْاَصْلِ مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ وَاِنْ لَمْ يَسْتَقِمِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِىُّ فَيَصِيْرُ اِلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِىِّ وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ حَلَفَ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِى الْحُكْمِ اَىْ حُكْمِ هٰذَا اَبَنِىْ مُرَادًا بِهِ الْحُرِّيَّةَ حَلَفَ عَنْ حُكْمِهِ مُرَادًا بِهِ الْبَيْنُوْنَةَ فَيَنْبَغِىْ اَنْ يَسْتَقِيْمَ الْحُكْمُ الْحَقِيْقِىُّ وَلَمْ يَعْمَلْ بِعَارِضٍ حَتّٰى يَصِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ فَاِذَا كَانَتِ الْخِلَافِيَّةُ عِنْدَهُ فِى التَّكَلُّمِ فَالتَّكَلُّمُ بِالْحَقِيْقَةِ اَوْلٰى لِاَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوْعٌ لِاَجْلِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِىِّ وَهُوَ مُسْتَعْمَلٌ فِى الْعَادَةِ غَيْرُ مَهْجُوْرٍ فِيْهَا غَايَةُ ضَرُوْرَةٍ دَاعِيَةٍ اِلَى صَيْرُوْرَتِهِ مَجَازًا وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَ خَلَفًا عَنْهُ فِى الْحُكْمِ وَلِلْحُكْمِ الْمَجَازِىِّ رُجْحَانٌ عَلٰى حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ اَمَّا بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ غَالِبَ الْاِسْتِعْمَالِ لَوْ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ عَامًّا شَامِلًا لِلْحَقِيْقَةِ اَيْضًا فَلَا يَكُوْنُ الْعَمَلُ بِالْمَجَازِ اَوْلٰى لِلضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ اِلَيْهِ۔

ترجمه: او دا اختلاف په یو بل اصل باندے مبنی دے۔ او هغه دادے چه دامام صاحب په نزد د مجاز خلیفه کیدل په الفاظو کښے کیږی۔ او د صاحبینو په نزد په حکم کښے وی۔ یعنی دامام صاحب او د صاحبینو ترمینځ مذکوره اختلاف په یو بل اختلاف مبنی دے۔ چه پکښے د دے دریو حضراتو اختلاف دے۔ او دا کلیه دا ده۔ چه دامام صاحب په نزد مجاز په تلفظ کښے د حقیقت خلیفه دے۔ او د صاحبینو په نزد په حکم کښے او دا مسئله تفصیل عنوانهی۔ او هغه دا چه مجاز بالاتفاق د حقیقت خلیفه اوقائم مقام دے۔ او ضروری ده چه په خلیفه کښے د هغه دا اصل وجود قصدی وی۔ او د څه عارض د وجے نه بیا موندے نشی دا هم بالاتفاق دے۔ لیکن دا دریے دابه حضرات د خلیفه کیدلو په جهت کښے مختلف دی۔ نو دامام صاحب په نزد مجاز د حقیقت خلیفه د دے په تلفظ کښے یعنی د مولی قول «هٰذا ابنی» پدے حال کښے چه د دے نه حریت مراد وی دا خلیفه دے۔ د دے «هذا ابنی» کوم نه چه ثبوت مراد وی۔ نو د عربیت په لحاظ سره به د تکلم بالحقیقة صحیح کیدل شرط وی۔ لپاره دے چه د مجاز لره د حقیقت خلیفه جوړ کړے شی۔ او د دے کلام په تقریر کښے وئیل شوی دی۔ چه «هذا ابنی» پدے حال کښے چه حریت قرینه مراد وی۔ خلیفه دے۔ د دے قول «هٰذا حرٌ» اوبه وبیے اولی دے۔ ځکه چه پدے صورت کښے اصل او خلیفه دواړه په خپل حالت پاتے کیږی۔ په خلاف د ثانی ځکه چه په هغه صورت کښے یو اصل د بل اصل نه بالکل بدلیږی۔ حاصل د خبرے دا دے د امام صاحب په نزد د مجاز صحیح کیدلو د پاره د عربیت په لحاظ سره د اصل صحیح کیدل ضروری دی۔ که چرته حقیقی معنی صحیح نوی۔ نو د مجاز طرف ته به رجوع کیدے شی۔ او د صاحبینو په نزد مجاز په حکم کښے د حقیقت خلیفه دے۔ یعنی د «هذا ابنی» حکم حقیقی درست وی او د څه عارض د وجے نه عمل نشی کیدے۔ چه مجاز طرف ته رجوع وکړے شی۔ نو د امام صاحب په نزد په تلفظ کښے خلافیت دے۔ نو تکلم بالحقیقة به اولی وی۔ ځکه چه لفظ د معنی حقیقی د پاره موضوع دے۔ او حقیقی معنی عادةً مستعمل وی۔ متروک نوی نو کوم یو داعی د ضرورت دے۔ چه (حقیقی معنی لره پریږدی) د مجازی معنی طرف ته رجوع وکړے شی۔ او د صاحبینو په نزد په مجاز په حکم کښے د حقیقت خلیفه دے۔

او د مجاز حکم لره د حقیقت په حکم باندے ترجیح وی یا حق پدے اعتبار سره چه د مجاز استعمال په کثرت سره وی۔ یا پدے اعتبار سره چه مجاز حقیقت هم شامل وی۔ لهٰذا د ضرورت داعیه دوجے نه په مجاز باندے عمل کول به اولیٰ وی۔

تشریح: مخکښے د حضرت امام ابو حنیفہؒ او د صاحبینو ترمنځ اختلاف ذکر شوے دے۔ که چرته حقیقت مستعمل وی او مجاز متعارف وی۔ نو د حضرت امام صاحبؒ په نزد حقیقت باندے عمل کول به اولیٰ وی۔ او د صاحبینو په نزد په یو روایت کښے په مجاز متعارف باندے عمل کول اولیٰ دی۔ او په یو روایت کښے عموم مجاز باندے عمل کول اولیٰ وی۔ مصنف د منار واګ۔ چه د امام صاحب او صاحبینو ترمنځ اختلاف په یو دویم اختلاف باندے مبنی دے۔ او هغه دویم اختلاف دادے چه د امام صاحب په نزد مجاز په تکلم کښے د حقیقت خلیفه وی۔ او د صاحبینو په نزد مجاز په حکم کښے د حقیقت خلیفه وی۔ د دے تفصیل دادے۔ چه پدے باندے خو دلو لو اتفاق دے چه مجاز د حقیقت خلیفه او قائم مقام دے او دا خبره هم متفق علیه ده چه په خلیفه کښے اصل د وجود متصور کیدل ضروری دی۔ ځکه چه خلیفه کیدل یو اضافی څیز دے۔ او په امور اضافیه کښے دیو تصور سره دبل شی وجود تصور پخپله کیږی۔ لکه پلار او حوّے دا امور اضافیه ندی۔ چه د پلار تصور سره د حوّے د وجود تصور او د حوّے تصور سره د پلار د وجود تصور کیږی۔ دغه رنګه په خلیفه کښے داخبره ضروری ده۔ چه د اصل وجود متصور وی یعنی خلیفه هغه وخت خلیفه کیدے شی۔ چه کله اصل موجود وی۔ مګر دشه عارض دوجے نه د امراد نشی اغستے بهرحال داخبره هم متفق علیه ده۔ البته د خلیفه کیدو په طریقه کښے اختلاف دے۔ نو د اصول فقه بانی حضرت امام صاحبؒ فرمائیلی دی۔ چه مجاز په تکلم کښے د حقیقت خلیفه وی۔ یعنی د حقیقت تکلم اصل وی۔ او د مجاز تکلم د دے خلیفه او فرع وی۔ ترڅو چه چرته چا خپل غلام طرف ته اشاره کولو سره او وے "هٰذا ابنی" او د دے غلام نسب د مولیٰ نه علاوه دبل سړی نه معلوم (معروف) دے۔ او غلام د داسے عمر دے۔ چه د دے عمر ماشوم د مولیٰ بچے کیدے شی۔ مثلاً د مولیٰ عمر څلویښت کاله وی او د غلام عمر پنځلس کاله وی۔ نو پدے کلام سره حوّے والے مراد اغستل څخه حقیقت

دے ۔ او آزادی مراد اعتسال مجاز دے ۔ مګر د غلام نسب د مولی نه علاوه د بل سړی سره معروف (معلوم) دے ۔ دے وجے نه به ددے کلام حقیقت مرادا غسل متعذر دے لیکن مجاز یعنی د غلام آزادیدل مرادا غسل کیدے شی ۔ او دا امام صاحب په نزد مجاز په تکلم کښے د حقیقت خلیفه دے ۔ او په خلیفه کښے داصل وجود متصور کیدل ضروری دی دے وجے نه امام صاحب په نزد عربیت یعنی د ترکیب نحوی په لحاظ سره د حقیقت تکلم صحیح کیدل به ضروری وی ۔ یعنی که چرته د حقیقت تکلم د نحوی ترکیب او صرفی لحاظ سره صحیح وی ۔ مګر د څه عارض د وجے نه دے له مراد نشی اغستے نو د کلام د لغوه کیدو نه د بچ کیدلو د پاره د مجاز (خلیفه) طرفته به رجوع کولے شی ۔ یعنی په مجاز باندے عمل کیږی او که چرته د عربیت یعنی نحو د صرف په لحاظ سره د حقیقت تکلم صحیح نوی ۔ نو کلام به لغوه وی ۔ او د مجاز طرف ته رجوع نشی کیدے ۔ ځکه چه امام صاحب په نزد مجاز طرف ته د رجوع کولو چه کوم شرط دے ۔ یعنی د عربیت په لحاظ سره د تکلم بالحقیقة صحیح کیدل هغه ختم شوے دے ۔ بهرحال مذکوره کلام "هذا ابنی" د عربیت او نحو د صرف په اعتبار سره صحیح دی ۔ او د غلام معروف النسب کیدلو د وجے نه د حقیقی معنی مرادا غسل متعذر دے ۔ دے وجے د امام صاحب په نزد دے کلام په مجاز (حریت) باندے به عمل کیږی ۔ او غلام به آزاد شی ۔ حاصل د خبرے داچه د حضرت امام صاحب په نزد هغه "هٰذا ابنی" د کوم نه چه آزادی مراد ده ۔ خلیفه او مجاز دے ۔ د هغه "هذا ابنی" چه د کوم نه حرّیت والے کیدل مراد وی ۔ بعضے علماءُ د ذکر شوی ویناتقریر داسے کړے دے چه "هذا ابنی" پدے حال کښے چه ترینه آزادی مراد وی ۔ د "هٰذا حرٌ" خلیفه دے گویا که "هذا حرٌ" اصل او حقیقت دے ۔ او "هذا ابنی" پدے حال کښے چه ترینه مراد حریت وی ۔ مجاز او خلیفه دے ۔ خلاصه داچه د تقریر اول په بناء باندے اصل او حقیقت "هذا ابنی" دے ۔ پدے شرط چه مراد ترینه بنوت وی ۔ او د تقریر ثانی په بناء باندے اصل او حقیقت"

دواړه اقوال کښے یو وجه قوی بهتر دے ۔ ځکه چه پدے صورت کښے اصل او خلیفه دواړه په خپل حالت باقی پاتے کیږی ۔ پدے کښے هیڅ تغیر باقی نه پاتے کیږی ۔ ځکه چه اصل حقیقت هم "هذا ابنی" دے پدے شرط سره چه دے نه بنوت (حرّیت والے) مراد وی

او فرع مجاز هم "هذا ابنی" دے۔ پدے شرط سره چه د دے مراد حریت وی۔ د دے خلاف دویم قول دے چه پکښے اصل او خلیفه دواړه خپل حالت باندے باقی نه پاتے کیږی بلکه یو اصل دبل اصل دپاره بدلیږی۔ یعنی "هذا ابنی" په "هذا حرٌ" سره بدل شوے دے۔ او دیو کلام پرخپل حالت باندے باقی پاتے کیدل او تغیر نه واقع کیدل دیر بهتر دی۔ په نسبت د تغیر واقع کیدونه۔ نو ثابته شوه چه د قول مذکوره "هذا ابنی" تقریر اول دیر بهتر دے په نسبت د تقریر ثانی نه۔ الحاصل د حضرت امام صاحب په نزد د مجاز نه صحیح کیدل دپاره ضروری ده۔ چه د عربیت او د ترکیب نحوی لحاظ سره صحیح او ممکن وی۔ اوس دا دے نه روستو که چرته حقیقی معنی صحیح نوی یعنی په هغے باندے عمل کول ممکن نه وی نو د مجاز طرف ته به رجوع کولے شی۔ صاحبینؒ فرمائیلی دی۔ چه مجاز په حکم کښے د حقیقت خلیفه دے۔ د "هذا ابنی" حکم پدے حال کښے چه تر ښه حریت مراد وی خلیفه دے۔ د هغه "هذا ابنی" حکم نه چه د کوم نه بنوت مراد وی۔ د صاحبینو دلیل دا دے۔ چه د کلام نه حکم مقصود وی۔ او پاتے شو عبارت نو دا مقصود نه د رسیدلو وسیله او ذریعه وی۔ نو په خلیفه کیدو کښے د مقصود اعتبار کول بهتر او اولی دے دے وجے نه مجاز لږه د حقیقت خلیفه کرحوّل شوے دے او په تکلم کښے خلیفه ندے کرحوّلے شوے۔ لیکن د امام صاحبؒ د طرف نه د دے دا جواب دے چه حقیقت او مجاز د لفظ دا وصافو نه دی۔ او لفظ د تکلم وی۔ د دے وجے نه مجاز لږه د حقیقت خلیفه کرحوّل به اولی وی۔ بهرحال د صاحبینوؒ په نزد مجاز په حکم کښے د حقیقت خلیفه دے۔ لهٰذا د صاحبینوؒ په نزد د مجاز طرف ته رجوع کولو پاره به ضروری وی۔ چه حکم حقیقی ممکن وی۔ مګر د څه عارض د وجے نه پدے باندے څه عمل نشی کول کیدے۔ نو که چرته حکم حقیقی ممکن وی۔ مګر د څه عارض د وجے نه پدے باندے عمل نشی کیدے۔ نو د مجاز طرف ته به رجوع کولے شی۔ لکه پرمخکښی مثال "هذا ابنی" کښے حکم حقیقی یعنی حوّتے کیدل ممکن دے۔ ځکه چه د پخلسو کالو غلام د څلویښت کالو مولیٰ نه پیدا کیدے شی۔ لیکن د مولیٰ نه علاوه د بل سړی نه د غلام نسب مشهور دے۔ نو ځکه د دے عارض د وجے نه حکم حقیقی یعنی د مولیٰ حوّتے کیدل به نشی مراد کیدے۔ او هرکله چه په حکم حقیقی باندے عمل

نشی کیدے ۔ نو کلام دلغوه کیدو نه د بیخ کیدو د پاڑه به مجاز طرف ته رجوع کولے شی او غلام به آزاد شی ۔ د دے نه داخبره واضحه شوه ۔ که چرته په حکم حقیقی باندے عمل کول ممتنع وی ۔ نو د صاحبینؒ په نزد به د مجاز طرف ته رجوع صحیح نوی ۔ بلکه کلام به لغوه شی ۔ ځکه چه د مجاز طرف ته د رجوع صحیح کیدو شرط (د حکم حقیقی ممکن کیدل) ختم شوے دے ۔ شارح د " فاذا کانت الخلیفة عنده فی التکلم الخ " نه دامام صاحب اوصاحبینؒ ترمینځ به اصل مسئله کښے اختلاف طرف ته اشاره کولو سره فرمائی ۔ چه دامام صاحب په نزد د مجاز خلیفه کیدل په تکلم او تلفظ کښے ثابت شوی دی ۔ نو ځکه د هغوئ په نزد مجاز په نسبت په حقیقت باندے تلفظ کول به اولی وی ۔ ځکه چه لفظ د معنی حقیقی د پاڑه موضوع دے ۔ او معنی حقیقی عادةً مستعمل هم ده ۔ متروک نده نو هرکله چه لفظ د معنی حقیقی د پاڑه موضوع دے ۔ او معنی حقیقی عادةً مستعمل هم دے او متروک نده ۔ نو کومه خبره داسے داعیه شوه چه معنی حقیقی پریخودلو سره به د معنی مجازی طرف ته رجوع کولے شی ۔ یعنی دے طرف ته کوم ضرورت داعیه نشته دے ۔ او هرکله چه د مجاز طرف ته رجوع کولو د پاڑه څه داعی ضرورت نشته دے ۔ نو حقیقت پریخودلو سره د مجاز طرف ته به رجوع کولے شی ۔ ۔ بلکه په حقیقت مستعمله باندے به عمل کول اولی او بهتر وی. صاحبینؒ فرمائیلی دی ۔ چه مجاز خو په حکم کښے د حقیقت خلیفه دے ۔ او د مجاز حکم لږ د حقیقت حکم باندے ترجیح حاصله ده ۔ دے وجے نه به په مجاز باندے عمل کول اولی وی ۔ پاتے شوه داخبره چه د مجاز حکم لږه د حقیقت په حکم باندے ترجیح ولے حاصل ده؟ نو دے جواب دادے چه د مجاز استعمال د حقیقت په نسبت ډیر دے ۔ یا مجاز یوه داسے عام معنی ده چه حقیقت هم شامله ده ۔ نو دے ترجیح او ضرورت داعیه د وجے نه مجاز باندے عمل کول اولی دی ۔ دوهمبئی ترجیح د وجے نه صاحبینؒ وفرمائیل ۔ چه په مجاز متعارف باندے عمل کول اولی دی ۔ او دوهمبئی ترجیح د وجے نه ئے وفرمائیل چه په عموم مجاز باندے عمل کول اولی دی ۔

وقد تتعذر الحقیقۃ والمجاز معا اذا کان الحکم ممتنعا یعنی قد یتعذر المعنی الحقیقی والمعنی المجازی معا اذا کان کلا الحکمین ممتنعا فیلغو الکلام حینئذ بالصورۃ کما فی قولہ لامرأتہ ھذہ بنتی وھی معروفۃ النسب و تولد لمثلہ او اکبر سنا منہ حتی لا تقع الحرمۃ بذلک ابدا فانہ اذا کانت الامرأۃ معروفۃ النسب استحال ان تکون بنتہ وان کانت اصغر سنا منہ وکذا اذا کانت اکبر سنا منہ فانہ استحال ان تکون بنتہ ابدا فتعذر المعنی الحقیقی ظاھر واما تعذر المعنی المجازی فلانہ لو کان مجازا لکان من قولہ انت طالق وھو باطل لان الطلاق یقتضی سابقیۃ صحۃ النکاح والبنتیۃ تقتضی ان تکون محرمۃ ابدا فلا یقع بینہ و بینھا نکاح ولا طلاق فاذا لم یکن مجازا عنہ فلا تقع الحرمۃ بذلک القول ابدا فیلغوا الکلام الا انھم قالوا اذا اصر علی ذلک یفرق القاضی بینھما لا لان الحرمۃ تثبت بھذا اللفظ بل لانہ بالاصرار صار ظالما یمنع حقھا فی الجماع فیجب التفریق کما فی الجب والعنۃ فقولہ او اکبر سنا منہ عطف علی قولہ معروفۃ النسب وقولہ وتولد لمثلہ حال من قولہ معروفۃ النسب یعنی لابد ان تکون معروفۃ النسب حین کونھا مولودۃ لمثلہ اوان تکون اکبر سنا منہ حتی تتعذر الحقیقۃ فلو فقد الشرطان معا بان کانت مجھولۃ النسب ولم تکن اکبر سنا منہ یثبت نسبھا منہ فما قیل ان قولہ او اکبر سنا منہ عطف علی قولہ وتولد لمثلہ فتوھم ساقط وقیل الحکم فی مجھول النسب کذلک حتی لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحیح قبل تصدیق المقر لہ ایاہ ولا یمکن العمل بموجب ھذا اللفظ قبل تاکدہ بالقبول۔

ترجمہ: او حقیقت و مجاز دواے متعذر کیږی چہ کلہ حکم ممتنع وی - یعنی کلہ چہ دواے حکم ممتنع وی - نو حقیقت او مجاز دواے متعذر کیږی نو پدے وخت کښے بالبداھۃ بہ کلام لغوہ شی - لکہ دقائل پدے قول کښے چہ کلہ خپلے بنځے تہ "ھذہ بنتی" اوائی - حالانکہ دا بنځہ معروف النسب دہ - اود دے قائل پہ شان سرے نہ ددا سے بنځے نو لد کیدے شی - یا دا بنځہ پہ عمر کښے ددے سرے نہ زیاتہ تردے چہ پدے قول باندے بہ حرمت کلہ ھم

نه واقع کیږی ځکه چه هرکله نښځه معروف النسب ده نو دده دوے قائل لور کیدل محال دی - اګرکه په عمر کښے کهٔ غلطی نوی - دغه رنګے چه کله دا نښځه په عمر کښے دهغه نه زیاته وی - ځکه چه داخبره محال ده - چه دا نښځه دهغه لور وی - نو د معنی حقیقی متعذر کیدل ښکاره دی - او پاتے شوه د معنی متعذر کیدل نو دا ځکه که چرته مذکوره قول مجاز وی نو د "انت طالق" نه به مجاز وی - حالانکه دا باطل دی - ځکه چه طلاق د نکاح د صحت سبقت تقاضه کوی - او لور کیدل تقاضه کوی چه دا به همیشه د پاره حرام وی - لهٰذا دوے قائل او نښځے ترمینځه به نه نکاح واقع کیږی او نه طلاق - نو هرکله چه قول مذکور "انت طالق" سره مجاز نشو نو پدے قول باندے به کله هم حرمت نه واقع کیږی - (بلکه) دا کلام به لغوه وی - مګر فقهاؤ لیکلی دی - چه کله خاوند پدے باندے اصرار کوی - نو قاضی به دا دواړه حُدا کوی - پدے وجه نه چه حرمت پدے لفظ سره ثابتیږی بلکه دے وجے نه چه خاوند په اصرار کولو دوجے نه ظالم شو - په جماع کښے د نښځے حق حصار وی لهٰذا تفریق به واجب وی - لکه څرنګه چه مقطوع الذکر او د عنین په صورت کښے واجب کیږی - د ماتن قول "اکبر سنا منه" عطف په "معروفة النسب" باندے دے - او "تولد لمثله" د معروفة النسب نه حال دے - یعنی ضروری ده چه دا نښځه معروفة النسب وی - پدے حال کښے چه دے قائل پشان سړی نه پیدا کیدے شی - یا دا چه هغه دے سړی نه په عمر کښے زیاته وی - نو دے چه حقیقت متعذر شی - نو که چرته دواړه شرطونه ختم شی پدے طور باندے چه دے نښځے نسب نامعلوم وی - او دا دے سړی نه په عمر کښے نه زیاته نوی - نو دے نښځے نسب به دے قائل نه ثابت شی - او هغه چه کومه چه وئیل شوی دی - چه د ماتن قول "او اکبر سنا منه" په دے قول "و تولد لمثله" باندے عطف دے - او دهم دے ساقط الاعتبار دے او وئیل شوی دی - چه په مجهول النسب کښے هم حکم داسے دے نو دے چه دا نښځه به نه حرامیږی - ځکه چه د مقوله د تصدیق نه محکښے دا قول د نسب نه رجوع کول صحیح دی - او دے د لفظ په موجب باندے د دے موکد بالقبول کیدل نه محکښے عمل ممکن نه دے -

تشریح : مصنف د ماتن فرمائی که چرته د حقیقت او مجاز دواړه حکم

ممتنع وی۔ تو یہ معنوی حقیقی و معنوی مجازی یہ دونوں بنانے کو مکرر نہ
متعذر کہیں گے۔ تو ھر کہ جو معنوی حقیقی و یہ معنوی مجازی کو مکرر نہ بنانے کو متعذر
تو پہلے صورت کہنے کا ھوا کہیں گے۔ جگہ جو کلام معنوی مکرر نہ ہونے کو متعذر
وی۔ لیکن جو دوسرے معنوی حقیقی و معنوی مجازی دونوں کو مکرر نہ بنانے کو متعذر
تو وہ کلام مفید نہ ہوا۔ مثلاً تو ھر کہ جو کلام مفید نہ ہوا مثلاً تو
تو بھوٹا ہوا۔ پھر حال کہ جو حقیقت و مجاز دونوں کو متعذر نہ وی تو یہ معنوی حقیقی
و معنوی مجازی دونوں بنانے کو متعذر نہ وی۔ تو کلام یہ بھوٹا نہ وی۔ جیسے
مثل یہ قول مصنف کے۔ جو دوسرے دو جگہ جگہ ھر شئے شہ کو دوسرا وجود
ھذہ بنتی " و دوسرے جگہ نسب دقتر نہ عاصی " پر ھر کہ نہ مشہور وی۔ جیسے
حرکتے جو دوسرے جگہ دقتر یہ شان ھر کہ نہ پہنچ کہ جیسے ھو ئو۔ مثلاً دو جگہ
عمر بخلاف کا وی۔ تو دقتر عمر خصوصیت کا وی یہ دو جگہ دقتر نہ یہ عمر کہنے
وی۔ تو یہ پہلے دو ای صورتوں کہنے یہ پہلے کلام سہو حرمت نہ وقوع کہیں گے۔ مہ
دے دلیل دادے جو کہ دو جگہ نسب دقتر نہ علاوہ دلیل نہ ثابت کہیں۔ تو وہ
جگہ دوسرے قائل ور کہیں محال ہو نہ ممکن وی۔ کیونکہ دو جگہ پہ عمر کہنے دوسرے
قائل نہ کہ وی۔ دغہ شان کہ جو جگہ پہ عمر کہنے دقتر نہ زید نہ وی۔ تو ہو ہ ھمہ
دو جگہ دقتر کہیں لوٹر کہیں محال وی۔

شارح تو لاتوا ر وی جو " ھذہ بنتی " حقیقی معنی متعذر کہیں عمر
ظاھرہ وہ جگہ جو دو جگہ نسب دقتر نہ علاوہ دلیل نہ ثابت کہیں۔ وہ دو جگہ دقتر نہ
پہ عمر کہنے زیاتیدل دوا ہے جگہ نہ دوسرے جگہ نہ مانا وی۔ جو شرعاً پہ دقتر نہ نسب
معلوم وی۔ تو ھر کلام جو مذکور موانع دوسرے نہ دقتر نہ نہ دوسرے جگہ نسب ثابت ہو کہ
وی۔ تو یہ معنی حقیقی بانندے عمل کول نا ممکن او متعذر وی۔ او دا جزوہ ہو کہ ھر
وہ۔ او پاتے شو دوسرے کلام معنی مجازی تو پہلے بانندے عمل کول دوسرے وجہ
متعذر وی۔ جو " ھذہ بنتی " نہ کہ جزئہ مجاز مراد وی۔ تو دوسرے کلام مجازی معنی
یہ د " انت طالق " وی۔ جگہ جو " ھذہ بنتی " " انت صاحق " نہ متعلق دے۔ پہلے صورت
" ھذہ بنتی " ھم پہ تحریم بانندے دال دے۔ او دا " انت صاحق " نہ ھمہ عمر یہ ثابت وی

لیکن د قاتل په وسعت کښے صرف هغه تحریم وی کوم چه د طلاق په ذریعه ثابت وی. او پاتے شو تحریم مؤبد کوم چه په لوڑ کښے ثابتیږی - نو هغه د قاتل په وسعت کښے نه دے لهذا که چرته قاتل پدے کلام سره تحریم ثابتول غواړی - نو دا به تحریم بالطلاق وی - ځکه چه د دے په وسعت کښے هم داد دے - بهرحال دا کلام یعنی "هذه بنتی" که چرته مجاز وی نو د "انت طالق" نه به مجاز وی. لیکن دا مجاز به هم متعذر او باطل وی - ځکه چه بنتیت (لور کیدل) او طلاق تر مینځه منافات دے پدے طریقه چه طلاق تقاضه کوی چه د مخکښے نه د نکاح صحیح وی - او بنتیت (لور کیدل) تقاضه کوی چه دا بنځه د همیشه د پاره حرام وګڼل دے تر مینځه د نه نکاح وی او نه طلاق بهرحال هرکله چه طلاق د صحت نکاح مقدم کیدو تقاضه کوی او بنتیت د عدم صحت نکاح تقاضه کوی نو د دے دواړو تر مینځه منافات ثابت شو - نو چه دکوم دوو خیزونو تر مینځه منافات دی نو په هغے کښے مجاز او استعاره نه جاری کیږی - لهذا "هذه بنتی" او "انت طالق" تر مینځه به هم مجاز نه جاری کیږی او دلته به مجازاً د "هذه بلتی نه "انت طالق" مراد اغستل صحیح نه وی. او هرکله چه "هذه بنتی" نه مجازاً د "انت طالق" مراد اغستل درست نه دی. نو د هذه بنتی نه حرمت او طلاق به هم نه واقع کیږی - او هر کله چه د دے کلام نه طلاق او حرمت واقع نه شو نو دا کلام لغوه شو. البته فقهاء واقع کړے چرته خاوند "هذه بنتی" باندے اصرار کوی - نو په دے کښے به قاضی د دواړو تر مینځه جدا والے راولی - مګر د احد اوالے به د دوے نه نوی چه حرمت پدے "هذه بنتی" لفظ باندے ثابتیږی. بلکه دے وجے نه چه خاوند په اصرار کولو په سبب سره ظالم شوے دے - ځکه چه خاوند کله په "هذه بنتی" باندے اصرار کوی نو هغه د بنځے سره وطی کولو نه حتان ساتی. او هرکله چه خاوند د وطی کولو نه حصار شو نو دده دا بنځه به کالمعلقة شی - دے وجے نه چه کله خاوند د بنځے سره وطی نکوی نو دا بنځه پاتے نشوه او دا بنځه یل سره نکاح نشی کولے دے وجے نه د یته مطلقه هم نشی ویلے کیدے - بهرحال دا بنځه کالمعلقة شوه. او بنځے لره معلقه ساتلو والا سړے ظالم وی. او معلقه بنځه مظلومه وی. او د مظلوے نه ظلم لرے کول واجب دی. لهذا قاضی به د دے بنځے نه ظلم لرے کولو په خاطر ے

دواړه وتر مینځه جدا والے راولی - او دا جدا والے داسے واجب دے لکه څرنګه چې په مقطوع الذکر او عنین کښے واجب دی - یعنی څرنګه چې مقطوع الذکر او عنین په جماع کښے د ښځې حق حصار ولو سره ظالم ثمیرے ثمی او قاضی د ښځې په درخواست باندے دغه ظالم لرے کولو پاره تفریق (جدا والے) راولی - هم دا رنګه "هذه بنتی" باندے د اصرار کولو وجے نه خاوند ګویا چې ظالم دے - د دے وجے نه پدے صورت کښے به هم تفریق واجب وی - خو مقطوع الذکر او عنین تر مینځه دومره فرق دے - که چرته د مقطوع الذکر ښځې د جدا والی درخواست وکړو نو قاضی به فوراً تفریق راولی - ځکه چې مقطوع الذکر ته مهلت ورکولو کښے هیڅ فائده نشته دے اود عنین (څوک چې جماع قدرت نه لری) ښځه که چرته د تفریق مطالبه وکړی نو قاضی به د علاج په غرض باندے دیو کال مهلت درکړی. لوکه پدے مدت کښے که چرته دوطی وکړه نو شبه ده کښی که چرته دیته طلاق ورنکړے شو نو قاضی به دوهمی تر مینځه تفریق راولی -

فقوله او اکبر سنا منه الخ نه شارح د متن عبارت په نوی انداز باندے حل کول غواړی نو فرمائی چې دوه اکبر سنا منه" عطف په "معروفة النسب" باندے دے - او "نو لدلمثله" د "معروفة النسب" نه حال دے - نو اوس به د عبارت ترجمه داشی - چې هغه بنځه چانته چې "هذه بنتی" وسیلے شوی دی - د مشهور (معلوم) نسب والا ده - پدے حال کښے چې دا سے بنځه د دے سړی نه په عمر کښے زیاته وی - نو پدے دواړو صورتونو کښے د دے کلام په حقیقت باندے عمل کول به متعذر وی - په دومی صورت کښے د شهرت نسب دوجے نه او په دویم صورت کښے بیا د بنځې د عمر نه زیات والی دوجے نه - او که چرته دا دواړه شرطونه مفقود شی - یعنی د بنځې نسب هم معلوم نوی - او دا د دے سړی (قاتل) نه په عمر کښے زیاته هم نه وی - نو پدے صورت کښے به د دے بنځې نسب هم معلوم نه وی (قاتل) نه ثابت شی او قاضی به د دے د واړو تر مینځه تفریق وکړی - صاحب د نورالانوار وائی چې د بعضے حضرات اوویل چې دمانن قول "او اکبر سنا منه" د مانن په قول "و نو لدلمثله" باندے معطوف دے. غلط اوناقابل اعتبار دے. ځکه چې کله بنځه معروفة النسب وی نو د هغے د قاتل لورکیدل به محال اوناممکن وی - اګر که دا بنځه په عمر کښے د قاتل نه کمه وی - او هر کله چې د شهرت نسب دوجے نه په عمر کښے د کموالی نه باوجود د هغے د قاتل لورکیدل محال دی - نو "او اکبر سنا منه"

لره د ذکر کولو هیڅ ضرورت نشته دے . یعنی د دے وینا ضرورت نه دو چه د معروفة النسب کیدلو سره که چرته هغه په عمر کښے زیاته وی . نو هغے به د قائل لپاره کیدل به محال وی . ځکه چه دا مقصد د ښځے معروفة النسب کیدلو سره حاصلیږی په عمر کښے هغه زیاته وی او که کمه . شارح فرمائی . چه د بعضے علماؤ راے داده چه څرنګه د ښځے د معروفة النسب کیدلو په صورت کښے د هذه بنتی ویلو سره د ښځے نسب د قائل نه نه ثابتیږی هماغسے که چرته د ښځے نسب معلوم نه وی نو بیا هم د ښځے نسب به د قائل نه ثابت نه وی . او دا ښځه به په دے قائل باندے حرام نه وی . ځکه چه د مقرله تصدیق نه په هیڅ دا قرار بالنسب نه رجوع کول صحیح دی . ځکه چه دا کیدے شی چه مقرله یعنی د ښځے تصدیق کولو نه محکښے خاوند به د خپل قول «هذه بنتی» نه رجوع وکړی . او هرکله چه دا قرار بالنسب نه د رجوع کولو احتمال شته دے . نو د دے ښځے دے قائل نه به نسب نه وی . او پاتے شوه دا خبره چه د کلام (هذه بنتی) په مقتضیٰ باندے عمل کولو سره به د دے ښځے د قائل نه نسب ثابت کیږے شی . نو د دے جواب دا دے چه ترڅو پورے چه ښځه په قبلولو سره موکد کړے نه وی تر هغے وخته د دے کلام په مقتضیٰ باندے به عمل کول ممکن نه وی بهرحال د جهالت نسب په صورت کښے به نسب ثابت نه وی او په ښځه باندے به قائل حرام نه وی .

ثم شرع المصنف بعد ذلك فی بیان قرائن العمل بالمجاز وترك الحقیقة وهی خمسة" علی ما ذکره فقال والحقیقة تترك بدلالة العادة کالنذر بالصلوٰة والحج فان الصلوٰة فی اللغة الدعاء کما فی قوله تعالیٰ یاایها الذین آمنوا صلوا علیه وقوله واذا کان صائما فلیصل ای لیدع ثم نقلت الی الارکان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناه الاول فان قال احد لله علیّ ان اصلی تجب علیه الصلوٰة لا الدعاء وکذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل فی الشرع الی المناسك المعهودة فی مکة فلو قال لله علیّ ان احج تجب علیه العبادة المعهودة وفی حکمهما سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عامّا وخاصّا وکذا قوله لا یضع قدمه فی دار فلانٍ علی ما مرّ .

ترجمه: بیا مصنف" هغه قرائنو له بیانول شروع کړه دکومو وجو نه چه په مجاز باندے عمل کولے شی - او حقیقت پریخودے شو - او هغه قرائن د مصنف د خیال مطابق پنځه دی - نو فرمائی چه حقیقت متروک وی دلالت عادت دوجے نه لکه مونږ او د حج نذر ولے چه په لغت کښے د صلاة معنی د دعاء ده - لکه د باری تعالیٰ قول " یاایها الذین آمنوا صلوا علیه " او د حضور صلی الله علیه وسلم قول " واذا کان صائما فلیصل " کښے دے یعنی " لپاره " نو بیا صلاة له ارکان معلومه او عبادت معینه طرف ته نقل کړے شو او مخکینی معنی ئے پریخودے شوه - نو که چرته څوک " لله علی ان اصلی " اوائی نو پدے باندے به مونږ واجب وی نه دعاء - دغه رنګه په لغت کښے د حج مطلقاً د قصد ده - بیا په شریعت کښے دے له هغه مناسک معلومه طرفته نقل کړے شوے ده - کوم چه په مکه کښے کیږی - نو که یو کس " لله علی ان اج اوائی نو پدے باندے به عبادت معلومه واجب وی - او د دے دواړو په حکم کښے هغه بول الفاظ داخل دی - کوم ترجمه منقول شرعی یا عرفی عام او خاص وئیلے شی - او هغه ارنګه د قائل قول " لایضع قدمه فی دار فلان " دے کوم چه تیر شوے دے -

تشریح: شارح علیه الرحمة فرمائی چه دلته نه مصنف" د هغے قرائنو او موانعو له بیانول غواړی چه د کومو په وجه به مجاز باندے عمل کولے شی او حقیقت له پریخودے شی - د مصنف د خیال مطابق د دے تعداد پنځه دے -

۱ - دلالت د عادت ۲ - دلالت د لفظ فی نفسه ۳ - دلالت د سیاق نظم
۴ - دلالت د حال متکلم ۵ - دلالت د محل کلام

یعنی قسم له بیانولو سره فرمائی چه حقیقت کله د متکلم د نیت نه بغیر صرف د دلالت عادت د وجے نه ترک کولے شی او په مجاز باندے عمل کیږی شی - د دلالت عادت مطلب دادے - چه د الفاظو استعمال او د الفاظو په معانو پوهیدو لو کښے چه د انسان کوم عادت وی - د دے عادت دلالت کولو د وجے نه بغیر د متکلم د نیت نه معنی حقیقی ترک کولے شی - او په معنی مجازی باندے عمل کیږی - او د دلالت عادت د وجے نه د معنی حقیقی ترک کیدو وجه داده چه کلام موضوع دے - د پاره د دے چه مخاطب پوهه کړے شی - نو هر کله چه کلام عرفاً او عادةً د څه شی د پاره مستعمل وی او د دے

لره معنی لغوی نه نقل کړے شوے وی ۔ نږد استعمال د ے عادت او عرف نه به ترجیح وی ۔ او دد ے معنی حقیقی (معنی لغوی) به ترک وی ۔ دا خیال دِ وسا تلے شی ۔ چه د دلالت عادت دوجے نه د حقیقت ترک کیدل به پد ے صورت کښے وی کله چه حقیقت مستعمل نوی ۔ ځکه چه کرتہ حقیقت مستعمل وی ۔ نو دامام ابو حنیفہؒ په نزد به په حقیقت مستعمله باندے عمل کول اولیٰ وی ۔ او په مجاز متعارف باندے عمل کول به اولیٰ نوی ۔ د دلالت عادت دوجے نه د حقیقت ترک کید و مثال دا د ے ۔ که چرتہ یوکس د صلاۃ او ج نذر وکړو ۔ نږد د ے نه به صلاۃ مخصوصہ (قیام، قرأت، سجود وغیرہ) او شعائر معلومہ ادا کول به لازم وی ۔ ځکه چه په لغت کښے د صلاۃ معنی دعا وه ۔ لکه قول د باری تعالیٰ " یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه " کښے او د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم قول " واذا کان صائمًا فلیصل " کښے د صلاۃ معنی دعاده ۔ بیا د صلاۃ معنی ارکان معلومہ او عبادت معینہ (موږ) طرف نه نقل کړے شوے د ے ۔ او لغوی معنی (دعا) پریخود لے شوے ده ۔ نږد ے چه کله لفظ د صلاۃ اوښیلے شی ۔ نږد د ے نه معنی مجازی یعنی ارکان معلومہ طرف نه ذهن منتقل کیږی ۔ لغوی معنی طرفته ذهن نه منتقل کیږی ۔ نو که چا " لله علیّ ان اصلّی " اوښیل نو پد ے باندے به موږ واجب وی ۔ او دعا به پریے واجب نوی ۔ یعنی د عادت او عرف د دلالت د وجے نه معنی حقیقی (دعا) به متروک وی ۔ او معنی مجازی (ارکان معلومہ) باندے به عمل واجب وی ۔ ولے چه د اهل اسلام عادت دا د ے ۔ چه دوی د عبادت معلومہ (موږ) نذر کوی د دعا نذر نکوی ۔

همدارنګه په لغت کښے ج معنی مطلقًا قصد ده ۔ بیا په شریعت کښے د دے معنی هغه مناسک معهوده طرف نه نقل کړے شوے ده ۔ کوم مناسک چه په مکه مکرمه کښے کیږی ۔ نږد ے چه هرکله د ج لفظ اوښیلے شی نو پد ے سره د ج مخصوص عبادت مراد وی ۔ مطلقًا د قصد معنی مراد نوی ۔ نو که چرتہ چا " لله علی ان اج " اوښیل نو پد ه باندے به عبادت معهوده یعنی ارکان ج ادا کول به واجب وی ۔ ځکه چه د اهل اسلام عادت دا د ے چه د عبادت معهود نذر کوی او د قصد نذر نکوی ۔ شارح فرمائی چه کوم حکم د ج او صلاۃ د ے هم هغه حکم د ے د نورو الفاظو د ے

کوم منقول شرعی یا عرفی وسیلے شی ۔ یعنی صلاۃ اوج پښان به دد ے الفاظو معنی متروک وی اوپه مجازی باندے به عمل کول واجب وی ۔ همدارنګه مخکښے هم تیر شوی دی ۔ که چرته چا قدی قدی فی دار فلان " اویل نو دد ے حقیقی معنی (بربنډ ے خپے قدم ایښودل) به متروک وی ۔ او مجازی معنی (داخلیدل) کومه چه متعارف او معتاده ده به مراد وی ۔

وبدلالة اللفظ فی نفسه ای باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان کان اللفظ مثلاً موضوعًا لمعنی فیه قوة فیخرج ما وجد فیه ذلك المعنی ناقصًا اولمعنی فیه نقصان وضعف فیخرج ما وجد فیه ذلك المعنی زائدًا وبهذا مشکلا وعبر عنه صاحب التوضیح بکون بعض الافراد فیه زائدا اوناقصًا ۔

ترجمه : او دلالت فی نفسه دوے یعنی دخپل ماخذ اشتقاق اومادہ حروف اعتبار سره نه بلکه دد ے مطلق کیدلو اعتبار پدے طور باندے چه لفظ مثلاً د داسے معنی دپاره موضوع دے چه په کوم کښے قوت دے ۔ نو په کوم کښے چه دا معنی ناقص بیاموندے شوه هغه به خارج شی ۔ یادد اسے معنی دپاره موضوع وی په کوم کښے چه نقصان اوضعف دے ۔ نو په کومه کښے چه دا معنی زیاته وی هغه به خارج شی ۔ داسے لفظ لره د مشکک په نوم سره موسوم کولے شی ۔ صاحب توضیح دے لره پدے طور باندے تعبیر کړے دے ۔ چه پدے کښے به بعضے افراد زائد وی یا به ناقص وی ۔

تشریح : دویم قسم بیا نو لوسره مصنف فرماتی ۔ چه کله د لفظ فی نفسه دلالت کولو په وجه معنی حقیقی لره ترک کولے شی ۔ د فی نفسه دلالت مطلب دادے چه د سیاق او سباق او عادت طرف ته د نظر کولو نه بغیر لفظ خپل ماخذ اشتقاق اومادہ حروف په اعتبار سره دلالت کوی ۔ نو دد ے دلالت دوجے نه کله حقیقت ترک کیدے شی ۔ نو پدے اعتبار سره دا مطلق دے ۔ مثلاً یو لفظ داسے معنے دپاره موضوع وی ۔ چه پکښے قوت وی ۔ نو په کوم کښے چه دا معنی ناقص وی ۔ هغه به ترینه خارج شی ۔ یا لفظ داسے معنی دپاره موضوع وی ۔ چه پکښے نقصان

او ضعف وی او په کوم کښے چه دا معنی زیاته او قوی وی نو هغه به خارج شی۔ دا سے لفظ لکه د مشکک نوم سره موسوم کولے شی۔ دے له ره صاحب د تو ضیح پدے طریقه وئیلے دے چه په کوم کښے بعضے افراد زیات وی یا ناقص وی۔

فائدے: مشکک هغه کلی دے چه په خپل مصداق په بعضے افرادو باندے زیاتی سره او په بعضے افرادو باندے په کمے سره صادق وی۔ مثلاً سپین والے یو کلی دے په پیو باندے د زیات والی سره صادق وی۔ او په غابن باندے د ضعف او نقصان سره صادق وی۔ نو لفظ خپل ماخذ اشتقاق او ماده حروف په اعتبار سره که چرته په دا سے معنی دلالت کوی چه په کوم کښے قوت وی۔ نو هغه نبه هغه فرد خارج شی۔ په کوم کښے چه دا معنی ضعیف او ناقصه وی اګر که داهم د لفظ حقیقی معنی ده۔ دا سے که چرته لفظ د خپل ماخذ اشتقاق او ماده حروف په اعتبار سره په دا سے معنی دلالت کوی په کوم کښے چه ضعف وی۔ نو هغه نه به دا فرد خارج شی په کوم کښے چه دا معنی قوی او زائد ده اګر که داهم د لفظ حقیقی معنی ده۔

فالاول کما اذا حلف لایاکل لحما فلا یتناول لحم السمک و قوله کل مملوك لی حر لایتناول المکاتب فان لفظ اللحم لا یتناول السمک اذ هو مشتق من الالتحام و هو الشدة و لاشدة بدون الدم والسمک لا دم فیه لان الدموی لایسکن الماء ولا یعیش فیه فلا یتناول هذا الحلف لحم السمک وان کان اطلق علیه فی القرآن فی قوله تعالیٰ لتاکلوا منه لحمًا طریا و به لاجل مالك رح فی انه یحنث باکل لحم السمک و نحن نقول لا یحنث به لاجل ماخذ اللفظ ولان بایعه لایسمی فی العرف بائع اللحم و لفظ مملوك فی قوله کل مملوك لی حرٌّ لا یتناول المکاتب لانه ما کان مملوکًا کاملًا من جمیع الوجوه یدًا او رقبةً فیتناول المدبر و ام الولد لا یتناول المکاتب لانه مملوك رقبه حرٌّ یدًا فکان ناقصًا فی معنی المملوکیة

ترجمه: نو اول لکه کله چه یو کس قسم اخوری چه هغه به عوښه نه خوری نو دا قسم به د هغی عوښے نه شامل نوی او د قائل دا قول چه کما هر یو مملوك آزاد دے

به مکاتب ته شامل نوی ۔ ځکه چه دلحم لفظ مهمی ته شامل نوی ۔ ځکه چه داد التحام نه ماخوذ دے ۔ او التحام د شدت په معنی پاندے دے او دوبلے نه بغیر شدت نه وی او په مهمی کښے وینه نه وی ځکه چه دوینے والا څناور په اوبو کښے سکونت (اوسیدل) نشی کولے او نه پکښے ژوند تیرولے شی ۔ لهذا داقسم به د مهمی عوښے ته شامل نه وی ۔ اګر که په قرآن پاک کښے دباری تعالیٰ قول " لتاکلوا منه لحما طریا " کښے د مهمی عوښے باندے اطلاق شوے دے ۔ هم دے نه امام مالک " پدے خبرے استدلال کړے دے چه داماذکوره کس به په مهمی خوښولو سره حانث شی ۔ اوموږ وایو چه داکس به د ماخذ لفظ دوجے نه ددے په حوښولو حانث نوی اودادے وجے نه چه مهیان حوښولو والا ته په عرف کښے بائع اللحم نشی وئیل کیدے ۔ او دقائل قول " کل مملوک لی حر " کښے لفظ د " مملوک " به مکاتب ته شامل نوی ۔ دے وجے نه چه مکاتب په اټولو وجوه سره یدًا اورقبةً کامل مملوک نوی ۔ نوداته مدبر اوام ولد نه شامل وی ۔ او مکاتب ته به شامل نوی ۔ ځکه چه مکاتب رقبةً " مملوک دے او یدًا آزاد دے ۔ لهذا مکاتب به د مملوکیت په معنی کښے ناقص وی

تشریح : مخکښے د دلالت فی نفسه دوه صورتونه بیان شوی دی ۔ یو دا چه لفظ داسے معنی دپاڅ موضوع وی چه پکښے قوت وی ۔ دریم داچه لفظ داسے معنی دپاڅ موضوع وی چه پکښے ضعف او نقصان نه وی ۔ دریومې صورت مثال دادے ۔ چه که چرته یوکس قسم اوخوښولو " واللہ لا اکل لحمًا) یعنی زه به عوښه نه خورم ۔ نوداقسم به د مهمی عوښے ته شامل نوی ۔ په شرط دوے چه حالف به دځه نیت کړے وی ۔ لږکه چرته ده د مهمی د عوښے نیت هم کړے وی ۔ نوداقسم به د مهمی عوښے ته هم شامل وی ۔ د عنه رنګه که چاوا وئیل " کل مملوک لی حر " نو هر مملوک د آزادوی نوداقول به مکاتب ته شامل نوی دلیل پرے دادے ۔ چه دلحم لفظ د مهمی عوښے ته شامل نوی ۔ او دلحم لفظ د مهمی عوښے ته دے وجے نه نوے شامل چه دلحم دالتحام نه ماخوذ دے ۔ او دالتحام معنی د شدت ده ۔ نو ویلے شی " التحم الحربُ " یعنی اشتد الحربُ جنګ سخت شو ۔ نو په عوښه کښے شدت وی دے وجے نه عوښے لږے لحم سره موسوم کړه حاصل د خبرے داچه په لحم کښے د شدت معنی موجود ده ۔ او داخبره مسلم ده چه دوینے نه بغیر شدت نوی ۔ لهذا چه په کوم څناور وکښے چه وینه وی د هغے په عوښه کښے به شدت وی ۔ او په کوم څناور

کښے چه وینهٔ وی د هغے په غوښه کښے شدت (سخت والے) نوی۔ او هغه داسے څناور دے چه پکښے وینه نوی او پاتے شوه هغه وینه چه د هغه څڅولو په وخت کښے بهیږی نو هغه وینه نده بلکه سړے او به وی۔ چه پرے مجانًا د دینے اطلاق شوے دے۔ او دلیل تے دا دے۔ چه د دینے والا څناور په او بو کښے نه خوسکونت (اوسیدل) کوی او نه ژوند تیروی۔ او پاتے شوهے نو دا سکونت هم په او بو کښے کوی او ژوند تیروی تے هم په او بو کښے وی۔ بهرحال د مهی په او بو کښے سکونت کول او په او بو کښے ژوند تیروی د دے خبرے علامت دے۔ چه هغه د موی (د دینے والا) څناور ندے۔ او هرکله چه هغه دینے والا ندے۔ نو پدے کښے به شدت هم نوی او هرکله چه په مهی کښے شدت نشته دے۔ نو د مهی غوښهٔ به دلحم د لفظ نه خارج شی۔ او د مذکورهٔ قسم «واللّٰه لاآکل لحمًا» د مهی غوښے ته به شامل نوی۔ او دا حالف به د مهی په خوږ لوسره حانث نوی۔

یاد ساتل پکار دی۔ چه د مهی غوښه هم دلحم حقیقت دے۔ لیکن دلحم ماخذ اشتقاق او د مادهٔ حروف شدت په معنی باندے دلالت کولو د وجے نه دا حقیقت متروکٔ دے او دلحم نه خوږ لوقسم خوږ ونکے سړے به د دے پدوخوږ لو نه حانث کیږی۔ دویم دلیل دادے چه د مهی غوښے خڅولو والا ته په عرف کښے بائع اللحم نشی وئیلے کیدے او دایمان (قسمونو) دارومدار په عرف باندے دے۔ د عرف اعتبار کولو سره د حالف د مهی غوښه خوږ لو سره به نه حانث کیږی۔ او د حالف مذکورهٔ قسم به د مهی غوښے ته شامل نوی۔ لیکن که چرته دا اعتراض وکړے شی۔ چه په قرآن پاک کښے د مهی په غوښه باندے د لحم اطلاق شوے دے۔ لکه څرنګه چه ارشاد دے «لتاکلوا منه لحمًا طریا» د پاره ددے چه د سپینه نه تاره غوښه خوږ ی دلته د لحم طری نه مراد د مهی غوښه ده۔ هم پدے سره استدلال کولو سره حضرت امام مالکؒ فرمائی چه مذکورهٔ قسم خوږ ونکے سړے به د مهی غوښے په خوږ اک به حانث کیږی۔ ولے چه مطلق لحم د مهی غوښے ته هم یو ځائے شامل دے۔ حنفیانو طرف نه دا جواب دے۔ چه ماخذ لفظ یعنی دلحم حروف مادی د شدت په معنی باندے دلالت کولو د وجے نه د مهی غوښے ته هم یو ځائے شامل۔ دلحم لفظ د مهی غوښے ته شامل نوی۔

او حالف به پدے حوی لوسره حانث نه وی ۔ او پاتے شو آیت نو پدے کښے د لحم اطلاق مجازًا کړے شوے دے ۔ د دویم مثال تفصیل دادے ۔ که چرته چا "کل مملوک لی حر" (حمّا هر مملوک آزاد دے) او ټیل ۔ نو دده دا کلام به مدبر اوام ولد نه شامل وی ۔ لیکن مکاتب نه به شامل نه وی ۔ ځکه چه مدبر اوام ولد یدًا اورقبةً نه لږ او مکاتب په یو لږ وجوه سره مملوک نوی بلکه رقبة مملوک وی ۔ او یدًا یعنی تصرف په اعتبار سره به آزاد وی ۔ نو هرکله چه مدبر اوام ولد په یو لږ وجوه سره مملوک دے ۔ نو د قائل قول "کل مملوک لی حرّ" به دے دواړو نه شامل وی ۔ او دا دواړه به آزاد شی ۔ او مکاتب خو یدًا آزاد وی نو د دے وجے نه به مکاتب کښے د مملوکیت معنی ناقص ده نو لفظ د مملوک کوم چه کمال مملوکیت او قوت مملوکیت باندے دلالت کوی به مکاتب نه شامل نوی ۔ او د دے کلام په وجه به مکاتب آزاد نوی ۔ داخیال دې وکړے شی ۔ چه مکاتب هم د لفظ مملوک حقیقت دے ۔ مګر په مکاتب کښے د مملوکیت معنی ناقص ده ۔ او د مملوک لفظ په کمال مملوکیت باندے دلالت کوی ۔ دے وجے نه دا حقیقت به متروک شی ۔ دلته داسوال کولے شی ۔ چه کله په مکاتب کښے ملکیت ناقص او په مدبر اوام ولد کښے کامل دے ۔ نو د مدبر اوام ولد په آزاد ولو سره د کفارې ادا کړے شی ۔ او د مکاتب آزاد ولو سره کفارې نه ادا کول پکار دی ۔ حالانکه معامله د دے برعکس ده ۔ یعنی د مدبر اوام ولد نه کفارې نه ادا کیږی او د مکاتب نه کفارې ادا کیږی ۔ د دے جواب دادے چه د کفارے مدار په رقیت باندے دے ۔ او رقیت پدے دواړو کښے ناقص دے ۔ او په مکاتب کښے کامل دے نو په مکاتب چه پکښے رقیت کامل دے ۔ نه به کفارې ادا کړے شی ۔ او مدبر اوام ولد چه پکښے رقیت ناقص دے ۔ نه به کفارې نه ادا کیږی ۔ پاتے شوه د اخبره چه په مدبر اوام ولد کښے رقیت ناقص او په مکاتب کښے کامل څرنګه دے ؟ د دے جواب دادے چه جهت عتق په دے دواړو کښے ثابت دے ۔ ځکه چه په مدبر اوام ولد د مولیٰ د مرګ نه پس آزادیږی او مکاتب د بدل کتابت ادا کولو سره آزادیږی ۔ دا دواړه خو به د مولیٰ په مرګ سره آزاد شی ۔ او په مکاتب کښے چه کوم جهت عتق ثابت دے ۔ هغه منتفع (اوچتیدے) کیدے شی ۔ پدے طریقه که چرته مکاتب د بدل کتابت ادا کولو نه عاجز شو نو دا به د مخکښے په شان رقیق وی نه به آزادیږی ۔

فائدے: مدبر هغه غلام دے. کوم چې هغې مولیٰ "اذا مت فانت حر" وې ویلے وی. یعنی که چرته حه مرشم نو ته به آزاد ئے. ام ولد هغه وینځه ته ویلے شی. چا چې د خپل مولیٰ د نطفے نه ماشوم حَیکولے وی. او مولیٰ د دے ماشوم نسب دعویٰ هم کړے وی. د دے دواړو حکم دا دے چې دا دواړه د مولیٰ په مرګ سره آزادیږی.

مکاتب هغه غلام دے. چې چا د خپل مولیٰ سره دا معامله وکړه چې هغه به د خپلے آزادئ په بدله کښے دومره مال ادا کړی. نو هرکله چې مکاتب مال پوره کړی. نو آزاد به کړے شی. او که چرته یو ډیسر هم دده په ذمه باقی وی. نو دا به آزاد نوی.

والثّانی ما ذکرہ بقولہ وعکسہ باکل الفاکھۃ ای عکس المذکور من المثالین ما احلف لا یاکل الفاکھۃ فلا یتناول العنب لان الفاکھۃ اسم لما یتفکہ بہ ویتلذذ حال کونہ زائدا علی ما یقع بہ قوام البدن فھو موضوع للنقصان والعنب والرطب والرمان فیھا کمال لیس فی الفاکھۃ وھو ان یکون بہ قوام البدن ویکتفی بھا فی بعض الامصار للغذاء فلا یدخل فی الناقص واما دخال الطارفی السارق وان کان فیہ کمال ایضا من السارق فلان ذالک الکمال وزیادۃ لیس بغیر لمعنی الاصل بل مکمل لہ من قبیل دلالۃ النص فیشملہ کالشمال اف فی قولہ تعالی ولا تقل لھما اف للضرب والشتم بخلاف زیادۃ العنب فانہ مغیر لمعنی التفکہ ومضر لہ وعندھما یحنث بذالک کلہ لان فیہ من اعز الفواکہ ھذا اذا لم ینو واما اذا نوی ذالک یحنث اتفاقا۔

ترجمہ:- او دوہم صورت هغه دے چه هغه مصنف پر خپل قول سره ذکر کړے دے، او دوه دے برعکس د میوے خو پرلو باندے قسم خوړل دی، یعنی دواړه صورتونه برعکس هغه صورت دے، چه یو سړے قسم او خوری چه دے به میوه نه خوری نو دا قسم به انګور وته شامل نه وی ځکه چه فاکهه د هغے څیز نوم دے، چه د هغے نه لذت او تسکین مقصود وی، په داسے حال کښ چه دا د اصل څیز نه زائده وی چه د هغے نه د بدن خمیر تیار یږی نو فاکهه د کے معنی د پاره وضع کړے شوے دے، او انګور، کهجور او انار کښ د پوره معنی لحاظ سا تلے شوے دے، چه په فاکهه کښ نشته دے، او هغه داچه دد دے خمیر ونه د بدن قوام جوړ یږی، او بعضے ښارونو کښ د غذا د پاره پرے باندے اکتفا کیږی، لهذا انګور، په معنی ناقصه کښ داخل نه وی، او پاتے شوه داچه کشمش د غلا (په معنی) کښ داخلول نو پدے کښ اګرچه د غل په نسبت پوره معنی ده، لیکن دا پوره والے او زیاتے په اصل معنی کښ تبدیلی کو نکی نه ده، بلکه دد دے د پاره پوره کو نکے ده، د دلالة النص د قسمه نو سارق په طرّار ته دے شاملیږی لکه څنګه چه په قول د الله تعالی کښ ولا تقل لھما اف ..... کښ لفظ اف کنز لواد و هلوته هم شامل دے، په خلاف د انګور د زیاتی ځکه دا د نفکه معنی بدلو نکی ده، دا دد دے د پاره لقصان ور سو نکے ده او د صاحبینو پر نزد

حالف دے لپولو خیز ونو پہ خورلو سرہ حانث کیږی، ځکہ چہ دا خبرہ نہ پوریزیات ناشنا او همدہ شامل میوہ تہ وی، دا اختلاف پدے صورت کښی دے چہ کلہ حالف نیت نہ وی، کړے او کلہ چرتہ ئے نیت او کړو نو بیا بالاتفاق حانث کیږی،

تشریح: ددے خائے نہ مصنفؒ دوہ صورت مثال بیانوی یعنی چہ کلہ لفظ دا اسے معنی دپارہ وضع کړے شوے وی چہ پہ معنی کښی ضعف او نقصان وی، نو دوہ دے نہ بہ هغہ معنی خامہ چہ شی چہ پہ هغے کښی قوت او کمال وی، دوہ دے مثال دادے کہ چرے یو انسان ډوډی نہ خوړو قسم او خوړلو او داسے ئے اووے، واللہ لا آکل الفاکهة، نو دا قسم یہ انګور وتہ نہ شامليږی، وهغہ شان کلچوړ او انار وتہ یہ نہ شامليږی یعنی حالف دوہ دے خیز ونو خورلو سرہ نہ حانث کیږی، ځکہ فاکهہ دَ هغہ خیز نوم دے چہ د هغے نہ لذت او تسکین مقصود وی او دَ بدن غذا او قوام مقصود نہ وی، نو فاکهہ یہ د هغہ خیز دِ نو نہ زیاتی وی، چہ د هغے نہ انسان غذا حاصلوی، او دَ بدن جوړہ تیاروی، او چہ کلہ دا اسے دہ نو فاکهہ کښی بہ د نقصان معنی ملحوظ وی او انګور کلچوړ، اوانار رچہ دوہ دے نہ غذا حاصلیږی بلکہ بعضے بنارو نو کښی د غذا د پارہ هم دا کافی کیږی، اوددے نہ دَ بدن قوام (جوړہ) تیاریږی،) کښی دا اسے دَ کمال معنی ملحوظہ دہ، چہ پہ فاکهہ کښی موجود نہ دہ، نو دفاکهے نہ بہ انګور وغیرہ هغہ ډوډی خیز ونہ خارج شی چہ پہ کوم کښی دَ فاکهے معنی کامل او قوی وہ، اګرچہ دا خیز ونہ هم دَ فاکهے حقیقت دے، بهرحال پدے مثال کښی هم دلالت لفظ فی نفسہ دَ ډوډی نہ حقیقت متروک شو یدے،

واما ادخال الطرار..... الخ نہ دیو سوال جواب بیان کړے شوے دے، سوال دا چہ ستاد منکوړہ تقریر نہ دا لازمیږی چہ کنږکپ (جیب کټکو نکے) د سارق (غل) پہ حکم کښی داخل نشی او دَ کنږکپ لاس دِ کټ نہ کړے شی، ځکہ چہ کنږکپ معنی وغل د معنی نہ زائد دہ، ځکہ غل خو هغہ دے چہ ووَ سرے مال پہ پټہ سرہ غلا کوی، او کنږکپ هغہ دے چہ دبیدار سرے مال پہ دهوکہ سرہ حاصلوی، پس معلوم شو چہ د سارق معنی ناقصہ دہ او د طرار معنی کامله دہ او کلہ چہ داسی دہ نو ستاد سابقہ تقریر مطابق دَ سارق لفظ طرار تہ شامل نہ شی او دَ طرار لاس بہ هم د سارق پہ شان کټ کړے شہ،، ددی جواب دادے چہ پہ طرار کښی اګرچہ د سارق پہ نسبت سرہ د ښی

زیادت اوکمال شته دے لیکن دا زیاتُ اوکمال په اصل معنی د سرقه کښی څه تبدیلی نه راولی، بلکه د اصل معنی د پاره مکمّل دے په دی طور باندی چه هر کله چه یُوسره د چا مال لمخ ظ اغستل جُرم دی، نو دیو بیدار سړی مال په غفلت سره اغستل خو به طریقه اولی سره جُرم دے پس هر کله چه د طرار په معنی کښی زیادت د سرقه په اصل معنی کښی څه تبدیلی نه راولی، بلکه د سرقه معنی مکمّل کوی، نو په طرار کښی به د سرقه حکم په دلالت النّص سره ثابت وی په دی طور چه سرقه په کوم کښی چه جُرم کم دے هر کله چه په دی کښی په ذریعه د قرآن د نصّ حد (د لاس کټ کول) واجب دے نو دا نص په دی خبره باندی دلالت کوی چه د طرار کوم چه د سارق په نسبت سره لوی مجرم دے په هغه د هم قطع دید واجب شی، حاصل دا چه په سارق باندی قطع دید د قرآن د نص په ذریعه باندی واجب شوی دا او په طرار باندی (دلالت النّص په ذریعه شوی دا و دا اسی وه لکه د موسی او پلار و پر اندی د آف کول حرمت د هغوی سره وهل ټکول او د کنځکو حرمت ته شامل دے، ځکه د الله تعالیٰ قول ولا تقل لهما اف سره دا خبره ثابت ده، چه د موسی او پلار و پر اندی د خفګان بنکاره کولو په وجه سره دا ګنه وبل هم ممنوع دی، بهرحال دا خبره خو د عبارت النّص سره ثابته ده، لیکن دی لازمی معنی والی ډیر ته د تکلیف رسولو ده، یعنی موسی او پلار ته تکلیف مه ورکوه او په وهلو او کنځلو کښی موسی او پلار ته زیات تکلیف دے، لهٰذا موسی او پلار سره به د وهلو او کنځلو معامله کول هم ممنوع او حرام وی مګر دی حرمت په دلالت النّص سره ثابت دے، بهرحال څرنګه چه د وهلو او کنځلو معنی د کلمه اُف معنی لره بدلونکی نه ده، بلکه د هغے تکمیل را د ستر نکی ده او د وهلو او کنځلو کولو حرمت په دلالت النص سره ثابت دے د غه شان د طرار معنی د سرقه معنی لره بدلونکی نه ده بلکه د هغه د پاره مکمل کونکی ده او په طرار باندی د قطع ید وجوب هم په دلالت النّص سره ثابت دے، دی په خلاف باندی انکوی، انار، کمجوړ ته چه دی په معنی کښی کوم زیادت دے هغه د تفکه معنی لره بدلونکی ده او د هغه د پاره نقصان ده ده، په دی طور باندی چه د تفکه معنی ده لذت او فرحت حاصلول او دا یو زائد او غیر مقصود امر دے او مذکوره خیزونو سره غذا حاصلیږی، او غذا مقصود ده، پس ثابته شوه چه د انګور وغیره د معنی زیادت د تفکه معنی لره بدلونکی ده، او کله چه د انګور و معنی زیادت

دتفکر معنی لرہ بدلونکی دہ، لودفاکھہ لفظ بہ انگور وغیرہ تہ دی شامل وی او دفاکھہ نہ خوږ لو قسم سرہ بہ دانگور وغیرہ خوراک سرہ حانث والے نہ رائی،

شارح دلونو الانوارو وائی چہ دصاحبینو پہ نزد باندی دفاکھہ نہ خوږ ولو قسم کولے بہ انگور وغیرہ ملکور ہ تمام څیزونو خوراک کولو سرہ حانث کیږی حکم چہ انگور، انار او کھجور ے محمد ہ قسم فواکہ دی، او کلہ چہ دا محمد ہ فواکہ دی لودفاکھہ نہ خوږ لو والا قسم کولے بہ دی سرہ حانث کیږی، لبعض حضراتو ویلی دی چہ دامام صاحب اوصاحبینو پہ مینځ کښی دا اختلاف د زمانے او عصر اختلاف دے، یعنی دامام صاحب پہ دور کښی انگور وغیرہ دفواکہ نہ، نہ شمارل کیدل، دی وجہ نہ ھغوی دخپل دورد طرف موافق فتوی ورکړلہ اودائے ویلی چہ فاکہ نہ خوږ ولو قسم کولے بہ دانگور وغیرہ پہ خوراک کولو سرہ نہ حانث کیږی، اودصاحبینو پہ دوی کښی چونکہ عرف بدل دو، اوخلقو انگور وغیرہ لرہ فواکہ کښی شمارل، دی وجہ نہ دی حضراتو دخپل دور د عرف موافق فتوی ورکړلہ، اودائے ویلی چہ مذکورہ قسم خوږ ولو کے بہ دانگور وغیرہ پہ خوراک سرہ نہ حانث کیږی، ملا جیون فرمایلی چہ دامام صاحب اودصاحبینو دا اختلاف پہ دی صورت کښی دے کلہ چہ حالف یعنی قسم کونکی څہ نیت نہ وی کړے اوکلہ دہ دمذکورہ څیزونو نیت کړے وی لودی څیزونو سرہ پہ خوراک سرہ بہ بالاتفاق حانث کیږی،

وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ اَیْ بِسَبَبِ سَوْقِ الْكَلَامِ بِقَرِيْنَةٍ لَفْظِيَّةٍ اَلْتَحَقَتْ بِهٖ سَوَاءٌ كَانَتْ سَابِقَةً اَوْ مَتَاخِّرَةً كَقَوْلِهٖ طَالِقٌ اِنْ كُنْتُ رَجُلًا حَتّٰى لَا يَكُوْنَ تَرْكِيْبًا فَاِنَّ حَقِيْقَةَ هٰذَا الْكَلَامِ هُوَ التَّوْكِيْلُ بِالطَّلَاقِ لٰكِنْ تُرِكَ ذٰلِكَ بِقَرِيْنَةِ قَوْلِهٖ اِنْ كُنْتُ رَجُلًا لِاَنَّ هٰذَا الْكَلَامَ اِنَّمَا يُقَالُ عِنْدَ اِرَادَةِ اِظْهَارِ عَجْزِ الْمُخَاطَبِ عَنِ الْفِعْلِ الَّذِيْ قُرِنَ بِهٖ فَيَكُوْنُ الْكَلَامُ لِلتَّوْبِيْخِ مَجَازًا وَمِثْلُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ اَیْ اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا حَيْثُ تُرِكَتْ حَقِيْقَةُ الْمَشِيَّةِ وَحَقِيْقَةُ قَوْلِهٖ فَلْيَكْفُرْ بِقَرِيْنَةِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا اَوْ حُمِلَ عَلَى التَّوْبِيْخِ۔

ترجمہ:- اودسیاق دکلام ددلالت دوجہ نہ یعنی دیوواسی کلام راوړلو

دوجه نه کوم چه دیو داسی لفظی قرینے سره وی کوم چه دی کلام سره ملحق وی بلارڼ
ده که د غه قرینه د کلام نه مقدّم وی او که مؤاخر وی لکه قول د قائل طلق امراتی ان کنت رجلا
تردی چه دا کلام به توکیل نه وی ځکه چه د دی کلام حقیقت توکیل بالطلاق دے، لیکن دی
لره دا ان کنت رجلاً د قرینے پر وجه باندی ترک کړے شوے دے، ځکه چه دا کلام په داسی
موقع باندی ویلے کیږی، چه کله دا ظاهر ول مقصود وی، چه مخاطب د دی فعل نه عاجز
دے، دکوم سره چه دا کلام متصل دے پس دا کلام به مجازاً د زجر او توبیخ د پاره وی، او
دی په مثل باندی قول د باری تعالیٰ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا
للظالمین ناراً دے، او فلیکفر د توبیخ په معنی باندی محمول ده،

تشریح:- په کومو ځایونو کښی چه حقیقت متروک کیږی په هغے کښی دریمه موقع داده
چه کله د کلام د سیاق د وجه نه حقیقت متروک کیږی، یعنی داسی کلام راپیدا شوے
وی، دکوم سره چه لفظی قرینه ملحق وی خواکه د غه قرینه مقدم وی او که مواخر وی،
او هغه قرینه په دی دلالت کوی چه د مذکور کلام حقیقی معنی متروک ده، او مراد نه ده،
مثلاً یو کس بل ته خطاب کولو سره وائی طلق امراتی ان کنت رجلاً کنته سره چه ئی نو ځما
ښځی لره طلاق ورکړه، د دی کلام یعنی طلاق امراتی حقیقی معنی توکیل بالطلاق ده،
یعنی متکلم د دی کلام په ذریعه باندی مخاطب لره په طلاق باندی وکیل کوی، لیکن دا معنی
دان کنت رجلاً په قرینے سره متروک ده، ځکه چه ان کنت رجلاً په داسی موقع باندی
ویلے کیږی، کله چه دا خبره ظاهره ول مقصود وی، چه مخاطب د د غه فعل نه عاجز دے کوم
سره چه دا کلام یعنی ان کنت رجلاً متصّل دے، پس دا کلام به مجازاً په زجر او توبیخ باندی حمل
وی، او متکلم مراد به دا وی که ته سړے ئی او څه زوره وی نو ځما ښځی لره طلاق ورکړه
بیا کوره یعنی ته ځما ښځی لره په طلاق ورکولو باندی قدرت نه لری ځکه چه دیو انسان د دل
ښځی لره طلاق ورکول ناممکن دی، پخپل حال د سیاق د کلام یعنی ان کنت رجلاً د وجه نه
د طلق امراتی حقیقی معنی متروک ده، او دا کلام مجازاً په زجر او توبیخ باندی محمول دے،
د غه شان د باری تعالیٰ قول فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر دے، ځکه چه په
دی آیت کښی انا اعتدنا للظالمین ناراً قرینه ده په دی باندی چه د مشیّت او فلیکفر حقیقی
معنی متروک ده، په دی طور باندی چه په دی ځائے کښی د مشیت حقیقی معنی رفع د اثم ده،

یعنی که ایمان ئے رانه ورلو نوخه گناه نشته دے، اود فلیکفر حقیقی معنی وجوب د کفر ده، یعنی صیغه دامر په دی باندی دلالت کوی، چه کفر اختیارول واجب دی لیکن دانا اعتدالطللین نامًا په دی خبره قرینه ده چه ایمان نه راوړلو په صورت کښی به گناهگار یږی، او کفر اختیارول حرام دی، وجه داده چه پرایت کښی ظالمین دپاره دجهنم وعید بیان شوے دے، اود ظالمین نه مراد کافران دی، پس ثابته شوه چه د ایمان نه راوړلو اوکفر اختیارولو په صورت کښی به انسان دجهنم حقدار جوړیږی او دا په دی خبره باندی قرینه ده، چه په ایت کښی د مشیت او فلیکفر حقیقی معنی مراد نه ده ورنه بیا به دکفر اختیارولو په صورت کښی د جهنم مستحق نه جوړیده بلکه دا مجازًا په توبیخ باندی محمول ده یعنی په کفر اختیارولو باندی زجر او توبیخ کړے شوی ده،

وَبَعْدَ لَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ اِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَقَصْدِهِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْاَخَصِّ مَجَازًا وَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ دَالًّا عَلَى الْعُمُوْمِ بِحَقِيْقَتِهٖ كَمَا فِيْ يَمِيْنِ الْفَوْرِ وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ فَارَتِ الْقِدْرُ اِذَا غَلَتْ وَاشْتَكَتْ ثُمَّ سُمِّيَتْ بِهِ الْحَالَةُ الَّتِيْ لَا لُبْثَ فِيْهَا وَلَا رَيْثَ بِاخْتِيَارِ فَوْرَانِ الْغَضَبِ كَمَا اِذَا اَرَادَتِ امْرَاَةٌ الْخُرُوْجَ فَقَالَ لَهَا الزَّوْجُ اِنْ خَرَجْتِ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَمَكَثَتْ سَاعَةً حَتّٰى سَكَنَ غَضَبُهٗ ثُمَّ خَرَجَتْ لَا تَطْلُقُ فَاِنَّ حَقِيْقَةَ هٰذَا الْكَلَامِ اَنْ تَطْلُقَ فِيْ كُلِّ مَا خَرَجَتْ وَلٰكِنَّ مَعْنَى الْغَضَبِ الَّذِيْ حَدَثَ فِي الْمُتَكَلِّمِ وَقْتَ خُرُوْجِهَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ هِيَ هٰذِهِ الْخَرْجَةُ الْمُعَيَّنَةُ فَيُحْمَلُ الْكَلَامُ عَلَيْهَا مَجَازًا بِهٰذِهِ الْقَرِيْنَةِ وَمِثْلُهٗ قَوْلُ الرَّجُلِ لِاَحَدٍ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِيْ فَقَالَ اِنْ تَغَدَّيْتُ فَعَبْدِيْ اَوْ وَحْدَهٗ فِيْ بَيْتِهٖ وَلٰكِنَّ مَعْنَى الْغَدِيَّةِ الَّذِيْ حَدَثَتْ فِي الْمُتَكَلِّمِ حِيْنَ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْغَدَاءُ الْمَدْعُوُّ اِلَيْهِ حَالَ كَوْنِهٖ مَعَ الدَّاعِيْ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ فَقَطْ حَتّٰى لَوْ تَغَدّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فِيْ بَيْتِهٖ لَا يَحْنَثُ وَلَا يَعْتِقُ عَبْدُهٗ

ترجمه:- اود داسی معنی د دلالت کولو د وجه نه کوم چه د متکلم طرف ته راجع کیږی، اود هغه د قصد د دلالت کولو د وجه نه، پس داسی کلام مجازًا په اخص

باندی محمول وی، اگرچه لفظ د خپل حقیقت په اعتبار سره په عموم باندی دلالت کوی، لکه په یمین خو کښی اودا د فارت القدر نه ماخوذ دے، کله چه په دیگ کښی ښه جوش راشی، بیادی سره د هغه حالت نوم کښودے شو په کوم کښی چه د غضب د جوش اقبار کولو سره څه ساعت تیر یدل او تا خیر نه وی لکه چه ښځه د وتلو اراده وکړی او خاوند ښځی ته وائی که ته وتلی نو طلاقه به ئے، پس ښځه لږ ساعت دپاره ودریدله تر دی چه د هغه غصّه خفه شوه، بیا ښځه ووتله، نو په دی ښځه باندی به طلاق نه واقع کیږی، ځکه چه د دی کلام حقیقت داد ے چه په بهر وتلو باندی د په دی ښځه طلاق وی لیکن د نسبت معنی کومه چه د دی د خروج په وخت کښی په متکلم کښی پیدا شوله په دی باندی دلالت کوی چه مراد هم د غه خاص خروج دے، پس د دی قرینه د وجه نه به کلام لږه مجازاً په د غه خاص خروج باندی محمول کیږے شی اود دی په مثل باندی دیو شخص بل شخص ته داقول کول دی چه راشی څما سره خوراک وکړه بیا د غه دویم سړی ویل کم ماخوراک وکړلو نو څما غلام د آزاد وی، ځکه چه د دی کلام حقیقی معنی داده چه د د غلام د آزاد شی چه د ے چرته هم خوراک وکړی خواکه د د دی سره ئے وخوری او که یوازی ئے په کوی کښی وخوری، لیکن د تقدیر چه کومه معنی په د غه وخت کښی په متکلم کښی پیدا شوله هغه په دی باندی دلالت کوی، چه دلته کښی هغه خوراک مراد دے کوم طرف ته چه دعوت درکړے شوے د ے، پنه دی حال کښی چه هغه د داعی سره وی، پس دا کلام به صرف په د غه معنی باندی محمول وی تر دی که دینه پس د ۀ په خپل کوی کښی خوراک وکړلو نو نه به حانث کیږی اونه به د د ۀ غلام آزادیږی،۔

تشریح :۔ په کوم ځایونو کښی چه حقیقت متروک کیږی، په هغے کښی خلور ځایه دادے، چه د متکلم حال اودهغه د قصد د دلالت کولو ۀ وجه نه حقیقت ترک کولے شی یعنی که په متکلم کښی داسی معنی پیدا شی کوم چه د حقیقت په ترک باندی دلالت کوی، اودا محسوس کړے شی، چه د متکلم مقصود د حقیقت ترک کیدل دی نو په داسی صورت کښی به هم حقیقت ترک کولے شی، او د غه کلام به مجازاً په اخص باندی حمل وی اگرچه د حقیقت په لحاظ سره په عموم باندی دلالت کوی یعنی د کلام حقیقت عامه خو عموم دے او حقیقت قاصره ئے خصوص دے، پس د متکلم د مال اوارادی د دلالت د وجه نه به

حقیقت کامله یعنی عموم لره ترک کولے شی او دی لره به مجازاً په حقیقت قاصره یعنی اخص باندی حمل کولے شی، بهرحال په دی کښی هم یو قسم ته دَ حقیقت متروک کیدل موجود دی مصنفؒ دوی مثال بیا نو لوسره وفرمائیل لکه څرنګه چه یمین خوړه دے لفظ خوړه په اصل کښی دَ فارت القدر نه ماخوذ دے، داجمله په هغه وخت کښی وے یلے کیږی کله چه په دیګ کښی ښهٔ جوش راشی، بیاد غضب دجوش اعتبار کولو سره صفور سره دغضب هغه حالت لره موسوم کړے شو، په کوم کښی چه ساعت تیرول او تاخیر نه وی، دغصّه په حالت کښی چه کوم قسم خوړلے شی، هغے ته یمین خوردی وجه نه ویلے کیږی، چه دمتکلم نه د هغه صدور په حالت دجوش غضب کښی کیږی بهرحال کوم قسم چه دغصّه په حالت کښی خوړلے کیږی، هغه ته یمین خور ویلے کیږی، اوددی اطلاق هم په دغه حالت دغضب باندی کیږی دهغه نه پس حالا تق باندی نه کیږی، مثلاً یوه ښځه دخپل خاوند سره دجنګ کولو په وخت کښی دکور نه وځی، او خاوند ورته ووایل ان خرجت فانت طالق که ته وتلی نو طلاقته دی اوبه یدلو سره ښځه ودریدله بیا هر کله چه دَ خاوند غصّه سره شوله اوهغه ډکور نه وتلو سره لاهم له نوبه داسی صورت کښی به په دغه ښځه باندی طلاق نه واقع کیږی، یعنی دمتکلم غضب په دی قرینه ده چه متکلم مطلقاً دتلو نه منع نه غواړی بلکه خاص په دغه وخت دغضب کښی دتلو نه منع کول غواړی اوهم دغه ددی کلام حقیقت قاصره دے پس دغے قرینے دَ غضب دوجه نه ددی کلام حقیقت کامله متروک کړے شو اودغه کلام به مجازاً په حقیقت قاصره یعنی خاص وتلو باندی محمول وی لهٰذا که دغه ښځه دغه وخت وتله نو طلاق به په واقع کیږی اوکه دَ غصه ختمیدلو نه پس وتله نو طلاق به په نه واقع کیږی،

صاحب دَ نورالانوارؒ فرمائی چه دغے په مثل باندی یو بل مثال دے، اوهغه داچه یو سړی بل ته ویل تعالَ تغدّ معی راشه څما سره خوړاک وکړه، دغے بل سړی ویل ان تغدیت فعبدی حرٌ که ماضی خوړاک وکړلو نو څما غلام دآزاد وی، ددی کلام حقیقی معنی خوداده چه که دے چرته هم خوړاک وکړی نو غلام دآزاد شی، که دعوت ورکونکی سره وخوړی اوکه په خپل کوږ کښی یوازی وخوړی یعنی دحقیقی معنی په

اعتبار سره دا کلام په عموم باندی دلالت کوی او هم دی ته حقیقت کامله وائی لیکن د تعدیه کومه معنی چه په دغه وخت کښی په متکلم کښی پیدا شوی ده، نو هغه په دی باندی دلالت کوی، چه دلته کښی صرف د دا عامی سره خو راک کول مراد دی کوم طرف ته چه دعوت ورکړے شوے دے، یعنی د متکلم حال او قصد په دی دلالت کوی، چه متکلم د غلام آزادی لره مطلقاً په خو راک کولو باندی نه دے معلّق کړے، بلکه هم دغه دا عامی سره ئے په خو راک کولو باندی معلق کړے دے، کوم طرف ته چه دعوت ورکړے شوے دے او د متکلم مقصد داوے کہ ماتا سره دغه طعام لره وخوړ او نو ځما غلام وآزاد دی، هم دغه مخصص حالت د دغه کلام حقیقت قاصره دے، بهر حال د دغے قرینه په وجه باندی په دغے کلام حقیقت کامله لره متروک کولے شی، او دی لره به مخصوص یعنی حقیقت قاصره باندی محمول کړے شی، لهذا که دغه متکلم دا عامی سره خو راک ونه کړلو بلکه خپل کور ته لاړ او خو راک ئے وکړلو، نو نه به دے حانث کیږی، او نه به ئے غلام آزاد یږی،

وَيَدُلُّ لَهُ مَحَلُّ الْكَلَامِ وَعَدَمُ صَلَاحِيَتِهِ لِلْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ لِلُزُومِ الْكَذِبِ فِيمَنْ هُوَ مَعْصُومٌ عَنْهُ فَلَا بُدَّ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ كَقَوْلِهِ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ فَإِنَّ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيَّ أَنْ لَا تُوجَدَ أَعْمَالُ الْجَوَارِحِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ وَهُوَ كَذِبٌ لِأَنَّ أَكْثَرَ مَا يَقَعُ الْعَمَلُ مِنَّا فِي وَقْتٍ خَلَا الذِّهْنُ عَنِ النِّيَّةِ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ أَيْ ثَوَابُ الْأَعْمَالِ وَحُكْمُ الْأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ فَإِنَّ قُدْرَةَ الثَّوَابِ فَظَاهِرٌ إِنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَوَازَ الْأَعْمَالِ فِي الدُّنْيَا مَوْقُوفٌ عَلَى النِّيَّةِ وَإِنْ قُدِّرَ الْحُكْمُ فَهُوَ نَوْعَانِ دُنْيَوِيٌّ كَالصِّحَّةِ وَالْفَسَادِ وَأُخْرَوِيٌّ كَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالْأُخْرَوِيُّ مُرَادٌ بِالْإِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ الدُّنْيَوِيُّ أَيْضًا أَمَّا عِنْدَهُ فَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُومُ الْمَجَازِ وَأَمَّا عِنْدَنَا فَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُومُ الْمُشْتَرَكِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَوَازَ الْعَمَلِ مَوْقُوفٌ عَلَى النِّيَّةِ فَلَا تَكُونُ النِّيَّةُ فَرْضًا فِي الْوُضُوءِ عَلَى مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ وَأَمَّا فِي سَائِرِ الْعِبَادَاتِ الْمَحْضَةِ فَالْمَقْصُودُ مِنْهَا الثَّوَابُ فَإِذَا خَلَتْ عَنِ الثَّوَابِ بِدُونِ النِّيَّةِ فَاتَ الْجَوَازُ أَيْضًا بِهَذِهِ الْوَتِيرَةِ لَا يُقَالُ

النَّصُّ دَالٌّ عَلَی فَوْتِ الْجَوَازِ۔

ترجمہ: ۱- اودَ مجمل دَ کلام وَ دلالت دَ وجہ نہ اود حقیقی معنی صلاحیت نہ لرلو دَ وجہ نہ حُکمہ چہ پہ داسی ذات کښی کذب لازمیږی کوم ذات چہ دَ کذب نہ معصوم دے، لهٰذا داسی کلام لرہ بہ پہ مجاز باندی محمول کړے شی، لکہ څرنگہ چہ قول دَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما الاعمال بالنیات دے، حُکمہ چہ دی حدیث حقیقی معنی دادہ چہ دجوارحو افعال وِ بغیر دَ نیت نہ موجود نہ شی، حالانکہ دا معنی دروغ دہ، حُکمہ چہ زمونږ ۱۰ اکثر اعمال پہ داسی مجازی معنی باندی محمول کول ضروری دی، یعنی دا عمالو ثواب یا دا عمالو حکم پہ نیتونو باندی موقوف دے، پس کہ چرتہ ثواب مقدّر وی نوظاهرہ دہ چہ دا پہ دی دلالتُ کوی چہ پہ دنیاکښی دَ اعمالوجواز پہ نیّت باندی موقوف دے، اوکہ چرتہ حکم مقدّر وی نو دی دوہ قسمہ دی، دنیادی لکہ صحت اوفساد او اخروی لکہ ثواب اوعقاب اوزمونږ ۱۰ اودَ شوافعوؒ پہ اتفاق سرہ اُخروی حکم مراد دے، لهٰذا دا خبرہ جائز نہ دہ، چہ دنیادی حکم وِهم مراد وی، بهر حال دامام شافعیؒ پہ نزد باندی خو دی وجہ نہ چہ پہ دی صورت کښی عموم ومجاز لازمیږی، اوزمونږ ۱۰ پہ نزد باندی دی وجہ نہ چہ دَ عموم دمشترک لازمیږی، پس داحدیث پہ دی دلالت نہ کوی، چہ دعمل جواز پہ نیت باندی موقوف دے، لهٰذا نیت بہ پہ وضوٗ کښی فرض نہ وی، لکہ څرنگہ چہ دَ امام شافعیؒ قول دے، اوپہ تمام عباداتِ محض کښی چونکہ ثواب مقصود دے، دی وجہ نہ چہ هر کلہ دا بغیر دنیّت نہ د ثواب نہ خالی شی، نو پہ دی طور باندی بہ دوی جواز هم فوت شی، پہ دی طور نہ چہ نصّ دجواز پہ فوت کیدلو باندی دلالت کوی،

تشریح: ۱- پہ کوم ځایونو کښی چہ حقیقت متروک کیږی پہ دی عبارت کښی پہ هغے کښی دَ یحکم ځائے بیان دے، اوحاصل ئے دادے چہ کلہ دمحل دَ کلام دَ دلالت دوجہ نہ حقیقت متروک کیږی، دمحل دکلام نہ مراد هغہ محل دے پہ کوم کښی چہ کلام واقع کیږی، اود کوم سرہ چہ کلام متعلق کیږی، اودمحل دکلام ددلالت مطلب دادے چہ محل دوغے کلام دحقیقی معنی صلاحیت ونہ لری، اووجہ ئے دادی چہ دحقیقی معنی افستلو پہ صورت کښی داسی ذات (رسول اللہؐ) کذب لازمیږی، کوم چہ دکذب نہ

معصوم او بری دے لهذا داسی کلام لره به پمجاز باندی محمول کولے شی دپاره ددی چه د رسول الله صلی الله علیه وسلم کاذب کیدل لازم رانشی ددی مثال داحدیث دے ، انما الاعمال بالنیات ددی حدیث حقیقی معنی داده چه داعضا او جوارحو اعمال او افعال په نیتونو باندی موقوف دی یعنی بغیر د نیّت نه د جوارحو اعمال نه موجودیږی ، حالانکه داخبره واقع نه خلاف اوږغ دفعه ، زمونږ نه پیر اعمال بغیر د نیّت نه اداکیږی ، یعنی عمل موجودیږی او ذهن د نیّت نه خالی وی ، پس که داحدیث په حقیقی معنی باندی محمول کړے شی ، نو صادق مصدوق رسول الله کاذب کیدل لازمیږی (العیاذ بالله) دی وجه نه دی حدیث لره به په مجازی معنی باندی محمول کړے شی او دحدیث مطلب به داوی چه داعمال نه دپراندی لفظ د ثواب مقدّر دے یا لفظ د حکم مقدّر دے په اوّل صورت کښی به ترجمه داوی ، چه داعمالو ثواب په نیّت باندے موقوف دے ، یعنی په عمل باندی به هغه وخت ثواب مرّتب کیږی چه کله نیت وی اوکه چرته نیت نه وی نو د ثواب ترتّب به نه وی ، لیکن بغیر د نیت نه د ثواب نه مرتب کیدل په یو عمل باندی دی سره دا نه لازمیږی چه دسره د وغه عمل په دنیا کښی جائز او موجود نه شی ، بلکه داسی کیدے شی چه ثواب د وخو په مرتب نه وی ، لیکن عمل د جائز وی او موجود د وی ، پس په حدیث کښی د ثواب لفظ مقدّر کولو سره به د حدیث مطلب هم درست شی ، او د رسول الله صلی الله علیه وسلّم کاذب کیدل به هم لازم نه شی ، په دویم صورت کښی به دا مطلب وی چه حکم په دوه قسمه دے ، (۱) دنیوی لکه د عمل فاسد کیدل جائز کیدل او صحیح کیدل (۲) اُخروی لکه په عمل باندی د ثواب یا عذاب مرّتب کیدل زمونږ کا او د شوافعو په وی خو اتفاق دے ، چه دلته کښی اُخروی حکم مراد دے ، او هرکله چه اخروی حکم مراد دے ، نو بیا به دنیوی حکم اغسل صحیح نه وی ، دامام شافعیؒ په نزد باندی خو د ی وجه نه چه په حدیث کښی مجازاً حکم الاعمال مراد کړے شوے دے ، او اُخروی حکم خو بالاجماع مراد دے لهذا که دنیوی حکم هم مراد کړے شو نو معنی مجازی (حکم) به عامه شی او عموم د مجاز به لازم شی حالانکه امام شافعی د عموم مجاز قائل نه دے ، او د احنافوؒ په نزد باندی دنیوی حکم اراده کول دی وجه نه درست نه دی ، که داخروی حکم سره دنیوی حکم هم مراد کړے شو نو لازم به شی عموم د مشترک حالانکه احنافوؒ په نزد دا

باطل دے ، پس عند الاحناف ؒ به هم صرف اُخروی حکم مراد وی ، دنیوی حکم به مراد نه وی بهرحال هر کلمه چه دوواړه ویه مابین کښی اخروی حکم مراد دے او دنیوی حکم نه دے مراد نو د حدیث ترجمه به دا وی چه د اعمالو اخروی حکم یعنی ثواب او ثواب په نیتو نو باندی موقوف دے ، یعنی بغیر د نیّت نه په اعمالو باندی اُخروی حکم نه مرتب کیږی او بغیر د نیت نه د اُخروی حکم نه مرّتب کیدلو سره دا نه لازمیږی چه په اعمالو د دنیوی حکم لکه صحت او فساد دا دهم مرّتب نه شی ، بلکه داسی کیدے شی چه اُخروی حکم د خو په مرّتب نه وی ، او اُخروی حکم د یه مرتب شی ، یعنی عمل د جائز او موجود شی ، پس په دې صورت کښی به هم د حدیث معنی او مطلب درست شی ، او د نبی علیه السلام کاذب کیدل به هم لازم نشی ، حاصل دا چه د محل د کلام د دلالت د وجه نه د دی حدیث حقیقی معنی متروک ده ، او دا حدیث په مجازی معنی باندی محمول دے ، صاحب د نور الانوار ؒ دا امام شافعی ؒ په خلاف د یو مسئله استنباط کولو سره د فرمائیل چه کله د عمل ثواب په نیّت باندی موقوف دے ، نو په د وضوء کښی به نیت فرض نه وی ، لکه څرنګه چه امام شافعی ؒ د فرضیت قائل دے ، ځکه چه د نیت نه کولو سره به زیات نه زیات د الازم شی ، چه په د وضوء د ثواب نه شی مرتب او د ثواب نه مرتب کیدلو نه دا نه لازمیږی ، چه د وضوء د صحیح او جائز نه شی ، بلکه دا کیدے شی چه د وضوء د جائز خو وی لیکن ثواب د یه نه وی مرّتب او هر کله چه دا سی ده نو د د وضوء د پاره د نیت فرض نه شو ، لیکن په دی به د دا اعتراض کیږی چه عبادات هغه (موخ روژه) که چیرته د نیّت نه خالی وی نو هغه به باطل کیږی لهذا دا ثابته شوه چه د دی اعمالو صحت او جواز په نیت باندی موقوف دے ، او د حدیث معنی دا ده چه د اعمالو صحت په نیت باندی موقوف دے ځکه کله د عمل ثواب په نیت باندی موقوف کړے شی نو چه تاسو د فرمائیل نو د عمل د فوت کیدل لوسره بیا د دی عبادا تو ثواب فوت کیدل پکار دی ، د دی صحت او جواز فوت کیدل نه د دی پکار (یعنی بغیر د نیت نه اګرچه ثواب د یه مرّتب نه وی ، لیکن د عبادا تو فریضه ادا کیدل پکار دی ، حالانکه داسی نه ده بلکه بغیر د نیت نه عبادت باطلیږی ، او فرض ؒ د ذمه نه ، نه ساقط کیږی ، د دی جواب دا دے چه په د حدیث کښی خو هم دا عمالو ثواب په نیتو نو باندی موقوف دے د هغے صحت نه دے موقوف لیکن په عبادات محضه (موخ روژه) کښی هم ثواب اصل مقصود وی ، پس هر کله چه د نیّت

نه موجود یدلو په وجه باندی عبادت د ثواب نه خالی شولو، نو د عبادت مقصد فوت شولو، او هر کله چه د عبادت مقصد فوت شولو، نو عبادت فوت شولو، حکمه د شئ د مقصود د فوت کیدلو د وجه نه شئ فوت کیږی، بهرحال د نیت نه موجود یدلو په صورت کښی د عباداتو محضه د جواز او د صحت فوت کیدل په دغه مذکوره طریقه باندی دی، دا خبره نه ده چه دی جواز په فوت کیدلو باندی نصّ یعنی حدیث دال دے، حکمه چه د حدیث معنی د صحت الاعمال بالنیات نه ده، بلکه ثواب الاعمال یا حکم الاعمال بالنیّات دے،

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ رُفِعَ عَنْ اُمَّتِيَ الْخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ فَاِنَّ ظَاهِرَهُ يَدُلُّ عَلَى اَنَّ الْخَطَاءَ وَالنِّسْيَانَ لَا يُوْجَدُ مِنْ اُمَّتِهِ وَهُوَ كَذِبٌ بَاطِلٌ فَيُحْمَلُ عَلَى اَنَّ حُكْمَهُ فِي الْاٰخِرَةِ اَعْنِي الْمَاْثَمَ مَرْفُوْعٌ وَاَمَّا فِي الدُّنْيَا فَغَيْرُ مُحَالٍ بَاقٍ فِي حُقُوْقِ الْعِبَادِ اَلْبَتَّةَ وَكَذَا فِي فَسَادِ الصَّوْمِ بِالْاَكْلِ خَطَاءً وَفَسَادِ الصَّلٰوةِ بِالتَّكَلُّمِ خَطَاءً فَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ لِلشَّافِعِيِّ فِي بَقَاءِ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فَتَمَّ الْاٰنَ بَيَانُ الْمَوَاضِعِ الْخَمْسَةِ عَلَى اسْتِقْرَاءِ الْمُصَنِّفِ وَفِيْهِ كَلَامٌ لَا يَخْفٰى ۔

ترجمہ:- او د حضور علیه السلام قول "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" دے حکمه چه د دی حدیث ظاهر په دی باندی دلالت کوی چه د نبی علیه السلام د امت نه د خطا او نسیان وجود به نه رائی حالانکه دا خبره غلطه او باطله ده، پس دی حدیث لره به د آخرت په حکم باندی محمول کړے یعنی گناه مرفوع ده، او پاتی شوه دنیا نو د دی تاوان په حقوق العباد کښی باقی دے، د غه شان په خطاء سره په روژی فاسد کیدلو کښی او په خطاء سره خبری کولو د وجه نه د مونځ په فاسد کیدلو کښی د خطاء حکم باقی دے ۔ پس دا امام شافعیؒ د پاره د مونځ په بقاء او د صوم په بقاء کښی دی حدیث سره استدلال نیول صحیح نه دی، د مصنفؒ د استقراء موافق د مواضع خمسه بیان تمام شولو او په دی کښی کلام شته دے، کوم چه پټ نه دے،

تشریح:- د محل د کلام د دلالت کولو په وجه باندی د حقیقت د متروک کولو دویم مثال د حدیث دے، رفع عن امتی الخطاء والنسیان د امت نه خطاء

اونسیان دواړو لره پورته کړے شوی دی، په خطاء کښی فعل خو یادوی لیکن اراده نه وی اوپه نسیان کښی فعل خو یاد نه وی لیکن اراده وی، مثلاً روژه دار ته خپله روژه خو یاده ده لیکن خوله ته اوبه اچولو وخت کښی ئے بغیر د ارادی نه حلق ته اوبه لاړ لی، نو دی ته به خطاء ویلے شی، اوکه د روژه دار ته خپله روژه یاده نه وی، اوهغه بغیر دارادی نه خوراک څښاک وکړی، نو دا به نسیان وی،

بهر حال د دی حدیث حقیقی معنی متروک ده، حُکمه د دی حدیث حقیقی معنی داده چه څامپه اُمّت کښی خطاء اونسیان موجود نه دے، یعنی څامد اُمّت نه، نه خطاء صدور ممکن دے، اونه د نسیان مکر چونکه دا دواړه څیزونه په اُمّت محمدیؐ کښی موجود دی، دے وجه نه د دی حدیث حقیقی معنی د واقع خلاف اود روغ ده، اود حقیقی معنی د واقع خلاف مراد اوشتلو په صورت کښی د رسول اللهؐ کاذب کیدل لازم ږیږی، اپس رسول اللهؐ لره د کاذب کیدلو نه د بچ کیدلو د پاره به د دی حدیث حقیقی معنی ترک کولے شی، اودا به ویلے شی چه خطاء اونسیان په آخرت کښی مرفوع دی، یعنی د خطاء اونسیان په وجه باندی په آخرت کښی به گناهگار نه وی، اوپاتی شوه دنیاوی معامله نو خطاء مرفوع نه ده، بلکه باقی وه، یعنی په حق د بنده گانو کښی د دی تاوان باقی دے، لهذا په خطاء سره قتل کولو کی باندی به دیّت واجب وی، د غه شان په خطاء سره خوراک کولو سره روژه هم فاسدیږی اوقضاء به واجب وی، اوخطاء سره خبرې کولو سره موږ فاسدیږی اوقضاء به ئے واجب وی، اوکه ته د روژی په حالت کښی په خطاء سره خوراک کولو الا په هیره سره په خوراک کولو والا باندی قیاس کړی، اودا دا ئی چه څرنګه په هیره باندی په خوراک کولو سره روژه نه فاسدیږی نو د غه شان په خطاء سره خوراک کولو روژه به هم فاسده نه شی، خو د دی جواب دا دے چه په حالت د نسیان کښی عذر قوی دے به هغے کښی د بنده څه جرم نشته دے، اوهر چه خطاء ده نو په دی کښی یو قسم ته د بنده جُرم دے، اوهغه داکه بنده احتیاط کړی وے، نو اوبه به ئے حلق ته نه وی رسیدلے پس د دی فرق د وجه نه خطاء کولکے په هیره کولکی باندی به نشی قیاس کیدلے، بهر حال هر کلمه چه د اخبره ثابته شوه چه مذکوره حدیث سره د اُخرۍ نیولو د رفع بیان دے نو د امام شافعیؒ به د دی حدیث د وجه نه استدلال نیول صحیح نه شی چه کوم هغه قاعُدی

په خطاء سره خبری کولو او خطاء سره د خوراک کولو په وجه د بقاء د موئع او بقاء د روژی حکم کولو یعنی دی حدیث سره استدلال نیول او دا دلیل د امام شافعیؒ صحیح نه دی چه خطاء سره د خبری کولو کی موئع به فاسد نه وی، او په خطاء سره د خوراک کولو کی روژه به فاسده نه وی،

شارح نور الانوارؒ فرمائی چه د مصنفؒ وتلاش مطابق دکومو پنځه ځایونو د بیانولو وعده چه شوی ده هغه تمام شول البته د مصنفؒ په پنځه ځایونو کښی د حقیقت د ترک کولو محل منحصر کول محل د کلام او محل د اعتراض دے لکه چه ظاهر دی لیکن د حصر استقرائی دلیله د اعتراض دے،

فوائد ۱۔ دا چه ویلے شو چه اخروی حکم مرفوع دے یعنی په خطاء باندی به په آخرت کښی گناه نه متحقّق کیږی په دی اعتراض دے او هغه دا چه فقهاء وائی چه په خطاء قتل کښی گناه متحقّق ده، یعنی په قتل خطاء به په آخرت کښی مواخذه وی نو گناه چیرته مرفوع شوله، او هر کله چه گناه مرفوع نه ده نو دا دلیل به څرنگه درست شی چه د خطاء اخروی حکم یعنی گناه مرفوع ده، دی جواب دادے چه گناه په قتل خطاء کښی نه ده او فقهاء چه څه وائی نو هغه مطلب داد ے چه دا شخص د احتیاط د نه کولو په وجه گناهگار دے نه د خطاء قتل په وجه یاندی او خطاء قتل کو نکے اگر چه په قتل کولو نو خطاء کونکے دے، لیکن دا د احتیاط په ترک کولو عامد دے یعنی قصد کولو نکے دے، پس گناه په فعل عمد یعنی د احتیاط په ترک کښی محققه شوه نه په فعل خطاء یعنی قتل کښی او هر کلمه چه دا سی ده نو مذکوره اعتراض به نه واقع کیږی،

وَالتَّحْرِيْمُ الْمُضَافُ اِلَى الْاَعْيَانِ كَالْمَحَارِمِ وَالْخَمْرِ حَقِيْقَةٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَاَةٌ تَتِمَّةٌ لِقَوْلِهٖ وَبِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ حَيْثُ فِيْهَا مَرَّةً اَلزَّعِيْمُ الْبَعْضُ فَاِنَّهُمْ زَعَمُوْا اَنَّ التَّحْرِيْمَ الْمُضَافَ اِلَى الْاَعْيَانِ كَالْمَحَارِمِ فِيْ قَوْلِهٖ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَالْخَمْرُ فِيْ قَوْلِهٖ لِعَيْنِهَا مَجَازٌ عَنِ الْفِعْلِ اَيْ نِكَاحُ اُمَّهَاتِكُمْ وَشُرْبُ الْخَمْرِ فَتَكُوْنُ الْحَقِيْقَةُ مَتْرُوْكَةً بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ لِاَنَّ الْمَحَلَّ عَيْنٌ لَا يَقْبَلُ الْحُرْمَةَ الْمَحَلَّ

لِاَنَّ الْحِلَّ وَالْحُرْمَةَ مِنْ اَوْصَافِ الْفِعْلِ فَقُلْنَا نَحْنُ اَنَّ هٰذِهِ الْحُرْمَةَ عَلٰى حَالِهَا وَالْحَقِيْقَةُ هِيَ الْاِبَاحَةُ اَبْلَغُ مِنْ اَنْ يَقُوْلَ حُرِّمَتْ بِنَاءً اُمَّهَاتُكُمْ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْحُرْمَةَ نَوْعَانِ نَوْعٌ يَلْقَى الْفِعْلَ فَيَكُوْنُ الْعَبْدُ مَمْنُوْعًا وَالْفِعْلُ مَمْنُوْعًا عَنْهُ وَنَوْعٌ يَلْقَى الْمَحَلَّ فَيَخْرُجُ الْمَحَلُّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ مُبَاحًا وَصَارَ الْعَيْنُ مَمْنُوْعًا وَالْعَبْدُ مَمْنُوْعًا عَنْهُ وَهٰذَا اَبْلَغُ الْوُجُهَيْنِ فِي الْمَنْعِ فَاِنَّ الْاَوَّلَ كَمَا يُقَالُ لِلطِّفْلِ لَا تَاْكُلِ الْخُبْزَ وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالثَّانِيْ كَمَا يُرْفَعُ الْخُبْزُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَيُقَالُ لَهٗ لَا تَاْكُلْ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ النَّفْيِ وَالنَّسْخِ وَهُوَ اَبْلَغُ مِنَ النَّهْيِ الْحَقِيْقِيِّ عَلٰى مَا مَرَّ تَقْرِيْرُهٗ وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ اِنَّهٗ مُجْمَلٌ لِاَنَّ الْعَيْنَ لَا يَكُوْنُ حَرَامًا فَلَا بُدَّ مِنْ تَقْدِيْرِ الْفِعْلِ وَهُوَ غَيْرُ مُعَيَّنٍ لِاسْتِوَاءِ جَمِيْعِ الْاَفْعَالِ فِيْهِ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ وَهُوَ خُلْفٌ مَشْئُوْمٌ سُوْءُ الْفَهْمِ۔

ترجمہ:- او ھغہ تحریم چہ د ھغې نسبت د اعیان طرف ته دی لکہ محارم او شراب ھغه زمونږ په نزد باندی حقیقت دے د بعض اختلاف دے د استقبل جملہ دَ مصنفؒ دقول وبن لالة المحل الكلام دتتمہ په طور باندی دہ، دی لره د بعضو حضراتو دا ګمان درد کولو باندی راوړے شوی دہ، د دی حضراتو دا خیال دے چہ کوم تحریم د عین طرف ته منسوب وی لکہ په قول د باری تعالیٰ حرمت علیکم امّهاتکم کنبی محارم او په قول د حضور علیہ السلام، حرمت الخمر لعینها کنبی خمر فعل یعنی د نکاح د امهاتو او شرب خمر نه مجاز دے، پس د محل دَ کلام دَ دلالت د وجہ نه به حقیقت متروک شی حُکہ چہ محل لږ عین د ے کوم چہ حرمت لره نه قبلوی حُکہ چہ حلال کیدل او حرام کیدل دا اوصاف د فعل دی، پس مونږ وایو چہ د احرمت په خپل حالت او خپل حقیقت باندی قائم دے، حُکہ چہ حرمت علیکم امهاتکم د حرمت نکاح امهاتکم نه زیات بلیغ او مؤثر دے، او ھغه دا چہ دَ حرمت دوه قسمه دی لږ ھغه چہ فعل سره ملاویږی، پس عین به ممنوع او فعل به ممنوع عنه وی او لږ تسم چہ ھغه محل سره ملاویږی پس محل به د مباح کیدو لونه خارج شی، او عین به ممنوع او عبد به ممنوع عنه شی، په دوه وجهو کنبی د منع په لحاظ کنبی د زیات بلیغ دے، دی وجه چه اوّل لکه چه بچی ته وایی شی روټی مه خوره، حالانکه روټی ځنې نه وی، او دوهم لکه چه د ھغه د ځنې نه ترروټی لرے

کړی شی او وړته ویلے شی چه مه خوره، پس دا صورت د نفی او نسخ په مرتبه کښی دے، او د حقیقی نفی نه زیات بلیغ دے، لکه چه بیان ئے تیر شولو، او بعض معتزله ویلی دی، چه دا مجمل دے، حکه چه عین حرام نه وی پس د فعل مقدر کیدل ضروری دی، حالانکه هغه غیر معیّن دے، حکه چه تمام افعال په دی کښی مساوی وی، لهذا توقف واجب دے او دا باطل دی او د دی منشا غلط فهمی ده،

تشریح:- د بعضو حضراتو د اخیال دے چه دا عبارت په رفع عن امتی باندی عطف دے، او د مجاز مثال دے صاحب دلونی الانوار د دی خیال رد کولو د پاره وفرمایل چه دا عبارت مستقل جمله ده او د سابقه عبارت رفع عن امتی سره د دی څه تعلق نشته دے بلکه دا عبارت د بعض حضراتو گمان رد کول دی، د دی حاصل دا دے چه هغه تحریم دکومو شیانو چه د عیان او ذوات طرف ته دی لکه په قول د باری تعالی حرمت علیکم امهاتکم کښی تحریم ذوات د امهات طرف ته منسوب دے او حرمت علیکم المیتة کښی تحریم ذات د میتة طرف ته منسوب دے، او په قول د نبی علیه السلام حرمت الخمر لعینها کښی تحریم عین خمر او ذات خمر طرف ته منسوب دے، زمونږ د احنافو په نزد باندی د غه تحریم حقیقت دے او په دا سی صورت کښی حقیقت نه دی متروک بلکه عمل به په کیږی،

د بعض حضراتو د اخیال دے چه دا سی موقع کښی د محل د کلام د دلالت د وجه نه حقیقت متروک کیږی او معنی مجازی مراد وی، او د بعض معتزله ویلی دی چه دا سی تحریم مجمل او واجب التوقف دی، کوم حضرات چه دا سی تحریم کوم چه اعیان طرف طرف ته منسوب وی د محل د کلام د دلالت د وجه نه د حقیقت په ترک او د مجاز قائل دی، د هغوی دلیل دا دے چه محل عین دے او عین حرمت لره نه قبلوی حکه چه حلّت او حرمت د فعل اوصاف دی نه د ذوات او د عین په اوصافو کښی یعنی ذات شئ او عین شی حلال او حرام نه وی بلکه فعل حلال یا حرام وی او کله چه دا معنی ده نو مذکوره دوارو آیتونو کښی یعنی حرمت علیکم امهاتکم او حرمت علیکم المیتة او حدیث حرمت الخمر لعینها کښی به حقیقت متروک وی، او ذوات امهات او ذات میتة او ذات خمر به نه وی مراد بلکه دی دا ډول نصوص به محمول وی په مجاز باندی،

او د مجاز د دوه صورتونه دی یا خو به په دی دواړه نصوصو کښی مجاز بالحذف دی،

او نقدیرد عبارت یه داسی وی حرمت علیکم نکاح امهاتکم او حرمت علیکم اکل المیتة او حرمت شرب الخمر لعینها یعنی ذوات امهات حرمت بیانول مقصود نه دے بلکه دامهاتو نکاح دحرمت بیانول مقصود نه دی بلکه دمیتة دا کل حرمت بیانول مقصود دی، دغه شان په حدیث کښی حرمت د ذات دخمر بیانول نه دی مقصود بلکه دخمرو شرب حرمت بیانول مقصود دی، اویا به په دی طوس باندی مجاز وی، چه په دی دواړو نصوصو کښی عین شئ ذکر کولو سره هغه فعل الوده کړے شوے دے کوم محل چه دغه عین سره تعلق لری مثلاً پهاوّل آیت کښی دامهات نه نکاح امهات او په دویم آیت کښی دمیتة نه مراد اکل میتة او حدیث کښی دخمرو شرب خو مزاد شوے دے،

بهرحال په کوم کلام کښی چه تحریم نسبت اعیان طرف ته وی دمحل دکلام دَ دلالت دَ وجه نه به دغه کلام حقیقت متروک وی، او مجازی معنی به مراد وی، زمونږ ه دطرف دوغه حضرات دوه دلیل جواب وائی چه مذکوره نصوص په خپل حقیقت باندی دی په دی طوس باندی چه لفظ تحریم کوم چه په دغه نصوص کښی مذکور دے، دهغه حقیقی معنی دمنع کولو او بندولو دے، اودلته کښی هم دغه معنی مراد ده یعنی تاسو نه ستاسو میانه دی منع کړے شوی وی اوتاسو ته مردار منع کړے شوی ده اوشراب منع کړے شوی وی، پس په دری واړه نصوصو کښی تحریم په خپله معنی حقیقی کښی مستعمل دے اودغه لغوی معنی دپاره حرمت لازم دے اودحرمت دوه قسمونه دی، (۱) یوهغه حرمت کوم چه دفعل سره متصل دی، په دغه صورت کښی بنده ممنوع او فعل ممنوع عنه وی، یعنی بنده لره دغه فعل حرام نه منع کولے شی، لیکن په دغه صورت کښی محل (عین) دفعل دقبلولو صلاحیت لری، (۲) دویم هغه دے کوم چه دمحل سره متصل وی، په دی صورت کښی فعل دمباح کیدلو نه خارج کیږی، یعنی دفعل دقبلولو صلاحیت په کښی نه وی، او عین (محل) ممنوع او ممنوع عنه وی، یعنی دفعل دقبلولو صلاحیت په کښی نه وی، او عین (محل) ممنوع او ممنوع عنه وی، یعنی عمده دبنده نه منع کولے شی په دی دواړو صورتونو کښی وادویم صورت په منع کولو او بندولو کښی زیات بلیغ دے اومؤثر دے،

وجه واده چه په اوّل صورت کښی اگرچه بنده نه دفعل نه منع کړے شوے دے لیکن محل چونکه دفعل دقبلولو پاره باقی دے دی وجه نه دامنع کول به دفعلی په مرتبه کښی وی، او په دویم صورت کښی چونکه محل چونکه دفعل دقبلولو پاره باقی پاتی نه دے،

او موجود نه دے دی وجه نه دا منع کول به د نسخ او نفی په مرتبه کښی وی، دا وّل صورت مثال داسی دے لکه چه د چا د پاندی روټی موجوده وی او هغه ته ویلے شی لا تاکل الخبز روټی مه خوره، په دی مثال کښی اګر چه بنده لره د روټی خوړاک نه منع کړے شوے دے لیکن روټی موجوده ده، کوم لره چه خوړلے شی، پس دلته کښی به منع کول د نفی په مرتبه کښی وی او دوم صورت مثال داسی دے، لکه چه د چا د پاندی موجوده نه وی او هغے ته تاکل الخبز ویلے شی نو دلته کښی چونکه محل (روټی) موجوده نه وی، دی وجه نه دلته کښی به منع کول د نسخ او نفی په مرتبه کښی وی،

او دا خبره د نفی په بحث کښی تیره شوی ده چه نفی او نسخ د نفی په نسبت سره زیاته ابلغ او موثره ده، لهذا په مذکوره دوه صورتونو کښی دویم صورت چه ابلغ او موثر دے پس په مذکوره دری واړو نصوصو کښی ابلغ طریقه اختیار کړے شوه، او حرمت لره د فعل سره د متصل کیدو لپاره خائے پانډی د عمل سره متصل کړے شوه، او د فرمایلو شول چه میاندی، مردار او شراب دری واړه د مباح کیدو نه خارج دی، په دی صورت کښی مذکوره دری واړه نصوص په خپل حقیقت پانډی باقی پاتی کیږی، او په مجاز پانډی د محمل کیدو نه بالکل ضرورت نه پاتی کیږی، او بعض معتزله کوم چه اعیان طرف ته منسوب تحریم لره مجمل ګڼی، دهغوی دلیل ما دے چه عین چونکه په خپله بالذات حرام نه وی، دی وجه نه یو داسی فعل مقدّر کول ضروری دی د کوم سره چه تحریم متعلق شی، او هغه فعل متعین نه دے، ځکه چه په دی کښی تمام افعال برابر دی، یعنی د ترجیح د نه موجود والی په وجه هر فعل مقدر کیدے شی، پس هر کله چه د فعل د مقدّر کولو په سلسله کښی تمام افعال برابر دی، نو د تحریم به مجمل وی او توقف کول به واجب وی یعنی ترڅو پورې چه مرجح د نه موندل شی، یو محل لره به نشی مقدّر کولے، شارح نور الانوار ملا جیون رحمة الله علیه وفرمائیل چه دا قول باطل دے، دی منشاء غلط فهمی ده ځکه چه کله تحریم لره د عین طرف ته منسوب کړے شوی دی نو هغه مقام مناسب فعل به مقدّر کولے شی، مثلاً د حرّمت علیکم امّهاتکم مناسب نعل نکاح ده، د حرمت علیکم المیتة مناسب فعل اکل دے، او د حرمت الخمر مناسب فعل شرب دے، بهر حال هر کله چه د مقام مناسب فعل مقدّر وی نو د فعل د تقدیر په سلسله کښی تمام افعال برابر نه شول، او هر کله چه تمام افعال برابر نه دی نو د تحریم به مجمل او د واجب التوقف هم نه وی،

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ أَرَادَ بَذْلَهُمَا بَحْثَ حُرُوفِ الْمَعَانِي فَقَالَ وَيَتَّصِلُ بِمَا ذَكَرْنَا حُرُوفُ الْمَعَانِي أَيْ يَتَّصِلُ بِالْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ حُرُوفٌ لَهَا مَعَانٍ وَهِيَ الْحُرُوفُ النَّحْوِيَّةُ الْعَامِلَةُ وَغَيْرُ الْعَامِلَةِ فَإِنَّ فِي إِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الشَّرْطِيَّةِ تَكُونُ حَقِيقَةً وَإِنْ كَانَتْ بِمَعْنَى عَلَى تَكُونُ مَجَازًا وَعَلَى هٰذَا الْقِيَاسِ وَاحْتَرَزَ بِهَا عَنْ حُرُوفِ الْمَعَانِي أَعْنِي حُرُوفَ الْهِجَاءِ الْمَوْضُوعَةِ لِغَرَضِ التَّرْكِيبِ لَا لِلْمَعْنَى وَقَدْ ذَكَرَ هٰذَا الْبَحْثَ صَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِيِّ وَنَحْوُهُ فِي خَاتِمَةِ الْكِتَابِ وَمَا فَعَلَهُ الْمُصَنِّفُ إِتْبَاعًا لِلْجُمْهُورِ أَوْلَى وَلٰكِنْ أَطْلَقَ الْحُرُوفَ عَلَى مَا ذَكَرَهُمْ تَغْلِيبًا لِأَنَّ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ أَسْمَاءٌ -

ترجمه :- ادهر کله چه مصنف دَ حقیقت اودَ مجاز بیان نه فارغ شو لونو ددی په ذیلک کښی ئے دَ حروفِ معانی بحث راوړلو دی وجه نه ئے اذر مائیل چرکوم څه مونږه ذکر کړل دهغے سره دحروفِ معانیه تعلّق دے، یعنی دَحقیقت اودَ مجاز سره څو اسی حروف متعلّق دی دَکوم چه معنی وی او دَا حروف معانی نحوی حروف دی، (په کوم کښی چه بعض) ته عامله اوبعض نه غیر عامله وائی حُکه چه حرف دنی کله دَظرفیّت په معنی کښی وی نو دابه حقیقت وی اوکله دعلی په معنی سره وی نو دابه مجاز وی، په دی باندی نور حروف قیاس کړه، مصنف دَمعانی په قید سره دحروف مبانی یعنی دهغه حروف تهجی نه احتراز کړے دے، کوم چه دَتربیت دَغرض په خاطر وضع شوی دی، اومعنی دپاره نه دی، دی حروف معانی بحث لره صاحب دَمنتخب حسامی اودغه شان نور دمصنفینو دَکتاب په خاتمه کښی ځه کړی دی، اومصنف چه دَجمهورو په اتباع کښی څه کړی نو دا زیاں ناب دی، لیکن په هغه کلمو باندی کوم چه مصنف په دی څائے کښی ذکر کړی دی، دحروفو اطلاق دَتغلیب په طور باندی دے، چه دَشرط اوظرف کلمات اسماء دی،

تشریح :- شارح وائی چه کله فاضل مصنف دحقیقت او مجاز بیان وکړو نو دینه پس ئے متصلاً دحروفِ معانیه بحث ذکر کړلو، دی حروف معانی ته نحوی حروف هم وائی، دی کښی بعض حروف عمل کونکی دی لکه حروف جاره اوبعض غیر عامله دی لکه

حروف عطف، شارحؒ فرمایا چه د حقیقت او مجاز بحث نه لے نو ری طور لیں متصل حروف معانی لره دی وجه نه ذکر کړل، چه د حروف معانی د حقیقت او مجاز سره خاص تعلق دے، او هغه داسی چه د احروف هم حقیقت او مجاز طرف ته منقسم کیږی لکه حرف دنی چه کله په معنی د ظرفیت سره وی لکه زید فی الدار نو دا حقیقت دے یعنی فی په خپله حقیقی معنی کښی مستعمل شے او کله چه د علی په معنی سره وی لکه لاوصلبنکم فی جذوع النخل نو دا به مجاز نه وی، یعنی فی په مجازی معنی کښی مستعمل وی په دی باندی نو ټول حروف لره قیاس کړه، حاصل دا چه چونکه په حروفو معانی کښی هم حقیقت او مجاز نه جاری کیږی دی وجه نه د حقیقت او مجاز د بحث نه فوراً د حروف معانی بحث وکړلے شو، دا و اضحه وی چه حروف په دوه قسمه دی (۱) حروف معانی رس حروف مبانی، حروف معانی هغه دی کوم چه د افعالو معانی اسماء ته رسوی او دا اسم او فعل په مقابله کښی راځی لکه خرجت من البصرة الی الکوفة کښی د خروج ابتداء او انتهاء دمن اوالی ته فهم ته راځی، که چرته دا دواړه حروف نه وے، نو دا ابتداء او انتهاء د خروج فهم به نه راتلے، حروف مبانی هغه دی چه د کلمه ترکیب ترینه راځی لیکن هغه په خپله کلمه نه وی، لکه په زید کښی ز، ی، د، دا حروف مبانی دی چه وی نه د زید کلمه مرکب ده، لیکن دا حروف په خپله جدا جدا کلمه نه ده، هم دی ته حروف تهجی وائی، دی لره شارحؒ داسی ویلی چه حروف مبانی یعنی حروف تهجی هغه حروف دی چه کوم د ترکیب د پاره وضع شوی وی، نه د معنی د پاره یعنی هر حالت حروفو سره د معانی قید لګولو سره مانعؒ د حروف مبانی نه احتراز کړے دے، یعنی ولته کښی به د حروف معانی بیان وی نه د حروف مبانی صاحب دنور الانوار مروجیؒ وفرمایل چه صاحب د منتخب حسامی او بعض نور و حضرا تو د حروف معانی بحث لره د کتاب په خاتمه کښی ذکر کوی، ځکه چه د حروف معانی تعلق د نحو سره دے، نه د فقه سره لیکن چونکه بعض شرعی احکام ورسره تعلق لری دی وجه نه د فائدے د تکمیل په خاطر د کتاب په خاتمه کښی دا ذکر کوی، او د صاحب المنار د جمهورو په اتباع کښی د حروف معانی بحث لره د خاتمه نه ولړاندی ذکر کول د زیات مناسب دی، ولکن اطلاق الحروف الخ سره د یو متعدد سوال جواب دے، سوال دا چه د دی بحث د لاندی کومو کلمو تو لره ذکر کړے شوی دی په هغوی نو د لاندی د حروف اطلاق کول صحیح نه دی، ځکه په دی کښی د شرط او ظرف کلمات هم شته او دا اسماء دی نه حروف، د دی جواب دا دے چه په دی بحث کښی کومو کلمو تو لره ذکر کړے شوی دی، په هغه کښی چونکه اکثر حروف وو، دی وجه نه اسماء باندی حروفو غلبه ورکړے شوه، او د تولو ته حروف ویلے شول۔

تمت الخلاصة من الفوز الكبير في اصول التفسير ، وكان ذلك يوم الجمعة في الساعة ، كتبه احقر العباد ابو تراب